

﴿ الجزء الثاني ﴾

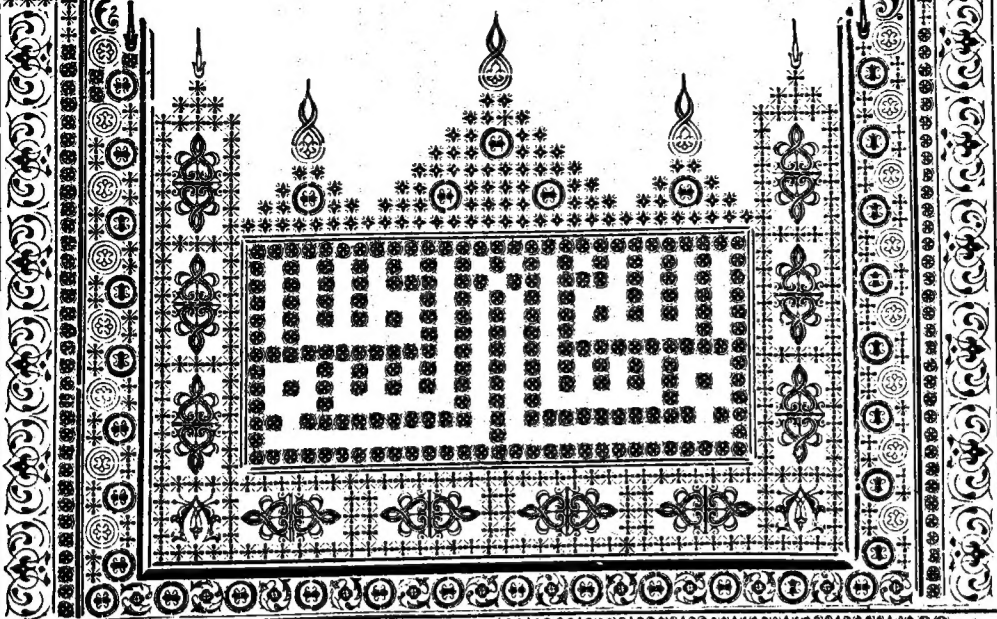
من البحر الرائق شرح كنز الدقائق للامام
العلامة والتحرير الفهامة فقه عصره
ووحيد دهره محرم المذهب النعماني
وأبي حنيفة الثاني الشيخ زين
الدين الشهير بابن نجيم
رحمه الله تعالى
آمين

وبهامشه المحواشي المسماة بمنحة الخالق على البحر الرائق لمخاتمة المحققين
ونخبة العلماء العاملين العلامة الفاضل والاستاذ الكامل السيد محمد أمين
الشهير بابن عابدين رحمه الله وقد جعل كتاب البحر مفرغاً في سبعة أجزاء والجزء
الثامن تكملة العلامة المحقق محمد الشهير بالطوري ولتتمام الانتفاع جعل المتن
مع المحاشية في طارة الكتاب وفصل بينهما بفواصل من جدولي الطبع المستطاب

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها
(قوله والفساد والبطلان في العبادات سواء) لان المراد بهما خروج العبادة عن كونها عبادة بسبب فوات بعض الفرائض وعبروا عما يفوت الوصف مع بقاء الفرائض من الشروط والاركان بالكرهية بخلاف المعاملات على ما عرف في الاصول كذا في شرح المنية (قوله مطلقا) أي عمد أو سهوا (قوله كما عبر بها في المجمع) حيث قال ونفسدها بالكلمة الواحدة اه وكان النسخة التي وقعت لصاحب النهر عبر فيها

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها
يفسد الصلاة التكلم

بالكلام بدل الكلمة فقال وهذا أولى من تعبير المجمع بالكلام كذا في البحر وفيه نظر اذ منناه على ان المراد به النحوى وليس بمقتضى لجواز ان يراد به اللغوى بل هو الظاهر اه يعنى اذا كان المراد بالكلام اللغوى



بسم الله الرحمن الرحيم

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها

لما كان سبق المحدث عارضا سماويا والمفسدات عارضا كسبيا قدم ذلك وآخر هذا والفساد والبطلان في العبادات سواء (قوله يفسد الصلاة التكلم) لمحدث مسلم ان صلاته هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن وفي رواية البيهقي انما هي وما لا يصلح فيها ما شرته بنفسه ما مطلقا كالاكل والشرب والمكروه غير صالح من وجهه دون وجهه والنص يقتضى انتفاء الصلاح مطلقا أطلقه فشمى العمد والنسيان والتخطا والقليل والكثير لا صلاح صلاته أولا عالما بالتحريم أولا ولهذا عبر بالتكلم دون الكلام ليشمل الكلمة الواحدة كما عبر بها في المجمع لان التكلم هو النطق يقال تكلم بكلام وتكلم كلاما كذا في ضياء المحلوم وسواء أسمع غيره أولا وان لم يسمع نفسه وصحح المحروف فعلى قول الكرخي تفسد وحكى عن الامام محمد بن الفضل عدمه والاختلاف فيه نظير الاختلاف فيما اذا قرأ في صلاته ولم يسمع نفسه هل تجوز صلاته وقد بيناه كذا في الذخيرة وفي المحيط النفع المسموع المهجى مفسد عندهما خلافا لا يوسع لهما ان الكلام اسم محروف منظومة مسموعة من مخرج الكلام لان الافهام بهذا يقع وأدنى ما يقع به انتظام الحروف حرفان اه وينبغي ان يقال ان ادناء حرفان أو حرف مفهم كع أمرا وكذا فان فساد الصلاة بهما ظاهر وشمل الكلام في النوم وهو قول كثير من المشايخ وهو المختار واختار غير

يكون شاملا للقليل والكثير وسأوى تعبير المصنف بالتكلم فلا يكون أولى لكن قد علمت ما عبر به في المجمع على ان الاسلام المؤلف لم يدع الاولوية بل دعواه ان التكلم شامل للكثير الذي دل عليه عبارة المجمع مفهومه والقليل الذي دل عليه منظوقا وليس فيه ما يشعر بتقييده بالنحوى أو اللغوى في عبارة المجمع (قوله وينبغي أن يقال الخ) قد يقال ان ما ذكره من نحو وع

منتظم من حروف تقدير افه و داخل في تعريف الكلام المذكور تأمل (قوله ولم أر عنه جوابا شافيا) أقول في معراج الدراية فان قيل كيف يستقيم هذا فان راوى حديث ذى الدين أبهر برة وهو أسلم بعد فتح خيبر وقد قال أبهر برة صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحريم الكلام كان تابا حين قدم ابن مسعود من الحبشة وذلك في أول الهجرة فلنا معنى قوله صلى بنا أى صلى بأصحابنا ولا وجه للحديث الا هذا لان ذى الدين قتل ببدر واسمه مشهور شهيد بدار وذلك قبل فتح خيبر بزمان طويل كذا في المتوسط وانظر ما ذكره الشارح الزبلي يظهر لك الجواب على ان ما ذكره المؤلف من الرواية قد ذكره في الفتح وغيره من حديث آخر غير حديث ذى الدين وعبارة الفتح قوله ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ان صلاتنا الخ رواه مسلم من حديث معاوية بن الحكم السلمي قال بينما أنا أصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ عطس رجل من القوم الى آخر ما ذكره ٣ واطن ان المؤلف اشتبه عليه هذا الحديث بحديث

ذى الدين فليراجع (قوله ودخل في التكلم المذكور قراءة التوراة الخ) قال في النهر أقول يجب حمل ما في المجتبى على المبدل منها ان لم يكن ذكرا أو تزيها وقد سبق ان والدعاء بما يشبه كلامنا

غير المبدل يحرم على المجتبى قراءته (قوله وينبغي أن يتعلق الخ) قال في النهر ظاهر ما في الشرح وعليه جرى العيني انه قصد في الدعاء فقط وهو الظاهر لا شتمال الدعاء على ما يشبه كلامنا وما لا يشبه بخلاف التكلم فانه يفسد وان لم يشبه كلامنا كالمهمل ولا شك

الاسلام وغيره انها لا تفسد واما ما رواه المحاكم وصححه ان الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فهو من باب المقتضى ولا عموم له لانه ضرورى فوجب تقديره على وجه يصح والاجماع منع على ان رفع الام مراد فلا يراد غيره والازم تميمه وهو في غير محل الضرورة ولقائل ان يقول ان حديث ذى الدين الثابت في صحيح مسلم فانه تكلم في الصلاة حين سلم النبي صلى الله عليه وسلم على رأس الركعتين ساهيا وتكلم بعض الصحابة والنبي صلى الله عليه وسلم فكان جهة للجمهور بان كلام الناسى ومن يظن انه ليس فيها لا يفسدها فان أجيب بان حديث ذى الدين منسوخ كان في الابتداء حين كان الكلام فيها مباحا فمنع لانه رواية ابى هريرة وهو متأخر الاسلام وان أجيب بجواز ان يرويه عن غيره ولم يكن حاضر افعير صحيح لما في صحيح مسلم عنه بينما أنا أصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وساق الواقعة وهو صريح في حضوره ولم أر عنه جوابا شافيا وأراد من التكلم التكلم لغير ضرورة لما سياتى انه لو عطس أو تجشأ لفصل منه كلام لا تفسد لتعذر الاحتراز عنه كما في المحيط ودخل في التكلم المذكور قراءة التوراة والانجيل والابور فانه يفسد كما في المجتبى وقال في الاصل لم يجزه وفي جامع الكرخي فسدت وعن أبى يوسف ان أشبه التسبيح جاز (قوله والدعاء بما يشبه كلامنا) أفردته وان دخل في التكلم لان الشافعى لا يفسدها بالدعاء وينبغي ان يتعلق قوله بما يشبه كلامنا بالتكلم والدعاء وقد قدمنا بان الدعاء بما يشبه كلامنا هو ما أمكن سؤاله من العباد كاللهم اطمعنى أو اقض ديني وارزقنى فلانة على الصحيح وما استحال طلبه من العباد فليس من كلامنا مثل العافية والمغفرة والرزق سواء كان لنفسه أو لغيره ولولا خيه على الصحيح كما في المحيط وفي الظهيرية ولو قال أل ثم قال الحمد لله أو لم يقل لا تقصد صلته وقال المرغباني ان انصاف الكامة مثل كل الكامة تقصد صلته ثم ذكر ضابطا للدعاء بما يشبه كلامنا فقال المحاصل انه اذا دعا بما جاء في الصلاة أو في القرآن أو في المأثور لا تقصد صلته وان لم يكن في القرآن أو في المأثور ولا يستحيل سؤاله تفسد وان كان يستحيل سؤاله لا تقصد اه ويشكل عليه اللهم اغفر لى أو خالى

ان كونه قيدافيه يخرج جه فتدبر اه وتعقبه الغنمي بما قدمه بين يديه من ان المراد من التكلم النطق بالمحروف سمي كلاما أولا فكانه نسي ذلك ونسي أيضا اعتراضه على أخيه الفهامة حيث قال وهذا أى تغيير المصنف بالتكلم أولى من تغيير الجمع بالكلام حيث قال في الاعتراض على ذلك وفيه نظر اذ منبأه على ان المراد به النحوى وليس بمتعين لمجوز ان يريد الاغوى بل هو الظاهر اه اعتراضه فانت تراه استظهر ان المراد بالكلام اللغوى وحينئذ قد دعواه ان المهمل لا يشبه كلام الناس ممنوع بل هو مشبه الكلام مهم لغة من حيث انه صوت فيه حروف وقوله لا شك ان كونه قيدافيه يخرج جه قد علت مما سبق ان كونه قيدافيه يدخله اه كذا في حواشى شرح مسكين (قوله وقال المرغباني الخ) أقول قال في التجنيس وان وقف على شطر كلمة ثم استأنف لا تقصد صلته وان قبح معنى الشطر لاجل الضرورة اه وفي زلة القارئ من فتح القدير عن الحانية اذا أراد ان يقرأ كلمة فجرى على لسانه شطر كلمة فرجع وقرأ الاولى أو ركع ولم يتمها ان كان شطر كلمة لو أتمها لا تقصد صلته لا تفسد وان كان لو أتمها تفسد تفسد ولا شطر حكم الكل وهو الصحيح اه

(قول المصنف وارتفاع بكائه) قال في النهر وفي الصحاح البكاء ويقتصر فاذا مدت أردت الصوت الذي مع البكاء وإذا قصر أردت الدموع وخروجها (قوله فهو أن يقول آه) قال في النهر لأنين هو صوت المتوجع كذا في العناية وخصه العيني بالحاصل من قوله آه وقيل هو قول آه اه ٤ وهو يقتصر الهمزة مفتوحة كما في شرح المنية للشيخ إبراهيم الحلبي ومثله في الشربلالية

عن تاج الشريعة وزاد أنه توجع الجهم وهو على وزن دع اه وهذا هو المفهوم من كلام العناية حيث جعله حرفين في أثناء تفسير المتن (قوله ثلاث عشرة) أقول كان نسخة الرملی ثلاثة عشر فاعترض بان الصواب ثلاث عشرة (قوله فتسمية آه أيننا واه تاوها اصطلاح) قال في النهر أنت خبير بان هذا انما يتأق على ما مر من انه لفظ آه اما على انه صوت المتوجع فان

والانين والتاوه وارتفاع بكائه من وجع أو مصيبة لا من ذكر جنة أو نار

الفرق بين اه أقول وكذلك الفرق بين على ما مر من انه لفظ آه لأن ما هنا ممد ودوما مر مقصور كما عده مما نقلناه عن شرح المنية والشربلالية (قوله وحروف الزوائد مجموعة الخ) قال في النهر قال الشيخ شعبان في تصحيح ألفية ابن معطي انها جمعت عشرين جمعا

فانه نقل انها تقصد اتفاقا كما قدمناه (قوله والانين والتاوه وارتفاع بكائه من وجع أو مصيبة لا من ذكر جنة أو نار) أي يفسدها اما الانين فهمه أن يقول آه كما في الكافي والتاوه هو أن يقول آوه ويقال آوه الرجل تاوها وتاوه اذا قال آوه وقال في المغرب وهي كلمة توجع ورجل آواه كثير التاوه وذكر العلامة الحلبي في شرح المنية ان فيها ثلاث عشرة لفظا للهمزة مفتوحة في سائر هاءم قد تمد وقد لا تمد مع تشديد الواو المفتوحة وسكون الهاء فهاتان لغتان ولا تمد مع تشديد الواو والمكسورة وسكون الهاء وكسرها فهاتان آخران ومع سكون الواو وكسر الهاء فهذه خامسة ومع تشديد الواو مفتوحة ومكسورة بلا هاء فهاتان سادسة وسابعة وعلى مثال أو العاطفة فهذه ثامنة وتمتلكن بليها هاء ساكنة ومكسورة بلا واو فهاتان تاسعة وعاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة أو ياء ممد الهمزة وعدمه وفتح الواو والمشدودة بليها ياء مشددة ثم ألف ثم هاء ساكنة والثالثة عشرة أو واء ممد الهمزة وضم الواو والاولى وسكون الثانية بعدها هاء ساكنة وحينئذ فتسمى آه أيننا واه تاوها اصطلاح اه يعني لا للغة لان من لغات التاوه آه وهي العاشرة واما ارتفاع البكاء فهو أن يحصل به حروف وقوله من وجع أو مصيبة قسدها للثلاثة وقوله لا من ذكر جنة أو نار عائد الى الكل أيضا فالحاصل انها ان كانت من ذكر الجنة أو النار فهو دال على زيادة الخشوع ولو صرح بهما فقال اللهم اني أسالك الجنة وأعوذ بك من النار لم تقصد صلاته وان كان من وجع أو مصيبة فهو دال على اظهارهما فكانه قال اني مصاب والدلالة تعمل عمل الصريح اذ لم يكن هناك صريح يخالفها وهذا كله عنده ما وعن أبي يوسف ان قوله آه لا يفسد في الحالين وأوه يفسد وقيل الاصل عنده ان الكلمة اذا شتمت على حرفين وهما زائدان أو أحدهما لا تفسد وان كانتا أصليتين تفسد وحروف الزوائد مجموعة في قولنا * أمان ونسهيل * ونعني بازوائد ان الكلمة لو زيد فيها حرف لكان من هذه الحروف لأن هذه الحروف زوائد أين ما وقعت قال في الهداية وقول أبي يوسف لا يقوى لأن كلام الناس في متفاهمهم أي أهل العرف يتبع وجود حروف الهجاء وافهام المعنى ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد اه وتعبه الشارحون بان أبا يوسف انما يجعل حروف الزوائد كان لم تكن اذا قلت لا اذا كثرت وأجاب عنه في فتح القدير بانه أراد بالجمع الانين فصاعدا وجعل في الظهيرة محل الخلاف فيما اذا أمكن الامتناع عنه اما لا يمكن الامتناع عنه فلا يفسد عند الكل كما رخص اذ لم يملك نفسه من الانين والتاوه لانه حينئذ كالعطاس والحشا اذا حصل بهما حروف قيد بالانين ونحوه فانه لو استعطف كلبا أو هرة أو ساق حمار لم تفسد صلاته لانه صوت لا هجاء له وقيد بارتفاع بكائه لانه لو خرج دمه من غير صوت لا تفسد صلاته بخلاف في كل حال كذا في شرح الجامع الصغير لقا ضيخان والتأنيف كالانين كاف وتقف ثم أف اسم فعل لا تتجبر وقيل لتضخرت وسواء أراد به تنقية موضع مجوده أو اراد به التأنيف فان الصلاة تفسد عندهما مطلقا وقال أبو يوسف بعدمه لكن في المجتبى الصحيح ان خلافه انما هو في المنخفض وفي المشدد تفسد عندهم ويعارضه ما في الخلاصة ان الاصل عنده ان في الحرفين لا تفسد صلاته وفي أربعة أحرف تفسد وفي ثلاثة أحرف

وسردها لكن بعضها مؤاخذ فيه ولم يجمعها أحد أربع مرات الا ابن مالك في شرح الكافية حيث قال هناه وتسليم اختلف تاليوم انسه * نهاية مسئول أمان ونسهيل * قال وفيه نظر لان ثلاثا في من بنات الباء واذ رسم بها تكرر معنى وضع لفظ الهاء وليس بجيد والصواب ان يوثق بها على لفظ المطابقة لفظا وخطا كقول بعضهم سالتونيها أو قولي أسهل ماتنوي

(قوله ويعارضه ما في الخلاصة ان الاصل عنده) أي عند أبي يوسف وطرق في النهر • احتمال ان عنه روايتين وعليه فلا

معارضة (قوله لكن لغرض صحيح الخ) قال في الشربلالية قلت يمكن ان يكون من الغرض الصحيح التخنخ للتسبيح أو التكبير للانتقالات وهي حادثة اه (قوله لان ما للقراءة لمحق بها) لا يشمل التخنخ لاعلام انه في الصلاة (قوله وبعض مشايخنا لم يشترطوا) أي ان يكون مهجى بل الشرط كونه مسموعا وعبارة الفتح وبعضهم والتخنخ بلا عذر وجواب عاطس يبرجك الله

لا يشترط الحروف في الافساد بعد كونه مسموعا وعلى هذا لو نقرأ طائرا أو دعاء بما هو مسموع اه فقلوه حتى قيل اذا قال في صلاته ما يساق به المحار لا تفسد الخ تقربيع على الاول ان كانت لا في قوله لا تفسد نامة في أصل جميع نسخ الظهيرية والا فهو تقربيع على الثاني كما هو المتبادر والذي رأيته فيما عندي من نسخة الظهيرية ثبوته فتأمل (قوله أي لم يجبه) ظاهره ان الضمير المنصوب في قوله لانه لم

اختلف المشايخ فيها والاصح انها لا تفسد اه وبما فيها اندفع ما عترض به الشارحون على الهداية في قوله ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد كما لا يخفى وفي الحائصة ولولد غشه عقرب أو أصابه وجع فقال بسم الله قال الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل تفسد صلاته ويكون بمنزلة الانين وهكذا روى عن أبي خنيفة وقيل لا تفسد لانه ليس من كلام الناس وفي النصاب وعليه الفتوى وجزم به في الظهيرية وكذلك قال يارب كما في الذخيرة وفي الظهيرية ولو وسوسه الشيطان فقال لا حول ولا قوة الا بالله ان كان ذلك لا مالا آخره لا تفسد وان كان لا مالا الدنيا تفسد خلافا لابي يوسف ولو عوذ نفسه بشئ من القرآن للحمى ونحوها تفسد عندهم اه بخلاف التعوذ لدفع الوسوسة لا تفسد مطلقا كما في القنية (قوله والتخنخ بلا عذر) وهو ان يقول أح بالفتح والضم والعذر وصف يطرأ على المكلف يناسب التسهيل عليه فان كان التخنخ لعذر فانه لا يبطل الصلاة بالاخلاف وان حصل به حروف لانه جاء من قبل من له الحق فجعل عفوا وان كان من غير عذر ولا غرض صحيح فهو مفسد عنده ما خلا فالابي يوسف في المحرفين وان كان بغير عذر لكن لغرض صحيح كتخمين صوته للقراءة أو للاعلام انه في الصلاة أوله تدي امامه عند خطائه ففيه اختلاف فظاهر الكتاب والظهيرية اختيار الفساد لكن الصحيح عدمه لان ما للقراءة لمحق بها كما في فتح القدير وغيره فلو قال بلا عذر وغرض صحيح لكان أولى الا أن يستعمل العذر فيما هو أعم من المضطر اليه قيدنا بان يظهر له حروف لانه لو لم يظهر له حروف مهجاة فانه لا يفسد ما اتفقا لكنه مكرره وهو محمل قول من قال ان التخنخ قصدوا اختيارا مكرره لانه عتب لعرره عن الفائدة وقيد بالتخنخ لانه لو تناب فصل منه صوت أو عطس فصل منه صوت مع الحروف لا تفسد صلاته كذا في الظهيرية ثم قال التخنخ في الصلاة ان لم يكن مسموعا لا تفسد وان كان مسموعا يفسد ظن بعض مشايخنا ان المسموع ما يكون مهجى نحو أوح ونف وغير المسموع ما لا يكون مهجى الى هذا مال شمس الائمة المحلواني وبعض مشايخنا لم يشترطوا واليه مال الشيخ الامام خواهر زاده حتى قيل اذا قال في صلاته ما يساق به المحار لا تفسد اذا لم يحصل به الحروف اه واختار الاول صاحب الخلاصة وذكر انه اذا لم يفسد فهو مكرره (قوله وجواب عاطس يبرجك الله) أي يفسدها لانه من كلام الناس ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لقائله وهو معاوية بن الحكم ان صلاتها هذه لا يصح فيها شئ من كلام الناس فجعل التشميت منه قيد يكون جوابا لانه لو قال العاطس لنفسه يبرجك الله يا نفسي لا تفسد لانها لم يكن خطايا الغيرة لم يعتزم من كلام الناس كما اذا قال يبرجني الله وقيد بقوله يبرجك الله لانه لو قال العاطس أو السامع الحمد لله لا تفسد لانه لم يتعارف جوابا وان قصده وفيه اختلاف المشايخ ومحله عند ارادة الجواب اما اذا لم يرد بل قاله رجاء الثواب لا تفسد بالاتفاق كذا في غاية البيان ومحله أيضا عند عدم ارادة التفهيم فلو اراده تفسد صلاة السامع القائل الحمد لله لانه تعلم للغير من غير حاجة كما في منية المصلي وشرحها وأشار المصنف بالجواب الى أن المصلي لو عطس فقال له رجل يبرجك الله فقال العاطس آمين تفسد صلاته ولهذا قال في الظهيرية رجلان يصليان فعطس أحدهما فقال رجل خارج الصلاة يبرجك الله فقالا جميعا آمين تفسد صلاة العاطس ولا تفسد صلاة الآخر لانه لم يدع له اه أي لم يجبه ويشكل عليه ما في الذخيرة اذا أمن المصلي لدعاء رجل ليس في الصلاة تفسد صلاته اه وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس وليس ببعيد كما

يدع له عائدا الى المصلي الآخر ولا يظهر انه عائدا الى الرجل الخارج أي لان القائل يبرجك الله انما دعاه بذلك للعاطس لا للمصلي الآخر فكان قول العاطس آمين جوابا للداعي له بخلاف المصلي الآخر فلم يكن تامنه جوابا لانه تامل (قوله وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس) قال في النهر لان سلم ان الثاني تامن لدعائه لا لقطعاه بالاول والى هذا يشير التعليل اه أي التعليل

بأنه لم يحبه فانه يفيدان الاجابة حصلت بتامين العاطس فلم يكن الثاني تأمينا لدعائه وكلام الذخيرة فيه فليتامل وفي شرح نظم
الكثير للعلامة المقدسي ان ما في الذخيرة محمول على ما اذا دعاه ليكون جوابا أما اذا دعا غيره فلا يظهر كونه جوابا فلا تنفسد اه
وهو اولى مما في النهر والحاصل ان التامين في نفسه غير مفسد وانما يفسد اذا كان جوابا وهو كذلك في مسئلة الذخيرة بناء على ان
المراد الدعاء للمصلي بخلاف ما في ٦ الظهيرية لان الجواب انما يكون من المدعوله وهو العاطس فقط فتامينه مفسد بخلاف

تامين الآخر ويوضح
هذا ما في الشربة لالية
عن قاضيان لوعطس
المصلي فقال له رجل
برجك الله فقال المصلي
آمين فسدت صلاته لانه
أجاب ولو قال من يجنبه
معه أيضا آمين لا تنفسد
صلاته لان تأمينه ليس
بجواب اه والمراد بمن
يجنبه أى من المصلين
يدل قوله لا تنفسد
صلاته لكن سيأتي بعد
نحو ورقة عن المبتدئ في
لوسم المصلي من مصل
وفتحه على غير امامه

لا يخفى وأشار الى أن المصلي اذا سمع الاذان فقال مثل ما يقول المؤذن ان أراد جوابه تفسد والا فلا
وان لم تكن له نية تفسد لان الظاهر انه أراد به الاجابة وكذلك اذا سمع اسم النبي صلى الله عليه وسلم
فصلى عليه فهذا اجابة تفسد وان صلى عليه ولم يسمع اسمه لا تفسد ولو قال ليبيك سيدي حين قرأ
بأيها الذين آمنوا فقيه قولان والاحسن ان لا يفعل كذا في المحيط وفي الذخيرة معز بالي نواذر بشر
عن أبي يوسف انه اذا عطس الرجل في الصلاة جدد الله فان كان وحده فان شاء أسره وحرك لسانه
وان شاء أعلن وان كان خلف امام أسره وحرك لسانه ثم رجع أبو يوسف وقال لا يحرك لسانه
مطلقا اه وهو متعين ولهذا قال في الخلاصة وينبغي ان يقول في نفسه والاحسن هو السكوت وفي
القنية مسجد كبير يجهر المؤذن فيه بالتكبيرات فدخل فيه رجل نادى المؤذن ان يجهر بالتكبير
فرجع الامام للحال وجهر المؤذن بالتكبير فان قصد جوابه فسدت صلاته وكذا لو قال عند ختم الامام
قراءته صدق الله وصدق الرسول وكذا اذا ذكر في تشهده الشهادتين عند ذكر المؤذن الشهادتين
تفسدان قصد الاجابة اه (قوله وفتح على غير امامه) أى يفسدها لانه تعليم وتعلم لغير حاجة
فيحده لانه لو فتح على امامه فلا فساد لانه يتعلق به اصلاح صلاته اما ان كان الامام لم يقرأ الفرض
فظاهر واما ان كان قرأ فقيه اختلاف والصحيح عدم الفساد لانه لو لم يفتح ربما يجرى على لسانه
ما يكون مفسدا فكان فيه اصلاح صلاته ولا طلاق ما روى عن علي رضي الله عنه اذا استطعمكم
الامام فاطعموه واستطعامه سكوته ولهذا الوفتح على امامه بعدما انتقل الى آية أخرى لا تفسد صلاته
وهو قول عامة المشايخ لا طلاق المرخص وفي المحيط ما يفسد المذهب فان فيه ذكر في الاصل
والجامع الصغير انه اذا فتح على امامه يجوز مطلقا ان يفتح وان كان تعليميا ولكن التعليم ليس بعمل
كثير وانه تلاوة حقيقة فلا يكون مفسدا وان لم يكن محتاجا اليه وصح في الظهيرية انه لا تفسد
صلاة الفاتح على كل حال وتفسد صلاة الامام اذا أخذ من الفاتح بعدما انتقل الى آية أخرى وصح
المصنف في الكافي انه لا تفسد صلاة الامام أيضا فصار المحاصل ان الصحيح من المذهب ان الفتح على
امامه لا يوجب فساد صلاة أحد لا الفاتح ولا الآخر مطلقا في كل حال ثم قيل ينوي الفاتح بالفتح على
امامه التسلاوة والصحيح انه ينوي الفتح دون القراءة لان قراءة المقتدى منهى عنها والفتح على امامه
غير منهى عنه قالوا يكره للمقتدى ان يفتح على امامه من ساعته وكذا يكره للامام ان يلجئهم اليه بان
يقف ساكنا بعد المحصر أو يكره الا بقرآن لا يركع اذا جاءه أو انه أو ينتقل الى آية أخرى لم يلزم من وصلها
ما يفسد الصلاة أو ينتقل الى سورة أخرى كما في المحيط واختلفت الرواية في وقت أو ان الركوع في
بعضها اعتبر أو انه المستحب وفي بعضها اعتبر فرض القراءة يعني اذا قرأ مقدار ما تجوز به الصلاة
ركع كذا في السراج الوهاج وأراد من الفتح على غير امامه تلقينه على قصد التعليم اما ان قصد قراءة
القرآن فلا تفسد عند الكل كذا في الخلاصة وغيرها وأطلق في الفتح المذكور فشمع ما اذا تكرر

آخر ولا الضالين فقال
آمين لا تفسد وقيل
تفسد وعليه المتأخرون
فليتامل (قوله وأشار
الى ان المصلي اذا سمع
الاذان الخ) أدخل في
النهر هذه الفروع تحت
قوله والجواب بلا الله
لا الله قال وما سلكاه
أولى (قوله لانه تعليم
وتعلم لغير حاجة) لان
المستفتح كانه يقول اذا

انتهيت الى هذا فبعده ما ذا والذي فتح عليه كانه يقول اذا انتهيت الى هذا فبعده هذا فيكون من كلام الناس منه
كذا في السراج (قوله ففي بعضها اعتبر أو انه المستحب) قال في فتح القدير وهذا هو الظاهر من جهة الدليل الا ترى الى ما ذكرناه
صلى الله تعالى عليه وسلم قال لا يبي هلا فتحت على مع انها كانت سورة المؤمنين بعد الفاتحة (قوله وأطلق في الفتح المذكور)
أى أطلق المصنف في الفتح المفسد وهو ما يكون على غير امامه

(قوله وفي القنية ارجع على الامام الى قوله وتذكر) أقول يحتمل أن يكون المراد انه تذكر بسبب الفتح وان يكون تذكر بنفسه ولكنه صادف تذكره وفتح من ليس في صلاته في وقت واحد والظاهر الاول لانه لو كان تذكره من نفسه لا يظهر فرق بين أخذه في التلاوة قبل تمام الفتح أو بعده ولا يظهر وجه الفساد لان الفساد ليس بمجرد الفتح وإنما هو بالاخذ بسبب الفتح وإذا كان تذكره من نفسه لم يوجد الاخذ بسبب الفتح وكون الظاهر انه أخذ بالفتح فيضاف اليه ٧ لا عبرة له مع ما في نفس الامر لان

ذلك من الديانات لامن الامور ارجعة الى القضاء حتى يعتبر الظاهر وبديل عليه ما مر من انه لو فتح على غير امامه قاصدا للقراءة لا التعليم لا تفسد عند الكل ومن انه لو سمع الاذان فقال مثل ما يقول المؤذن تفسد ان أراد الجواب والا فلا ونحو ذلك

والجواب بلا اله الا الله

مما اعتبر فيه ما في نفس الامر لا الظاهر المتبادر هذا ما ظهر لي فليتامل (قوله وهي مؤيدة لما قلناه وارادة على أبي يوسف) أقول الظاهر ان الفساد بها عند أبي يوسف لا للتغير بسريته بل لما فيه من الخطاب بخلاف ما قصد به الجواب وليس فيه خطاب والحاصل انه فرق بين قصد الجواب وقصد الخطاب بما فيه أداة تداء أو أداة خطاب لان قصد الخطاب بما فيه ذلك من كلام الناس فليس ذكرا

منه أو كان مرة واحدة وهو الاصح لانه لما اعتبر كلا ما جعل نفسه قاطعا من غير فصل بين القليل والكثير كما في الجمع الصغير وفصل في البدائع بانه ان فتح بعد استفتاح فصلاته تفسد بمرة واحدة وان كان من غير استفتاح فلا تفسد بمرة واحدة وإنما تفسد بالتكرار اه وهو خلاف المذهب كما سمعت وشمل ما اذا كان المفتوح عليه مصليا أولا وأشار المصنف الى انه لو أخذ المصلي غير الامام بفتح من فتح عليه فان صلاته تفسد كما في الخلاصة ثم اعلم ان هذا كله على قول أبي حنيفة ومحمد وأما على قول أبي يوسف فلا تفسد صلاة الفاتح مطلقا لانه قرآن فلا يتغير بقصد القارئ عنده وفي القنية ارجع على الامام ففتح عليه من ليس في صلاته وتذكر فاذا أخذ في التلاوة قبل تمام الفتح لم تفسد والا فتفسد لان تذكره يضاف الى الفتح وفتح المراهق كالبالغ ولو سمعه المؤتمن من ليس في الصلاة ففتح عليه امامه يجب ان تبطل صلاة الكل لان التلقين من خارج اه (قوله والجواب بلا اله الا الله) أي يفسد ها عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يكون مفسدا لانه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته ولهما انه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو محتمل فجمع الجوابا كتشبيات العاطس وليس مقصود المصنف خصوص الجواب بهذه الكلمة بل كل كلمة هي ذكر أو قرآن قصد بها الجواب فهي على الخلاف كما اذا أخبر بخبر يسره فقال الحمد لله أو بامر عجيب فقال سبحان الله ثم نص المشايخ على أشياء موجبة لفساد باتفاقهم وهو ما لو كان بين يدي المصلي كتاب موضوع وعنده رجل اسمه يحيى فقال يا يحيى خذ الكتاب بقوة أو رجل اسمه موسى ويده عصا فقال له وماتلك بيمينك يا موسى أو كان في السفينة وابنه خارجها فقال يا بني اركب معنا أو طرق عليه الباب أو نودي من خارجه فقال ومن دخله كان آمنا وأراد به هذه الالفاظ الخطاب لانه لا يشكل على أحد انه متكلم لا قارئ وهي مؤيدة لما قلناه وارادة على أبي يوسف ومما أورده على أبي يوسف الفتح على غير امامه وانه مفسد عنده وهو قرآن كذا في فتح القدير وأجاب عنه في غاية البيان بان الفساد عنده فيه لامر آخر وهو التعليم والامراد مدفوع من أصله لان أبي يوسف لا يقول بالفساد بالفتح على غير امامه كما ذكره الزيلعي وغيره ثم اختلف المشايخ فيما اذا أخبر بخبر يسره فاسترجع لذلك بان قال ان الله وانا اليه راجعون فريدل بذلك الجواب وصح في الهداية والكافي الفساد عندهما خلا ولا ييوسف وقال بعض المشايخ انه مفسد اتفاقا ونسبه في غاية البيان الى عامة المشايخ وقال واضحان انه الظاهر ولعل الفرق على قوله ان الاسترجاع لاظهار المصيبة وما سرعت الصلاة لاجله والتحميد لاظهار الشكر والصلاة شرعت لاجله وحكم لا حول ولا قوة الا بالله كالاسترجاع كما هو في منية المصلي وقدمنا انه لو قالها الدفع الوسوسة الامر الدنيا تفسد ولا امر الاخرة لا تفسد ثم أطلق المصنف الجواب بلا اله الا الله وقيد في الكافي بصورة بان قيل بين يديه أمع الله اله آخر فقال لا اله الا الله والظاهر عدم التقييد بهذه الصورة لما في فتاوى قاضيان انه لو أخبر بخبر يسره وله فقال لا اله الا الله وأالله أكبر وأراد الجواب فسدت ومما

بصيغته وان افقه في اللفظ بخلاف ما قصد به الجواب ومنه ما لو استأذنه رجل من خارج الباب ليدخل عليه فقال ومن دخله كان آمنا فانه بمنزلة خطابه بقوله ادخل والظاهر ان أبا حنيفة ومحمد ايقولان ان هذه الخطابات القرآنية لا تصير خطابا بالحاضر الخصوص الا بالنية والنية لا تغير الصيغة الاصلية عندهما (قوله ولعل الفرق على قوله الخ) لا يخفى ان فيه اعتبارا العزيمة وقد مر ان أبي يوسف لا يغير الصيغة بها تامل

(قوله وقيد بالجواب لانه الخ) لا يخفى ان الافساد ليس منوطا بان يقصد بالكلام الجواب فقط ليكون من كلام الناس بل مناطه كافي الفتح كونه لفظا أفديه معنى ليس من أعمال الصلاة اه ولذا قدمت بقوله يا يحيى خذ الكتاب وما تلك بيمنك يا موسى وباني اركب معنا عند قصد الخطاب كما مر ٨ وبفتح على غير امامته ونحو ذلك مما ليس فيه جواب فليس ذكر المصنف الجواب بقيد

احترازي بناء على ما قدمه المؤلف من انه ليس المراد خصوص قوله لاله الا الله بل كل ذكر نعم لو أريد خصوص هذه الكلمة صح كونه احترازيا عما اذا قصد به الاعلام وانما لا يفسد الحديث الا في كافي الفتح (قوله ثم رأيت في المجتبي قال الخ) قال في النهر أقول الظاهر ان هذا الاختلاف له التفات الى آخره وان لو عاد بعد ما كان الى القيام أقرب

والسلام ورده

ففي فساد صلاته خلاف وعلى عدمه فهو مفيد اه أى وعلى القول بعدم الفساد فالتمسيع مفيد وسيأتي في السهو وتصحيح المؤلف القول بعدم الفساد وانه الحق في محله هنامبني على خلاف ما سيققه لكن قد يقال ان دعوى افادته على القول بعدم الفساد ممنوعة لانه على القولين ممنوع عن العود لان

الحق بالجواب ما في المجتبي لو سيج أو هل يلزم راعن فعل أو امر به فسدت عندهما وقيد بالجواب لانه لو أراد به اعلامه انه في الصلاة كما اذا استأذن على المصلي انسان فسيح وأراد به اعلامه انه في الصلاة لم يقطع صلاته وكذا لو عرض للإمام شيء فسيح المأموم لا بأس به لان المقصود به اصلاح الصلاة فسقط حكم الكلام عند الحاجة الى الاصلاح ولا يسيح للإمام اذا قام الى الآخرين لانه لا يجوز له الرجوع اذا كان الى القيام أقرب فلم يكن التسبيح مفسدا كذا في البدائع وينبغي فساد الصلاة لانه لان القياس فسادها به عند قصد الاعلام وانما ترك الحديث الصحيح من نأيه شيء في صلاته فليسج فللمحاجة لم يعمل بالقياس فعند عدمها يبقى الامر على أصل القياس ثم رأيت في المجتبي قال ولو قام الى الثالثة في الظهر قبل أن يقع فقال المقتدى سبحان الله قيل لا تفسد وعن السكرخي تفسد عندهما اه وقد قدمنا حكم ما اذا أجاب المؤذن أو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم ولولعن الشيطان في الصلاة عند قراءة ذكره لا تفسد وفي الحائنة والظهيرية ولو قرأ الامام آية الترتيب أو الترتيب فقال المقتدى صدق الله وبلغت رسله فقد أساء ولا تفسد صلاته اه وهو مشكل لانه جواب لامامه ولهذا قال في المبني بالمحكمة ولو سمع المصلي من مصل آخر ولا الضالين فقال آمين لا تفسد وقيل تفسد وعليه المتأخرون وكذا بقوله عند ختم الامام قراءته صدق الله وصدق الرسول اه وفي المجتبي ولولي الحاج تفسد صلاته ولو قال المصلي في أيام التشريق الله أكبر لا تفسد ولو أذن في الصلاة وأراد به الاذان فسدت صلاته وقال أبو يوسف لا تفسد حتى يقول حي على الصلاة حي على الفلاح ولو جرى على لسانه نعم ان كان هذا الرجل يعتاد في كلامه نعم تفسد صلاته وان لم يكن عادة له لا تفسد لان هذه الكلمة في القرآن فتجعل منه ثم اعلم انه وقع في المجتبي وقيل لا تفسد في قولهم أى لا تفسد الصلاة بشيء من الاذكار المتقدمة اذا قصد بها الجواب في قول أبي حنيفة وصاحبيه ولا يخفى انه خلاف المشهور المنقول متونا وشروحا وفتاوى لكن ذكر في الفتاوى الظهيرية في بعض المواضع انه لو أجاب بالقول بان يخبر بخبر يسره فقال الحمد لله رب العالمين أو بخبر يسره فقال انا لله وانا اليه راجعون تفسد صلاته والاصح انه لا تفسد صلاته اه وهو تصحيح مخالف للمشهور (قوله والسلام ورده) لانه من كلام الناس أطلقه فشمى العمد والسهو كما صرح به في الخلاصة وشمى ما اذا قال السلام فقط من غير ان يقول عليكم كافي الخلاصة أيضا وفي الهداية ما يخالفه فانه قال بخلاف السلام ساهيا لانه من الاذكار فيعتبر ذكره في حالة النسيان وكلاما في حالة التعمد فيه من كاف الخطاب اه وتبعه الشارحون وهكذا قيد صدر الشريعة السلام بالعمد ولم يقيد الرد به قال الشمني لان رد السلام مفسد عمدا كان أو سهوا والآن رد السلام ليس من الاذكار بل هو كلام وخطاب والكلام مفسد مطلقا اه وهكذا قيد السلام بالعمد في الجمع ولم أر من وفق بين العبارات وقد ظهر لي ان المراد بالسلام المفسد مطلقا ان يكون لخطاب حاضر فهذا لا فرق فيه بين العمد والنسيان أى نسيان كونه في الصلاة وان المراد بالسلام المفسد حالة العمد فقط ان لا يكون لخطاب

من يقول بعدم الفساد لا يقول الاولى أن يعود ليكون مفيدا كيف وفيه رفض الفرض لانه جنسه بعد التماس حاضر به تدبر (قوله وهو مشكل لانه جواب لامامه) قال بعض الفضلاء هذا يخرج على ما قيل من انه اذا قال العاطس أو السامع الحمد لله لا تفسد وان عني الجواب فلا معنى لاستشكاله اه تأمل (قوله وقد ظهر لي ان المراد بالسلام الخ) يؤيده عطف المصنف الرد على السلام فانه قرينة على ان المراد به سلام التحية وهذا لا فرق فيه بين العمد والنسيان فلذا أطلقه

(قوله ثم بعد ذلك رأيت التصريح به في البدائع الخ) ومثل ما في البدائع ما في شرح العلامة المقدسي عن الزاد حيث قال وفي الهارونيات لو سلم قائما على ظن أنه أتى ثم علم أنه لم يتم تفسداً له سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاة الجنازة ولو سلم على إنسان ساهيا فقال السلام ثم علم فسكت تفسد اه وفي النهر ثم رأيت في زاد الفقير للعلامة ابن الهمام كلاما حسنا قال الكلام مفسد إلا السلام ساهيا وليس معناه السلام على إنسان إذ صرحوا بأنه إذا سلم على إنسان ساهيا فقال السلام ثم علم فسكت تفسد صلاته بل المراد السلام للخروج من الصلاة ساهيا قبل اتمامها ومعنى المسئلة أن يظن أنه أكل أما إذا سلم ه في الرابعة مثلا ساهيا بعد ركعتين

على ظن أنها تركت ويحتمل ونحو ذلك تفسد صلاته فلحفظ هذا اه (قوله لأنه سلم في غير محله) تعليل للفساد لا نقوله وقيل يبنى كما توهمه العبارة على أن قوله وقيل يبنى ليس موجودا فيما رآته في القنية (قوله على المحتاج) كذا هو في القنية وانظر ما معناه وفي بعض نسخ البحر على المعتاد وفي بعضها على المختار (قوله وكان هذا القائل) وهو العبر عنه ببعض من ليس من أهل المذهب فهم من نفي الرد بالاشارة الفساد أي فهم من قولهم ولا يرد بالاشارة ان المراد أنها تفسد على تقدير الرد بها كان الحكم كذلك في الرد بالنطق فقوله من نفي الرد مصدر مجرور بمن مضاف الى مفعوله وقوله بالاشارة متعلق بآرد وقوله الفساد بالنصب مفعول فهم

حاضر كما قالوا لو سلم على رأس الركعتين في الرابعة ساهيا وان صلاته لا تفسد وكذا لو سلم المسبوق مع الامام ثم بعد ذلك رأيت التصريح به في البدائع أن السلام على إنسان مبطل مطلقا وأما السلام وهو الخروج من الصلاة فإنه مفسدان كان عمدا والله الموفق وفي القنية سلم قائما على ظن أنه أتى الصلاة ثم علم أنه لم يتم فسدت وقيل يبنى لأنه سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاة الجنازة اه وهو مقيد لا إطلاقهم بما إذا كان السلام حالة القعود وفيها سلم المسبوق ساهيا ودعا بدعاء كان عاده أعاد ولو قال استغفر الله وهو عاده لا يعيد ولو قال المسبوق بعد الترويح سبحان الله الى آخره كما هو المعتاد ينبغي أن لا تفسد قرأ المسبوق الفاتحة بعد سلام الامام على الاحتجاج ناسيا فسدت اه ثم هذا كله إذا سلم أو رد بلسانه أما إذا رد السلام بيده ففي الفتاوى الظهيرية والخلاصة وغيرهما لو سلم إنسان على المصلي وأشار الى رد السلام برأسه أو بيده أو بأصبعه لا تفسد صلاته ولو طلب إنسان من أصلى شيئا فأومأ برأسه أو قيل له أجب هذا فأومأ برأسه بلا أو بنعم لا تفسد صلاته اه وفي المجموع لو رد السلام بلسانه أو بيده فسدت ومن العجب أن العلامة ابن أمير حاج الحلبي مع سعة اطلاعه قال إن بعض من ليس من أهل المذهب قد عجز الى أبي حنيفة أن الصلاة تفسد بالرد باليد وأنه لم يعرف أن أحدا من أهل المذهب نقل الفساد في رد السلام باليد وانما يذكر عدم الفساد من غير حكاية خلاف في المذهب فيه بل وصرح بكلام الطحاوي في شرح الآثار يفيد أن عدم الفساد قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وكان هذا القائل فهم من نفي الرد بالاشارة الفساد على تقديره كما هو كذلك في الرد بالنطق لكن الثابت ما ذكرنا اه فان صاحب المجموع من أهل المذهب المتأخرين والحق ما ذكره العلامة الحلبي أن الفساد ليس بثابت في المذهب وانما استنبطه بعض المشايخ في فرع نقله من الظهيرية والخلاصة وغيرهما أنه لو صافح المصلي إنسان بنية السلام فسدت صلاته ونقل الزاهد ي بعد نقله عن حسام الأئمة المودني أنه قال فعلى هذا تفسد أيضا إذا رد بالاشارة لأنه كالتسليم باليد وكذا ذكره البقال وقال عند أبي يوسف لا تفسد اه ويدل لعدم كونه مفسدا ما ثبت في سنن أبي داود وصححه الترمذي عن ابن عمر قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى قباء فصلى فيه قال فجاءته الأنصار فسلموا عليه وهو يصلي فقلت لبلال كيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يرد السلام عليهم حين كانوا يسلمون عليه وهو يصلي قال يقول هكذا وبسط كفه وبسط جعفر بن عون كفه وجعل بطنه أسفل وجعل ظهره الى فوق وما عن صهيب مررت برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فسلمت عليه فرد على إشارة ولا أعلمه قال الإشارة بأصبعه رواه أبو داود والترمذي وحسنه فان قلت أنها تقتضي عدم الكراهة وقد صرحوا بكافي منية المصلي وغيرها بكراهة السلام على المصلي ورده بالاشارة

(٢ - بحر ثاني) (قوله فان صاحب المجموع) تعليل لقوله ومن العجب الخ وقوله والحق حاصله اقرار العلامة الحلبي على أن الفساد ليس بثابت في المذهب بعد انتقاد قوله وأنه لم يعرف أن أحدا من أهل المذهب نقل الفساد بان صاحب المجموع نقله وهو من أهل المذهب وهذا منشا العجب (قوله فان قلت أنها تقتضي عدم الكراهة) ذكر الشارح الزيلعي ما يمنع ذلك فانه قال ولا يرد بالاشارة لأنه عليه السلام لم يرد بالاشارة على ابن مسعود ولا على جابر وما روى من قول صهيب سلمت على النبي عليه السلام وهو يصلي فرد على بالاشارة بحتمل أنه كان نهياله عن السلام أو كان في حالة التشهد وهو يشير فظنه ردا اه وفي شرح العلامة المقدسي

بعد ذكره لمحصل ما في شرح النية أقول وما ذكره الشارح رحمه الله تعالى يرد هذا لأن الرد مشترك برأيه عدم القبول ولعله المراد من فعله صلى الله تعالى عليه وسلم فكانه يرد عليهم سلامهم ويعلمهم أنه في الصلاة ويرأيه المكافأة على السلام الذي هو حق على المسلم لا أخيه وليس هذا جبراً في هذا المقام وبهذا التوفيق يستغنى عن التطويل والتعسف وجعله مكرهاً تنزيهاً لوقوعه من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اهـ ١٠ وظاهر كلامه الميل إلى القول بالفساد ولكن لا يخفى أنه إذا قيل سلمت عليه فرد على سلامي

انما يستعمل الرد فيه بمعنى جواب التحية بقريضة المقام والاستعمال ولو كان بمعنى عدم القبول والنهي عن السلام كان الواجب أن يقال فلم يجب سلامي أو لم يقبل أو نهاني ونحو واقتراح العصر أو التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر

ذلك مما لا يؤهم خلاف المراد وجل الأدلة على المتبادر منها أولى وغيره تعسف لا يصار إليه إلا بملجئ (قوله ويرد عليه ان الرد بالاشارة كلام معنى) قال في النهر فالأولى أن يعطل الفساد بالمصاحفة بأنه عمل كثير بخلاف الرد باليد اهـ وهو ظاهر كلام الشيخ إبراهيم الحلي في شرح النية (قوله لم

أجاب العلامة الحلي بأنها كراهة تنزيهية وفعله عليه السلام لها انما كان تعليمياً للجواز فلا يوصف بالسكرامة وقد أظالم رحمه الله الكلام هنا طالة حسنة كما هو دأبه وحينئذ فيحتاج إلى الفرق بين المصاحفة والرد باليد وقد علل الولا الحلي لفسادها بالمصاحفة بأنها سلام وهو مفسد وعلل الزيلعي بأنها كلام بمعنى ويرد عليه ان الرد بالاشارة كلام معنى والظاهر استواء حكمهما وهو عدم الفساد للأحاديث الواردة في ذلك ثم اعلم انه يكره السلام على المصلي والقارئ والمجالس للقضاء أو البحث في الفقه أو التحلي ولو سلم عليهم لا يجب عليهم الرد لانه في غير محله كذا ذكر الشارح وصرح في فتح القدير من باب الاذان ان السلام على المتعوط حرام ولا يخفى ما فيه اذا الدليل ليس بقطعي والله سبحانه أعلم (قوله واقتراح العصر أو التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر) أي يفسدها انتقاله من صلاة إلى أخرى مغايرة للأولى فقوله بعد ركعة الظهر ظرف للاقتراح وصورتها صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر أو التطوع بتكبيره فقد أفسد الظهر وتفسير المسئلة ان لا يكون صاحب ترتيب بان يطل عنه بضيق الوقت أو بكثرة الفوائت فان كان صاحب ترتيب فالتنقل إلى العصر متطوع عند أبي حنيفة وأبي يوسف لانه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الأصل عندهما وان انتقل إلى عصر سابق على الظهر فقد انتقض وصف الفرضية قبل الدخول في العصر لترتيب وانما انتقل عن تطوع لا فرض كذا في الكافي وانما بطل ظهره لانه صح شرعه في غيره لانه نوى تحصيل ما ليس بمحصل فيخرج عنه ضرورة لمنافاة بينهما فخطأ الخروج عن الأولى صحة الشروع في المغايرة ولو من وجه فلذا لو كان منفرداً في فرض فكبر ينوي الاقتداء أو النفل أو الواجب أو شرع في جنازة فجي ما جرى فكبر ينويهما أو الثانية يصير مستأنفاً على الثانية فقط بخلاف ما اذا لم ينو شيئاً ولو كان مقتداً بفكبر لانه أراد يفسد ما أدى قبله ويصير مفتحاً ما أداه ثانياً وقوله لا الظهر يعني لو صلى ركعة من الظهر فكبر ينوي الاستئناف للظهر بعينها فلا يفسد ما أداه فيحتسب بتلك الركعة حتى لو لم يقعد فيما بقي القعدة الأخيرة باعتبارها فسدت الصلاة فلغت النية الثانية وتفرغ عليه ما ذكره الولا الحلي اذا صلى

اعلم انه يكره السلام الخ) قال في النهر وزيد عليه مواضع وأحسن من جمعها الشيخ صدر الدين الغزي فقال السلام مكره على من ستمع * ومن بعد ما أبدى يسن ويشرع مصل وتالذا كرو محدث * خطيب ومن بصفي الهم ويسمع مكره فقه جالس لقضائه * ومن بخنوا في الهم دعمهم لينفعوا مؤذن أيضاً ومقيم مدرس * كذا الاجنبات الفتيات تمنع ولعاب شطرنج وشبه بخلقهم * ومن هو مع أهل له يمتنع ودع كافراً ومكشوف عورة * ومن هو في حال التغوط أشنع ودع آكل الأذا كنت حائضاً * وتعلم منه انه ليس بمنع وقد زدت عليه المتفقه على أستاذه كافي القيمة والمغني ومطهر الحام والحقة فقلت كذلك أستاذ مغن مطهر * فهذا اختتام والزيادة تنفع اهـ (قوله فقد انتقض وصف الفرضية قبل الدخول في العصر) هذا انما يظهر على قول أبي يوسف أما على قول أبي حنيفة فلا لأن فساداً موقوف على قضاء العصر قبل صيرورتها ستأمل (قوله يصير مستأنفاً على الثانية فقط) أي على الصلاة الثانية أي ما نواه ثانياً في الصور الأربع لافي الأخيرة فقط كما توهمه بعضهم فاعترض بأن ما ذكره مسلم فيما اذا كبر ينوي الثانية أما اذا نواه ما يصير مستأنفاً عليهم ما تقدم ثم ما ذكره المؤلف من اخذ من الفتح ونقله عنه في النهر وفي النهاية ما يخالفه حيث قال وفي نواذر الصلاة لوصلي الرجل على جنازة فكبر تكبيرة ثم جي ما جرى فوضعت بينهما فان كبر التكبير الثانية ينوي الصلاة على الأولى أو عليها أو لانيته له فهو على الجنازة الأولى على حاله يتجها ثم يستقبل الصلاة على الثانية لانه نوى اتحاد الوجود وهو لغو وان كبر ينوي الصلاة على الثانية يصير رافضاً للأولى شارحاً في

الظهر

الثانية لانه نوى ما ليس بموجود ففقد نيته اه ونحوه في التبيين (قوله وقال الرازي الخ) ١١ قال في النهر اقول اطلاق غدم

الفساد في المحافظ انما يتبع
على العلة الثانية اما على
الاولى فلا فرق بين المحافظ
وغیره وعبارة الشارح
ولو كان يحفظ وقرأ من
غيره جل قالوا لا تقصد
لعدم الامرين وفي الفتح
ولو كان يحفظ الا انه نظر
وقرأ لا تقصد وهاتان
العبارتان لا غبار عليهما
اه وحاصله انه لا بد من
تقييد عدم الفساد في
الحافظ بان يكون من غير
جل (قوله ثم اعلم الخ)
اقول قال في الذخيرة

وقراءته من مصحف
والاكل والشرب

البرهانية قيل كتاب
التحرى قال هشام رأيت
على أبي يوسف نعلين
مخسوفين بمسامير فقلت
أترى بهذا الحديد باسا
قال لا فقلت ان سفيان
ونور بن يزيد رجعا الله
تعالى كره ذلك لان فيه
تشبها بالرهبان فقال
كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يلبس النعال
التي لها شعروا منها من
لباس الرهبان فقد أشار
الى ان صورة المشابهة
فيما يتعلق به صلاح العباد
لا يضر وقد يتعلق بهذا
النوع من الاحكام
صلاح العباد فان الارض مما لا يمكن قطع المسافة البعيدة فيها الا بهذا النوع من الاحكام اه

الظاهر ان بعضا من سلم تذكرانه ترك سجدة منها ساهيا ثم قام واستقبل الصلاة وصلى اربعاً وسلم وذهب
فسد ظهره لان نية دخوله في الظهر ثانيا ووقع لغوا فاذا صلى ركعة فقد خلط المكتوبة بالنافلة قبل
الفراغ من المكتوبة اه ومعلوم ان هذا اذا لم يتلفظ بلسانه فان قال نويت ان أصلي الى آخره فسدت
الاولى وصار مستأنفا للنوى ثانيا مطلقا لان الكلام مفسد وقيد بالصلاة لانه لو صام في رمضان
وأمسك بعد الفجر ثم نوى بعده نغلا لم يخرج عنه بنية النفل لان الفرض والنفل في الصلاة جنسان
مختلفان لا رجحان لاحدهما على الآخر في التحريم ومما في الصوم والزكاة جنس واحد كذلك في
المحيط (قوله وقرأته من مصحف) أي يفسدها عند أي خيفة وقالاهي نامة لانها عبادة انضافت الى
عبادة الا انه يكره لانه تشبه بصنيع أهل الكتاب ولا يبي خيفة وجهان أحدهما ان جل المحصف
والنظر فيه وتقليب الاوراق عمل كثير الثاني انه تلقن من المحصف فصار كما اذا تلقن من غيره وعلى
هذا الثاني لا فرق بين الموضوع والمحمول عنده وعلى الاول يفرقان وصحح المصنف في الكافي الثاني
وقال انها تفسد بكل حال تبعها ما صححه شمس الأئمة السرخسي وربما يستدل لابي خيفة كما ذكره
العلامة الحلبي بما أخرجه ابن أبي داود عن ابن عباس قال نهانا أمير المؤمنين ان نؤم الناس في المحصف
فان الاصل كون النهي يقتضي الفساد وأراد بالمحصف المكتوب فيه شيء من القرآن فان الصحيح انه لو
قرأ من المهراب فسدت كما هو مقتضى الوجه الثاني كما صرحوا به وأطاعه فشمس القليل والكثير وما اذا
لم يكن حافظا أو حافظا للقرآن وهو اطلاق الجامع الصغير وذهب بعضهم الى انه انما تفسد اذا قرأ
آية وبعضهم اذا قرأ الفاتحة وقال الرازي قول أبي خيفة محمول على من لم يحفظ القرآن ولا يمكنه أن
يقرأ الا من مصحف فاما المحافظ فلا تفسد صلواته في قولهم جميعا وتبعه على ذلك السرخسي في جامعه
الصغير على ما في النهاية وأبونصر الصفار على ما في الذخيرة معلا بان هذه القراءة مضافة الى حفظه
لا الى تلقنه من المحصف وخرم به في فتح القدير والنهاية والتبيين وهو الوجه كما لا يخفى وفي الظهيرية ثم
لم يذكر في الكتاب انه اذا لم يكن قادرا الا على القراءة من المحصف فصلى بغير قراءة هل تجوز والاصح
انها لا تجوز اه ويخالفه ما في النهاية نقل عن مبسوط شيخ الاسلام وكان الشيخ الامام أبو بكر محمد بن
الفضل يقول في التعليل لابي خيفة أجمعنا على ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرأ من المحصف ولا يمكنه
أن يقرأ على ظهر قلبه انه لو صلى بغير قراءة انه يجزئه ولو كانت القراءة من المحصف جائزة لما أبحث
الصلاة بغير قراءة ولكن الظاهر انها لا يسلمان هذه المسئلة وبه قال بعض المشايخ اه والظاهر
ان ما في الظهيرية متفرع على ان علة الفساد حله والعمل الكثير فاذا لم يحفظ شيئا على ظهر قلبه يمكنه
ان يقرأ من المحصف وهو موضوع فليس أميا لتجوز صلواته بغير قراءة وما ذكره الامام الفضلي متفرع
على الصحيح من ان علة الفساد تلقنه ولو كان موضوعا فحينئذ لا قدرة له على القراءة فكذا كان أميا وهذا
ظهر ان تصحيح الظهيرية متفرع على الضعيف وأطلق في المصلي فشمس الامام والمنفرد في الهداية
من تقييده بالامام اتفقا في كافي غاية البيان ثم اعلم ان التشبيه باهل الكتاب لا يكره في كل شيء
وانا ناكل ونشرب كما يفعلون انما المحرام هو التشبه فيما كان منموما وفيما يقصد به التشبيه
كذا ذكره قاضيان في شرح الجامع الصغير فعلى هذا لو لم يقصد التشبه لا يكره عندهما (قوله
والاكل والشرب) أي يفسد انما لان كل واحد منهما عمل كثير وليس من أعمال الصلاة ولا ضرورة
اليه وعمل قاضيان وجه كونه كثيرا بقوله لانه عمل البدو والفم والسان قال العلامة الحلبي وهو
مشكل بالنسبة الى ما لو أخذ من خارج سمسة فابتلعها أو وقع في فيه قطرة مطر فابتلعها فانهم نصوا

صلاح العباد فان الارض مما لا يمكن قطع المسافة البعيدة فيها الا بهذا النوع من الاحكام اه

(قوله لكن في البدائع
والخلاصة) استدراك
على ما قبله مفيد لدفع المنع
(قوله وفي الظهيرية لو ابتلع
دما خرج من بين أسنانه)
ظاهر الاطلاق هنا
والتفصيل فيما يأتي انه
لا فرق بين الغالب
والمغلوب لكن اذا كان
غالبيا يكون من مسائل
سبق الحديث وهو لا ينافي
عدم الفساد (قوله ولم أر
من صحيح القول الثاني)
قال الشيخ اسمعيل بعد
ذكر الدرر هذا القول
الثاني وهو اختيار الشيخ
الامام أبي بكر محمد بن
الفضل كذا في الحاشية
والخلاصة وقدمه جازما
به في المجموع واقتصر
عليه العتاي وفي عمدة
المفتي ثم قال بل ظاهر ما
في المحاوي آخر التفریع
عليه (قوله وقد يقال انه
غير صحيح الخ) قال في
النهر لا يخفى ان قيد
الحشية مراعى فمعنى ما يعمل
باليسدين كثير أى من
حيث انه يعمل بهما اه
لكن على هذا سبق مضغ
العلك غير معلوم الحكم
ولا مانع من اعتبار شئ
آخر على هذا القول يدخله
(قوله لومضغ العلک فی
صلاته فسدت الخ) أى
اذا كان المضغ كثيرا كما
في التجديد

على فساد الصلاة في كل من هذه الصور مطلقا اه أطلقه فشمّل العمد والنسيان لان حالة الصلاة
مذكرة فلا يعفى النسيان بخلاف الصوم فانه لا مذكر فيه وشمّل القليل والكثير ولهذا فسرته في
المحاوي بقدر ما يصل الى المحقق وقيدته الشارح بما يفسد الصوم وما لا يفسد الصوم لا يبطل الصلاة
اه وهو ممنوع كليا فانه لو ابتلع شيئا بين اسنانه وكان قدر المحصة لا تفسد صلاته وفي الصوم يفسد
وفرق بينهما الولو الجي وصاحب المحيط بان فساد الصلاة معلق بعمل كثير ولم يوجد بخلاف فساد
الصوم فانه معلق بوصول المغذى الى جوفه لكن في البدائع والخلاصة انه لا فرق بين فساد الصلاة
والصوم في قدر المحصة وفي الظهيرية لو ابتلع دما خرج من بين اسنانه لم تفسد صلاته اذا لم يكن ملء الفم
اه وقالوا في باب الصوم لو خرج من بين اسنانه دم ودخل حلقه وهو صائم ان كان الغلبة للدم او كانا
سواء فطره لان له حكم الخارج وان كانت الغلبة للبراق لا يضره كما في الوضوء فقد فرقوا بين الصلاة
والصوم وفي الظهيرية لو فاء أقل من ملء الفم فعاد الى جوفه وهو لا يملك امساكه لم تفسد صلاته وان
أعادها الى جوفه وهو قادر على ان يجمعه يجب ان يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد
وعند محمد تفسد وان بقي في صلاته ان كان أقل من ملء الفم لا تفسد وان كان ملء الفم تفسد صلاته
اه وفي المحيط وغيره ولو مضغ العلك كثيرا فسدت وكذا لو كان في فم أهله لجمعة فلا كراهة ان دخل في حلقه
منها شئ يسير من غير ان يلو كها لا تفسد وان كثرت ذلك فسدت وفي الخلاصة ولو أكل شيئا من الحلوة
وابتلع عينها فدخل في الصلاة فوجد حلوتها في فيه وابتلعها لا تفسد صلاته ولو دخل الفانيد أو
اسكر في فيه ولم يمضغه لكن بصلى والحلوة تصل الى جوفه تفسد صلاته اه وأشار بالا كل
والشرب الى ان كل عمل كثير فهو مفسد وانفقوا على ان الكثير مفسد والقليل لا مكان الاحتراز
عن الكثير دون القليل فان في المحي حركات من الطبع وليست من الصلاة فلوا اعتبر العمل مفسدا
مطلقا لزم المخرج في اقامه صحته وهو مدفوع بالنص ثم اختلفوا فيما بين الكثرة والقلّة على أقوال
أحدهما ما اختاره العامة كما في الخلاصة والحاشية ان كل عمل لا يشك الناظر انه ليس في الصلاة فهو
كثير وكل عمل يشك على الناظر ان عامله في الصلاة فهو قليل قال في البدائع وهذا أصح وتابعه
الشارح والولو الجي وقال في المحيط انه الاحسن وقال الصدر الشهيد انه الصواب وذكر العلامة الحلي
ان الظاهر ان مرادهم بالناظر من ليس عنده علم بشروع المصلي في الصلاة فيثبت اذا رآه على هذا
العمل ويتيقن انه ليس في الصلاة فهو عمل كثير وان شك فهو قليل نأني ان ما يقام باليدين عادة
كثير وان فعله يسد واحدة كالتميم ولبس القميص وشد السراويل والرمي عن القوس وما يقام
يسد واحدة قليل ولو فعله باليدين كنز القميص وحمل السراويل ولبس القميص ونزعها
ونزع اللجام وما أشبه ذلك كذا ذكره الشارح ولم يقيد في الخلاصة والحاشية ما يقام باليدين
بالعرف وقيد في الحاشية ما يقام يسد واحدة بما اذا لم يتكرر والمراد بالتكرار ثلاث متواليات لما في
الخلاصة وان حث ثلاثا في ركن واحد تفسد صلاته هذا اذا رفع يده في كل مرة اما اذا لم يرفع في كل
مرة فلا تفسد لانه حث واحد اه وهو تقييد غير بوب وتفصيل عجيب ينبغي حفظه لكن في
الظهيرية معزى الى الصدر الشهيد حسام الدين لو حث موضع من جسده ثلاث مرات بدفعة واحدة
تفسد صلاته اه ولم أر من صح القول الثاني في تحديد العمل وقد يقال انه غير صحيح فانه لو مضغ
العلك في صلاته فسدت صلاته كذا ذكره محمد كما في البدائع لان الناظر اليه من بعيد لا يشك انه في
غير الصلاة وليس فيه استعمال اليد رأسا فضلا عن استعمال اليدين وكذا الاكل والشرب يعمل يسد

(قوله يكون سيد واحدة) ساقى (قوله الا ان يراد بالدهن تناوله الخ) ويبقى الكلام في التسريح والجواب لتعليل صاحب الهداية له بقوله في التحنيس لانه يقوم باليدين غالباً (قوله وأما اذا ارتضع من ثديها) كذا في بعض النسخ باما الشرطية وفي بعضها وما اذا بدون همزة وعليها يتوجه قول النهر هذا وهو ظاهر وان يقال ارتضاعه من غير فعل منها انها أرضعته اه وبؤيد النسخة الاولى ان المعنى عليها وذكرا الفاء في جواب اما (قوله وأما قولهم ١٣ كافي الخاتمة والخلاصة الى قوله فشكل)

قال في الفتح بعد نقله ذلك عن الخلاصة والله تعالى أعلم بوجه الفرق وفي النهر وعلى ما في الخلاصة قد فرق بان الشهوة لما كانت في النساء أغلب كان تقيله مستلزماً لاشتغالها عادة بخلاف تقيلها اه ومثله في شرح العلامة المقدسي بزيادة وعبارته وقبح الله سبحانه وتعالى به وهو ان الشهوة غالبية على النساء فهي في حكم الموجودة منها ولهذا حرم نظير الرجل اليها عند غلبة ظنه بالشهوة أو الشك قالوا التحق الشهوة منها حكماً واذا ثبت ذلك كان كثير عمل لوقوعه بين متفاعلين واذا قبلته لم يشته لم يوجد من جانبه أصلاً وبوشرح هذا ما مر من اعتبار نزول اللين كثير عمل اه لكن ذكر الباقي في شرح انما في ما لا يحتاج معه الى هذا التكلف حيث

واحدة وهو مبطل اتفاقاً وكذا قولهم لودهن رأسه أو سرح شعره سواء كان شعر رأسه أو لحية تفسد صلاته لا يتخرج على ان العمل الكثير ما يقام باليدين لان دهن الرأس وتسريح الشعر عادة يكون بيد واحدة الا أن يراد بالدهن تناوله القارورة وصب الدهن منها بيده الاخرى وهو كذلك فان في المحيط قال ولو صب الدهن على رأسه بيد واحدة لا تفسد وتعليل الواو المحي بان تسريح الشعر يفعل باليدين ممنوع وأما قولهم ولو حلت صيدا أرضعته تفسد فهو على سائر التفاسير لكن ما في الخلاصة والخاتمة المرأة اذا أرضعت ولدها تفسد صلاتها لانها صارت مرضعة فتشمل ما اذا حمل اليها فدفعت اليه الثدي فوضعها وأما اذا ارتضع من ثديها وهي كارهة ففي الظهيرية والخلاصة والخاتمة ان مص ثلاثاً فسدت وان لم ينزل اللبن فان كان مصنة أو مصتين فان نزل لبن فسدت والا فلا وفي المنية والمحيط ان خرج اللبن فسدت والا فلا من غير تقييد بعدد صحيحه في معراج الدراية وأما قولهم لو ضرب انسانا بيد واحدة أو بسوط تفسد كما في المحيط والخلاصة والظاهرية والمنية فلا يتفرع على ما يقام باليدين بل على الصحيح لكن في الظهيرية لو ضرب دابته مرة أو مرتين لا تفسد وان ضربها ثلاثاً في ركعة واحدة تفسد قال رضي الله عنه وعندى اذا ضرب مرة واحدة وسكن ثم ضرب مرة أخرى وسكن ثم ضرب مرة أخرى لا تفسد صلاته كما قلنا في المشي اه وهذا يصلح ان يتفرع على القولين وأما اعتبارهم المرات الثلاث في الحك كما قدمناه عن الخلاصة وظاهره تفرع على قول من فسر العمل الكثير بما تذكر ثلاثاً وهو القول الثالث لا على القولين الاولين وأما قولهم لو قتل القملة مرارا ان قتل قتلا متداركاً تفسد وان كان بين القتل فرجة لا تفسد فيصالح تفرع على القولين كلها وأما قولهم لو قبل المصلي امرأته بشهوة أو بغير شهوة أو مصها بشهوة فسدت ينبغي تفرع على القولين الاصح وكذا على قول من فسر العمل الكثير بما يستغشيه المصلي وأما على اعتبار ما يفعله باليدين أو بما تذكر ثلاثاً فلا وهو مما يضعفهما كما لا يخفى وكذا لو جامعها فيما دون الفرج من غير انزال بخلاف النظر الى فرجها بشهوة فانه لا يفسد على المختار كما في الخلاصة وأما قولهم كافي الخاتمة والخلاصة لو كانت المرأة هي المصلحة درنه فقبلها فسدت بشهوة أو بغير شهوة ولو كان هو المصلي فقبلته ولم يشتهها فصلاته تامة فشكل اذ ليس من المصلي فعل في الصورتين فقطضاء عدم الفساد فيهما فان جعلنا تمكينه من الفعل بمنزلة فعله اقتضى الفساد فيهما وهو الظاهر على اعتبار ان العمل الكثير ما لو نظر اليه الناظر لتيقن انه ليس في الصلاة أو ما استغشيه المصلي لكن في شرح الزاهدي ولو قبل المصلحة لا تفسد صلاتها وقال أبو جعفر ان كان بشهوة فسدت اه وهو مخالف لما في الخلاصة والخاتمة ولتقبله وتقبلها وفي منية المصلي المشي في الصلاة اذا كان مستقبل القبلة لا يفسد اذا لم يكن متلاحقاً ولم يخرج من المسجد وفي الفضا ما لم يخرج عن الصفوف هذا كله

فان أقول عبارة الخلاصة لو كانت المرأة في الصلاة فجامعها زوجها تفسد صلاتها وان لم ينزل مني وكذا لو قبلها بشهوة أو بغير شهوة أو مصها لانه في معنى الجماع أما لو قبلت المرأة المصلي ولم يشتهها لم تفسد صلاته هذه عبارة الخلاصة فالعجب من هذا العلامة الامام ابن الهمام كيف غفل عن الفرق المذكور في هذا المقام اه قلت وبهذا التعليل علل في التحنيس (قوله وفي الفضا ما لم يخرج عن الصفوف) أقول قال في التحنيس رجل صلى في الصحراء فتأخر عن موضع قيامه المختار انه لا تفسد صلاته ويعتبر مقدار سجوده من خلفه وعن يمينه وعن يساره كافي وجه القبلة سواء فاما يتأخر عن هذا الموضع لم يتأخر عن المسجد فلا تفسد

صلاته ولو خط حوله خطأ ولم يخرج من الخط لكن تأخر عما ذكرنا من الموضوع فسدت لأن الخط ليس بشيء اه (قوله ولو أغلق الباب لا تفسد الخ) قال في التجنيس والمزيد لو فتح باباً وأغلقه فدفعه بيده من غير معالجة بمفتاح غلق أو قفل كره ذلك ولا تفسد صلاته لأنه عمل قليل وعن أبي يوسف رجع الله تعالى أنه إذا أغلق تفسدنا وبه إذا كان فيه يحتاج إلى معالجة اه (قوله ومن أخذ عنان دابته الخ) لا دخل لهذا الفرع هنا ١٤ (قوله والحاصل أن فروعهم في هذا الباب قد اختلفت الخ) أقول يمكن أن يقال لما

رأى مشايخ المذهب الفروع أن مذكورة فكل منهم عرف العمل الكثير بتعريف ينطبق على ما رآه من الفروع وبضم التعاريف إلى بعضها لتنظيم الفروع جميعاً بان يقال العمل الكثير هو ما لا يشك الناظر إليه أنه ليس في الصلاة أو ما كان بحركات متوالية أو ما كان يعمل باليدين أو ما يستكره المبتلى به أو ما يكون مقصوداً للفاعل بأن أفرد له مجلساً على حدة لكن يمكن إدخال سائر الفروع في الأولين والاستغناء بهما عن الثلاثة الباقية فتأمل فيما ذكرناه من التوفيق فإن فيه إحسان الظن بمشايخ المذهب فإن هذه الفروع وإن لم تكن كلها منقولة عن الإمام الأعظم لكن المشايخ خرجوا بعضها على المنقول لا بمجرد الرأي وما كان مخرجاً على المذهب من أهل التخريج

إذا لم يستدبر القبلة وأما إذا استدبرها فسدت وفي الظهيرية المختار في المشي أنه إذا كثر أفسدها وأما قولهم يكفي غنية المصلي لو أخذ حجرًا فرمى به تفسد ولو كان معه حجر فرمى به لا تفسد وقد أساء فظاهره التفريع على الصحيح لا على تفسيره بما يقام باليدين وأما قولهم يكفي الخلاصة وغيرها لو كتب قدر ثلاث كلمات تفسد وإن كان أقل لا والظاهر تقريره على أن الكثير ما يستكره المبتلى به أو أنه ما تكررت ثلاثاً متواليات وأما على الصحيح فالظاهر أن الفساد لا يتوقف على كتابة ثلاث كلمات بل يحصل الفساد بكتابة كلمة واحدة مستتينة على الأرض ونحوها وقد يشهد بذلك إطلاق ما في المحيط قال محمد لو كتب في صلاته على شيء فسدت وإن كتب على شيء لا يرى لا تفسد لأنه لا يسمى كتابة وأما قولهم يكفي الذخيرة لو حرك رجلاً لا على الدوام لا تفسد وإن حرك رجله تفسد فشكل لأن الظاهر أن تحريك اليدين في الصلاة لا يبطلها حتى يلحق بهما تحريك الرجلين والأوجه قول بعضهم أنه إن حرك رجله قليلاً لا تفسد وإن كان كثيراً فسدت كما في الذخيرة أيضاً ولعله مفوض إلى ما يعده العرف قليلاً أو كثيراً وفي الظهيرية إذا تحجرت المرأة فسدت صلاتها ولو أغلق الباب لا تفسد وإن فتح الباب المغلق تفسد وإن نزع لقميص لا تفسد ولو لبس تفسد ولو شد السر أو لبس تفسد ولو فتح لا تفسد ومن أخذ عنان دابته أو عقودها وهو نجس إن كان موضع قبضه نجس لم يجز وإن كان النجس موضعاً آخر جاز وإن كان يتحرك يتحرك هو المختار وإن جذبه الدابة حتى أزال التدن من موضع بجوده تفسد ولو آذاه حمار الشمس فحول إلى الظل خطوة أو خطوتين لا تفسد وقيل في الثلاث كذلك والاول أصح ولورفع رجل المصلي عن مكانه ثم وضعه من غير أن يحوله عن القبلة لا تفسد ولو وضعه على الدابة تفسد ولو زرع قصاً أو قباء فسدت لأن حله وإن الجم دابة فسدت لأن خلعه ولو لبس خفيه فسدت لأن تنعل أو خلع عليه كلوة تفسد إذا نزعها أو وضع القتيبة في مسرحة أو نزع جمر حرة أو بكمة أو سوى من عمامته كورا أو كورين أو لبس قلنسوة أو بيضة والحاصل أن فروعهم في هذا الباب قد اختلفت ولم تنفرع كلها على قول واحد بل بعضها على قول وبعضها على غيره كما يظهر للمتأمل والظاهر أن أكثرها تنفرعات المشايخ لم تكن منقولة عن الإمام الأعظم ولهذا جعل الاختلاف في حديد العمل الكثير والقليل في التجنيس انما هو بين المشايخ وقد ذكرنا من الأقوال أربعة وذكرنا قولاً خامساً وهو أن العمل الكثير ما يكون مقصوداً للفاعل بأن أفرد له مجلساً على حدة ولقد صدق من قال كثرة المقالات تؤذن بكثرة الجهالات ولقد صدق صاحب الفتاوى الظهيرية حيث قال في الفصل الثالث في قراءة القرآن أن كل ما لم يرو عن أبي حنيفة فيسه قول بقى كذلك مضطرباً إلى يوم القيامة كما حكى عن أبي يوسف أنه كان يضطرب في بعض المسائل وكان يقول كل مسألة ليس لشيوخنا فيها قول فنحن فيها هكذا اه وإلى هنا تبين أن المفسد للصلاة كلام الناس مطلقاً والعمل الكثير ومن المفسد الموت والارتداد بالقلب والجنون والاعماء وكل حدث عمداً أو أوجب الغسل كالاحتلام والحيض

فهو داخل في المذهب اه اما ظهر لفكرى القاصرو الله سبحانه وتعالى أعلم ثم رأيت العلامة الشيخ إبراهيم الحلبي ومحاذاة في شرحه على المنية ذكر نحو ما ذكرته حيث قال وأكثر الفروع أو جميعها مخرج على أحد الطريقين الأولين والظاهر أن ثانيهما ليس خارجاً عن الأول لأن ما يقام باليدين عادة يغلب ظن الناظر أنه ليس في الصلاة وكذا أقول من اعتبر التكرار إلى ثلاث متوالية فإن التكرار يغلب الظن بذلك فلذا اختاره جمهور المشايخ اه (قوله وذكرنا قولاً خامساً وهو الخ) قال في التاتارخانية عن المحيط

وهذا القائل يستدل بامراءه صلت فلمهاز وجها أو قبلها بشهوة تفسد صلاتها وكذا اذا لم يصح ثديها وخرج اللبن تفسد صلاتها (قوله وأما فسادها بتقدم الامام امام المصلي) كذا في النسخ والظاهر ان فيه تقدما وتأخيرا من الناسخ وأصل العبارة بتقدم المصلي امام الامام (قوله قال ثم ينبغي ان يكون عليه سجود السهو الخ) قال الشيخ سمعيل لي ١٥ فيه نظرا لانه ان فات الركن بالسكاة فلا

فائدة في السجود لكونه لا يجزئ عنه وان لم يفت فسجود السهو عليه لتأخير الركن عن محله مقرر كما يأتي وكلامه يومهم انه بحث منه (قوله وهو ينبغي على معرفة العمل الكثير) أقول قد سبق ترجيح القول الاول ومقتضى هذا انه لو ابتلع ما فوق المحصة بدون وضغ يكون الاصح عدم الفساد فليتامر هذا وفي

ولو نظر الى مكتوب وفهمه أو كل ما بين أسنانه أو مرارا في موضع سجوده لا تقسود وان اثم

السر بلالية قال بعد ذكره قول المؤلف وهو ينبغي الخ وفيه تأمل لان القائل بان ملء الفم يفسد وكذا نحوه لا يشترط معه العمل الكثير بل علمه ان كان الاحترار عنه لا كلفة بخلاف القليل لكونه تبعا ليقه فلا يفسد الا بالعمل الكثير وفي معرفته الاختلاف المعلوم اه واعترضه

ومحاذاة المرأة بشروطه وترك ركن من غير قضاء أو شرط لغير عذر وأما استخلاف القارئ للامام والفتح على غير امامه فداخل تحت العمل الكثير وأما ترك القعدة الاخيرة مع التقيد بالسجدة وقدره الموصى على الركوع والسجود وتذكر صاحب الترتيب الغائبة فيها وطلوع الشمس في الفجر ودخول وقت العصر في الجمعة ونظائرها فما يفسد وصف الفرضية لأصل الصلاة وأما فسادها بتقدم الامام امام المصلي أو طرحه في صف النساء أو في مكان نجس أو سقوط الثوب عن عورته مع التعمد مطلقا ومع أداء ركن ان لم يتعمد علم أو لم يعلم ومع المكث قدره ان لم يؤد عند أي حنيقة ومحمد كافي الظهيرية فراجع الى فوت الشرط كما لا يخفى (قوله ولو نظر الى مكتوب وفهمه أو كل ما بين أسنانه أو مرارا في موضع سجوده لا تقسود وان اثم) أما الاول فلان الفساد انما يتعلق في مثله بالقراءة وبالنظر مع الفهم لم تحصل وصحح المصنف في الكافي انه متفق عليه بخلاف من حلف لا يقرأ كتاب فلان فنظر اليه وفهمه فإنه بحث عند محمد لان المقصود فيه الفهم والوقوف على سره أطلق المكتوب فشم ما هو قرآن وغيره لكن في القرآن لا تقسود اجما عابا لا اتفاق كافي النهاية وشمل ماذا استفهم أولا لكن اذا لم يكن مستفهما لا تقسود بالاجماع وان كان مستفهما في النية تفسد عند محمد والصحيح عدمه اتفاقا لعدم الفعل منه ولشبهة الاعتلاف قالوا ينبغي للفقهاء ان لا يضع خبره عليه بين يديه في الصلاة لانه ربما يقع بصره على ما في الجزء فيفهم ذلك فيدخل فيه شبهة الاختلاف اه وعبر في النهاية بالوجوب على الفقيه ان لا يضع لكن قد علمت ان شبهة الاختلاف فيما اذا كان مستفهما وأما اذا لم يكن مستفهما فلا يعلم بما ذكر لعدم الاختلاف فيه بل لا اشتغال قلبه به اذا خاف من وضعه بين يديه اشتغاله بالنظر اليه ولم يذكر وكرهه النظر الى المكتوب متعمدا وفي نية المصلي ما يقتضيه فانه قال ولو انشأ شعرا أو خطبة ولم يتكلم بلسانه لا تفسد وقد أساء وعمل الاساءة شارحها باشتغاله بما ليس من اعمال الصلاة من غير ضرورة قال ثم ينبغي ان يكون عليه سجود السهو اذا اشغله ذلك عن أداء ركن أو واجب سهوا اه وبهذا علم ان ترك الخشوع لا يخل بالحصة بل بانسكال ولذا قال في الخلاصة والحانية اذا تفكر في صلاته فتذكر شعرا أو خطبة فقرأها ما قبله ولم يتكلم بلسانه لا تفسد صلاته اه وأما الثاني وهو كله ما بين أسنانه فلانه عمل قليل أطلقه فشم ما اذا كان قدر المحصة كما قدمناه على المحيط والواجبة من الفرق بين الصلاة والصوم وفي البدائع ان كان دون المحصة لم يضره وان كان قدر المحصة فصاعدا فسدت صلاته وهكذا في شرح الطحاوي وقال بعضهم لا تفسد صلاته بما دون ملء الفم وعليه مشي في الخلاصة حيث قال وقال الامام خواهر زاده ولو أكل بعض اللقمة وبقي البعض في فيه حتى شرع في الصلاة وابتلع الباقي لا تفسد صلاته ما لم يكن ملء الفم فهذه ثلاثة أقوال في هذه المسئلة كما ترى والشان فيما هو الراجح منها وهو ينبغي على معرفة العمل الكثير وفيه اختلاف كما سبق وينبغي ان يكون محل الاختلاف فيما اذا ابتلع ما بين أسنانه من غير مضغ أما اذا مضغه كثيرا فلا خلاف في فسادها كما قدمناه في مضغ العلك وعلى هذا فلو عبر

الرملي أيضا بانه لا يتجه ذلك مع تصريحهم بفسادها بابتلاع سبعة تناولها من خارج وقطرة ماء وقعت في فيه اذ لم ينطو في ذلك الفساده وكذا لو كان في فيه سكر أو فانيد وابتلع ذوبه (قوله اما اذا مضغه كثيرا) قال الرملي أي بان تواتت ثلاث مضغات كما في شرح النية للعلابي اه قلت عدم تقديره بالثلاث لانه ربما يختص بذلك بالقول الثالث (قوله وعلى هذا الخ) قال في النهر فيه بحث اذ قد تقرر ان العمل القليل لا يفسد ولا شك ان ما دون المحصة غني عن الكثير من المضغ بل لا يتأني فيه مضغ لتلاشيه بين الأسنان

فلا يفسد بخلاف المحضة اه قلت كلام المؤلف فيما اذا مضى كثيرا ولا ينافيه كونه غنيا عن المضغ ودعوى عدم تاق المضغ فيه في حيز المنع فان المضغ على ما في القاموس لوك الشيء بالسن والسن يشعل الثنايا فيمكن أن يلوكه بها كثيرا (قوله وهو مختار صاحب الهداية) قال الشيخ اسمعيل ١٦ فيه نظرفانه قال في الهداية بعد ذكره على ما قيل اه قلت تصریح صاحب النهاية والكفاية بان ذلك مختار صاحب

الهداية يفيدان ذلك ليس تضعيفه فانه وكأنه أتى به ليشر إلى الخلاف وبديل على أن ذلك مختار له تفهيمه له في التجنيس كما سأتى قريبا والخلاف المشار اليه ما ذكره في الفتح بقوله ومنهم من قدره بثلاثة أذرع ومنهم بخمسة ومنهم بأربعة ومنهم بمقدار صغين أو ثلاثة ويحتمل أن يكون مرادهم بكونه مختار صاحب الهداية انه اختاره في كتابه التجنيس لافي الهداية (قوله ووفق بينهما في العناية الخ) أقول بما يؤيد هذا التوفيق عبارة صاحب الهداية في التجنيس والمزيد ونصها فاذا أراد الرجل أن يمر بين يديه كم مقدار ما يحتاج إلى أن يكون مروءة مكسروها والصحيح مقدار منتهى بصره وهو موضع سجوده وقال أبو نصر رجة الله تعالى عليه مقدار ما بين الصف الأول وبين مقام

المصنف بالا بتلاع كما في الخلاصة والمحيط والاولو الجمة وكثير دون الاكل لكان أولى ثم اذا كان ابتلاع ما بين أسنانه غير مفسد بشرطه على الخلاف فهو مكروه كما صرح به في منية المصلي لانه ليس من أعمال الصلاة ولا ضرورة فيه فكان مكروها وان كان قليلا وأما الثالث وهو مرور المار في موضع سجود المصلي فانما لا يفسدها عند عامة العلماء سواء كان المار امرأة أو جارا أو كلبا أو غيرها الحديث الصحيحين عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي وأنا معترضة بين يديه فاذا سجد غمزي فقبضت رجلى فاذا قام بسطتهما والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح ولقوله عليه السلام لا يقطع الصلاة مروءة وشي وادروا ما استطعتم فانما هو شيطان لكن ضعفه النووي وفي فتح القدير والذي يظهر انه لا ينزل عن الحسن لانه يروى من عادة طرق ثم الكلام في هذه المسئلة في سبعة عشر موضعا الاول ما ذكره في الكتاب من عدم الفساد الثاني ان المار آثم للحديث لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لو قف أربعين خيرة من أن يمر بين يديه قال الراوى لا أدري أر بعين عاما أو شهرا أو يوما أو أخرجه البزار وقال أربعين خيرا وروى ابن ماجه وصححه ابن حبان عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعلم أحدكم ماله في أن يمر بين يدي أخيه معترضا في الصلاة كان لان يقيم مائة عام خيرة من الخطوة التي خطى وبهذا علم ان الكراهة تحريمية لتصريحهم بالآثم وهو المراد بقوله وان آثم المار بين يديه الثالث في الموضوع الذي يكره المرور فيه وفيه اختلاف واختار المصنف انه موضع سجوده وصححه في الكافي لان هذا القدر من المكان حقه وفي تحريم ما وراءه تضيق على المارة وهو يفيدان المراد بموضع سجوده موضع صلاته وهو من قدمه الى موضع سجوده كما صرح به الشارح وهو مختار صاحب الهداية وشمس الأئمة السرخسي وقاضخان وفي المحيط انه الاحسن لان ذلك القدر موضع صلاته دون ما وراءه وذكر التمر ناشي ان الاصح انه ان كان بحال لو صلى صلاة خاشع لا يقع بصره على المار فلا يكره المرور نحو ان يكون منتهى بصره في قيامه الى موضع سجوده وفي ركوعه الى صدور قدميه وفي سجوده الى أرنبة أنفه وفي قعوده الى حجره وفي سلامه الى منكبيه واختاره غير الاسلام فانه قال اذا صلى را ميا بصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره وهذا حسن وفي البدائع وقال بعضهم قد رما يقع بصره على المار لو صلى بخشوع وفيما وراء ذلك لا يكره وهو الاصح ووجه في النهاية بانه أشبه الى الصواب لان المصلي اذا صلى على الدكان وحاذى أعضاء المار أعضاءه فان المرور أسفل الدكان مكره وهو ليس بموضع سجود المصلي فهى واردة على من اعتبر بموضع السجود فاختاره غير الاسلام يمشى في كل الصور كما هو دأبه في اختيار آته وأقره عليه في فتح القدير ووفق بينهما في العناية بان المراد بموضع السجود الموضع القريب من موضع السجود فيؤول الى ما اختاره غير الاسلام بدليل ان صاحب الهداية بعد اعتباره موضع السجود شرط عدم الحائل كالأستوانة ولا يتصور ان يكون الحائل بينه وبين موضع سجوده وبدليل انه صرح بمسئلة المرور أسفل الدكان اه وهو تكلف والذي

الامام وهذا عين الاول ولكن بعبارة أخرى قال رضى الله تعالى عنه وفيما قرأنا على شيخنا مناهج الأئمة يظهر رجة الله تعالى عليه أن يمر بحيث يقع بصره وهو يصلي صلاة الخاشعين وهذه العبارة أوضح انتهت عبارته بمر وفها وهذا دل دليل على المدعى من انه ليس المراد تعيين موضع السجود حيث جعل الفرق في التعريف فقط وان الثالثة أوضح مما قبلها في الدلالة على المراد وانظر الى العبارة الثالثة والى عبارة غير الاسلام فانك لا تكاد تجد بينهما فرقا

(قوله لان مسئلة الد كان الخ) قال في النهر انما اورد المشايخ مسئلة الد كان على ما اختاره السر حسي لاعلى ما اختاره صاحب الهداية ولذا قال في فتح القدير وغيره فكانت مسئلة الد كان نقض لما اختاره شمس الانثة بخلاف ما اختاره غير الاسلام فانه يتشبه في كل الصور غير متوض اه قلت ولا يخفى عليك ما فيه (قوله لانه يتصور الخ) قال في النهر انت خبير بان هذا انما يحتاج اليه على تفسير الحائل بالمجدار والاسطوانة وليس بلازم تجواز ان تكون ستارة ترتفع اذا سجدت وتعود اذا قام كما قال ملا سعدى اه قلت ولا يخفى عليك ما في ذلك كله من التكلف وان ما ذكره في العناية اقل تركفا ١٧ من ذلك قوله وما يضعف

تصحح النهاية الخ) اقول الذي يظهر لي ان ما ذكره غير وارد وما قرره غير مراد وذلك لانه يبعد غاية البعد ان يكون ما ذكره عن التمر تاشي سابقا لما لا ما كن التي يكره المرور فيها وان من جملة ما ذكره قوله وفي سجوده الى اربعة ائنه وكيف يصح ان يقال ان ذلك من المواضع التي يكره المرور فيها فان ذلك غير ممكن وكذا قوله وفي سلامه الى منكبته مع ان المكروه ينص الحديث المرور بين يديه فلا ينبغي حمل كلام هؤلاء الانثة الاعلام على هذا المرام وان اوجه ظاهر الكلام بل ينبغي حمله على ما قبله الافهام ويستدعيه المقام وذلك بان يحمل على ان المراد ما يقع عليه بصره لو نظر الى موضع سجوده وما ذكره في بقية عبارته

يظهر للعبد الضعيف ان الراجح ما في الهداية وانه لا يرد عليه شيء مما ذكر لان مسئلة الد كان انما ترد عليه نقضا لو سكت عنها واما اذا صرح بها فلا فكاك قال العبرة بموضع السجود ان لم يكن يصلي على دكان فاما اذا كان يصلي عليها فالعبرة للمعاذاة كما هو ظاهر عبارته لمن تأملها وانما اشترط عدم الحائل لانه يتصور وجود الحائل في موضع السجود كان يصلي قرب سائر جدار بالاعمال للارض بحيث لو لم يكن الجدار لكان موضعه موضع السجود فلا منافاة كما في العناية او ان اشترط عدم الحائل انما هو بيان لمحل الخلاف فان المرور وراء الحائل ليس بمكروه اتفاقا كما هو ظاهر عبارتهم لاشترط في المرور في موضع السجود وما يضعف تصحيح النهاية انه يقتضي ان الموضع الذي يكره المرور فيه مختلف يكون في حالة القيام مخالفا لحالة الركوع وفي حالة الجلوس مخالفا للحال فيقتضي انه لو مر انسان بين يديه في موضع سجوده وهو جالس لا يكره لان بصره لا يقع عليه حالة كونه خاشعا ولو مر في ذلك الموضع بعينه وهو قائم يكره لان بصره يقع عليه حالة خشوعه وانه لو مر داخل موضع سجوده وهو راكع لا يكره لان بصره لا يقع عليه حالة خشوعه وانه لو مر عن يمينه وهو يسلم بحيث يقع بصره عليه خاشعا يكره وهذا كله بعيد عن المذهب لعدم انضباطه كما لا يخفى والاختلاف في موضع المرور انما هو من شايع المشايخ لعدم ذكره في الكتاب لمحمد بن الحسن كما في البدائع وحيث لم ينص صاحب المذهب على شيء فالترجيح لما في الهداية لانضباطه وهو باطلاقة يشمل العهراء والمسجد وفي المسجد اختلاف في الخلاصة وادا كان في المسجد لا ينبغي لاحد ان يمر بينه وبين حائط القبلة وصحح في المحيط انه لو مر عن بعد في المسجد فلا يصح ان يكره وكذا صححه غير الاسلام كما في غاية البيان وذكر قاضيان في شرحه ان المسجد اذا كان كبيرا فحكمه حكم العهراء وفي الاخيرة من الفصل التاسع ان كان المسجد صغيرا يكره في أي موضع يمر واليه اشار محمد في الاصل فانه قال في الامام اذا فرغ من صلاته فان كانت صلاة لا تطوع بعدها فهو بالخيار ان شاء انحرف عن يمينه او شماله وان شاء قام وذهب وان شاء استقبل الناس بوجهه اذ لم يكن بجذائه رجل يصلي ولم يفصل بين ما اذا كان المصلي في الصف الاول او في الصف الاخير وهذا هو ظاهر المذهب لانه اذا كان وجهه مقابل وجه الامام في حال قيامه يكره ذلك وان كان بينهما مصفوف ووجه الاستدلال بهذه المسئلة ان محمد اجعل جلوس الامام في محرابه وهو مستقبل له بمنزلة جلوسه بين يديه وموضع سجوده وكذا مرور المار في أي موضع يكون من المسجد بمنزلة مروره بين يديه وفي موضع سجوده وان كان المسجد كبيرا بمنزلة التجمع قال بعضهم هو بمنزلة المسجد الصغير فيكره المرور في جميع الاماكن وقال بعضهم هو بمنزلة العهراء اه

٣ - بحر ثاني بيان لصلاة الخاشع لان المراد التحديد به وهذا معنى قريب يقبله الطبع السليم ويدل عليه قول غير الاسلام اذا صلى راويا بصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره فانه يدل على ان ذلك هو المراد من كلام غيره واذا كان كذلك فكيف يضعف ما في النهاية مع انه رجحه الامام المحقق في فتح القدير على انك علمت رجحان رجوع ما في الهداية الى ما في النهاية والله ولي الهداية (قوله ان كان المسجد صغيرا) وهو اقل من ستين ذراعا وقيل من اربعين وهو المختار قهستاني عن الجواهر كذا في حاشية شرح مسكن للسيد محمد أبي السعود قلت وفي القهستاني ايضا وينبغي ان يدخل فيه الدار والبيت (قوله ولم يفصل الخ) هذا ايضا من كلام الاخيرة ولكن ذكره في الفصل الرابع عند ذكر مسائل المسجد

(قوله ويرجع في فتح القدير انه لا فرق بين المسجد وغيره) أي في انه يكره المرور فيما يقع عليه بصره فانه قال والذي يظهر ترجيح ما اختاره في النهاية من مختار نفع الاسلام وكونه من غير تفصيل بين المسجد وغيره فان المؤثم المرور خارج وظاهره انه لا فرق بين المسجد الكبير والصغير أيضا في ان كلاهما كالصحراء (قوله في حق بعض الاحكام) أي كاستقبال وجه المصلي على ما روي في عبارة الذخيرة وكعدم جعل الفاصل بقدر الصفتين مانعا من الاقتداء بخلاف المسجد الكبير فانه مانع كما في الصحراء (قوله فيجعل البعيد قريبا) تفريع على قوله تفسير أي لا يستلزم تغيير الامراحمسى وهو المرور من بعيد بان يجعل ذلك البعيد قريبا أي بان يجعل في حكم المرور بين يدي المصلي (قوله ١٨ أو أسفل من الدكان امام المصلي) الظاهر ان هذا مصور في غير ما مر من المسجد الصغير

وبهذا علم ان ما صححه في الذخيرة في الفصل الرابع ان بقاع المسجد في ذلك كله على السواء انما هو في المسجد اله غير ورر جمع في فتح القدير انه لا فرق بين المسجد وغيره فان المؤثم المرور بين يديه وكون ذلك البيت برمته اعتبر بقعة واحدة في حق بعض الاحكام لا يستلزم تغيير الامراحمسى من المرور من بعيد فيجعل البعيد قريبا اه فاصل المذهب على الصحيح ان الوضع الذي يكره المرور فيه هو امام المصلي في مسجد صغير وموضع سجوده في مسجد كبير أو في الصحراء أو أسفل من الدكان امام المصلي لو كان يصلي عليها بشرط محاذاة أعضاء المار أعضاءه قال في النهاية انما شرط هذا فانه لو صلى على الدكان والدكان مثل قامة الرجل وهو سترة فلا يثم المار وكذا السطح والسرير وكل مرتفع ومن مشايخنا من حده بقدر السترة وهو ذراع وهو غلط لانه لو كان كذلك لما كرهه مرور ازاكب وان استتر يظهر انسان حالس كان سترة وان كان قائما خلفه وافيه وان استتر بدابة فلا بأس به وقالوا حيلة الراكب اذا اراد ان يمر ينزل فيصير وراء الدابة ويمر اقصر الدابة سترة ولا يثم وكذا لو مر رحلان متحاذيان وان كراهة المرور وانما يلحق الذي يلي المصلي اه الرابع انه ينبغي لمن يصلي في الصحراء ان يتخذ امامه سترة لمارواه المحاكم واحد وغيره ما عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم فليصل الى سترة ولا يدع أحدا يمر بين يديه وفي الصحيحين عن ابن عمر أيضا كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج يوم العيد أمر بالحرابة فتوضع بين يديه فيصلي اليها والناس وراءه وكان يفعل ذلك في السفر وفي منية المصلي وتكره الصلاة في الصحراء من غير سترة اذا خاف المرور بين يديه وينبغي ان تكون كراهة تحريم لخالف الامراء كورلكن في البسائع والمستحب لمن يصلي في الصحراء ان ينصب شيئا ويستتر فاذا دان الكراهة تزيهية فيمنع ذلك كان الامر للندب لكنه يحتاج الى صارف عن الحقيقة قال العلامة الحلبي في شرح المنية انما قيد بقوله في الصحراء لانها المثل الذي يقع فيه المرور غالبا والا فظاهر كراهة ترك السترة فيما يخاف فيه المرور رأى موضع كان الخامس ان المستحب ان يكون مقداره اذراع اقصاء الحديث مسلم عن عائشة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سترة المصلي فقال بتدره مؤخرة الرجل ومؤخرة بضم الميم وهمزة ساكنة وكسر الحاء المجهمة العود الذي في آخر الرجل من كور البعير وفسرها عطاء بانها اذراع فافوقه كما أخرجه أبو داود السادس اختلافوا في مقدار غلطها في الهداية وينبغي ان تكون في غلط الاصبع لان مادونه لا يبدو

أو الكبير أو الصحراء بان يكون في بيت أو نحوه والا فلا فائدة لذكره لانه في المسجد الصغير قد ذكر انه يكره المرور بين يديه أي ما بينه وبين حائط القبلة كما روي في الكبير والصحراء موضع السجود وما تحت الدكان ليس موضع السجود كما مر فتعين ما قلنا ويمكن ان يتصور في المسجد الصغير أيضا وان حكمه كالبيت ويكون فائدة ذكره وان دخل تحت قوله امام المصلي دفع توهم ان الدكان حائل هذا وما في من الغفار من تخصيص الاتم بالمرور اذا كان المصلي على الدكان برواية نفع الاسلام دون رواية شمس الأئمة مخالفا لما مر فان ظاهره الاتفاق عليه حيث أوردوا المسئلة

نقضا على ما اختاره شمس الأئمة وقد صرح بالاتفاق على الكراهة في فتح القدير فتنبه (قوله للناظر بشرط محاذاة أعضاء المار أعضاءه) أي أعضاء المصلي كلها كما قال بعضهم أو أكثرها كما قال آخرون كما في الكرماني وفيه اشعار بانه لو حاذى ألقيا أو نصفهما يكره وفي الزاد انه يكره اذا حاذى نصفه الا سفل النصف الاعلى من المصلي كما اذا كان المار على فرس كذا في القهستاني وفيه أيضا الدكان موضع المرتفع كالسطح والسرير وهو بالضم والتشديد في الاصل فارسي معرب كما في الصحاح أو عربي من دكنت المتاع اذا نضدت بعضه فوق بعض كما في المتنايس اه (قوله لكنه يحتاج الى صارف عن الحقيقة) قال في الشرنبلالية قلت الصارف مارواه أبو داود عن الفضل والعباس رأينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في باديه لتناي صلى في صحراء ليس بين يديه سترة ولا جدوا بن عباس صلى في فضاء ليس بين يديه شيء اه كذا بخط شيخنا اه

(قوله وينبغي أن يكون

محله في الصلاة الجهرية
الح) قال في التبريد لآلية
فيه تأمل لان الجهرية
العلم حاصل بها اه وفيه
ان المقصود من دره المأر
منعه عن المرور ولا اعلام
انه في الصلاة لانه قد
يكون مع هـ لم المأر انه
في الصلاة والمراد رفع
الصوت زيادة على ما كان
يجهر به وبذلك يحصل
المقصود من الدر كما
لا يخفى وأما السرية ففي
الجهـ ربهاترك الاسرار
وفي شرح الشيخ اسمعيل
وفيه انه اذا كان لهذا
القصد وقلنا يجوز
باليد وغيرهما يمكن القول
به في السرية بل هو
الظاهر في التنبيه من
اطلاق عبارة الولوالجي
نعم لو قيل في حق المنفرد
فقط للوجوب في حق
الامام على ما مر لا يمكن
فليتأمل اه أي لوجوب
الجهـ في حق الامام وكأنه
جعل الجهر على أصله
نفسه بالمنفرد أي اذا
كان يسر بجوازه له دون
الامام وقد علمت ان
المراد زيادة الرفع بالجهـ
في حق الامام والمنفرد اذا
كانا يجهران والمحصل
ان الظاهر انقاء كلام
الولوالجي على اطلاقه

لناظر وكان مستنده ما رواه الحاكم مرفوعا استروا في صلاتكم ولو بسهم ويشكل عليه ما رواه
الحاكم عن أبي هريرة مرفوعا يجزئ من السترة قدر مؤخرة الرجل ولو بدقة شعرة ولهذا جعل بيان
الغلط في البدائع قولاً ضعيفاً وأنه لا اعتبار بالعرض وظاهره انه المذهب السابع ان من السنة
غرزها ان أمكن الثامن ان في استئذان وضعها عند تعذر غرزها اختلافاً واختار في الهداية انه لا عبرة
بالالقاع وعزاه في غاية البيان الى أبي حنيفة ومحمد وصححه جماعة منهم قاضيان في شرح الجامع
الصغير معللاً بأنه لا يفيد المقصود وقيل يسن القاع ونقله القدوري عن أبي يوسف ثم قيل يضعه طويلاً
لا عرضاً ليكون على مثال الغرز التاسع ان السنة القرب منها الحديث أي داود مرفوعاً اذا صلى
أحدكم فليصل الى ستره وليدن منها وذكر العلامة المحلي ان السنة ان لا يزيد ما بين يديه وبينها على
ثلاثة أذرع العاشر ان السنة ان يجعلها على أحد حاجبيه الحديث أي داود عن المقداد بن الاسود
قال ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الى عوداً أو شجرة الا جعله على حاجبه الايمن أو الايسر
ولا يصعد اليه صعداً أي لا يقبله مستوياً مستقيماً بل كان يميل عنه كذا في المغرب الحادي عشر ان
ستره الامام تجزئ عن أصحابه كما هو ظاهر الاحاديث الثابتة في الصحيحين من الاقتصار على ستره
صلى الله عليه وسلم وقد اختلف العلماء في أن ستره الامام هل هي بنفسه أو ستره لاقوم وله أو هي ستره له
خاصة وهو ستره لمن خلفه فظاهر كلام أئمتنا الاول ولهذا قال في الهداية وستره الامام ستره لاقوم
الثاني عشر انه لا بأس بالمرور وراء السترة كما دل عليه حديث ابن عباس الثابت في الصحيحين من
مروره وراء السترة ولم ينكر عليه الثالث عشر انه اذا لم يجد ما يتخذ ستره فهل ينوب الخط بين يديه
منها فقيه روايتان الاولى انه ليس بمسنون ومشى عليه كثير من المشايخ واختاره في الهداية لانه
لا يحصل المقصود به اذا يظهر من بعيد والثانية عن محمد انه يحط بالحديث أي داود وان لم يكن معه
عصا فلحط خطا وأجاب عنه في البدائع بأنه شاذ فيجاء به بالبلوى وصرح النووي بضيقه وعقب
بتصحیح أجدوا بن حبان وغيرهما له كما ذكره العلامة المحلي وجرم به المحقق في فتح القدير وقال ان
السنة أولى بالاتباع مع انه يظهر في الجملة اذ المقصود جمع الخطر بربط الخيال به كيلا ينتشر الرابع
عشر في بيان كيفية فتنهم من قال يحط بين يديه عرضاً مثل الهلال ومنهم من قال يحط بين يديه طويلاً
وذكر النووي انه المختار ليس بشبه طل السترة الخامسة عشر دره المأر بين يديه قالوا ويدرو
ان لم يكن ستره أو مر بينه وبينها الاحاديث الواردة وهو بالاشارة باليد أو بالرأس أو بالعين أو
بالتسبيح وزاد الولوالجي انه يكون برفع الصوت بقراءة القرآن وينبغي ان يكون محله في الصلاة
الجهرية فيما يجهر فيه منها وفي الهداية ويكره الجمع بين التسبيح والاشارة لان باحدهما كفاية قالوا
هذا في حق الرجال اما النساء فانهن يصفقن للحديث وكيفية ان تضرب بظهور أصابع اليمنى على
صفحة الكف من اليسرى ولان في صوتهن فتنة فكره لهن التسبيح كذا في غاية البيان السادس
عشر ان ترك الدرء أفضل لما في البدائع ومن المشايخ من قال ان الدرء رخصة والا فضل ان لا يدرا لانه
ليس من أعمال الصلاة وكذا رواه المساريدي عن أبي حنيفة والامر بالدرء في الحديث لبيان
الرخصة كالامر بقتل الاسودين اه وذكر الشارح عن السرخسي ان الامر بالمقاتلة محمول على
الابتداء حين كان العمل فيها مأبوا وفي غاية البيان معنى المقاتلة الدفع العنيف السابع عشر انه لا بأس
بترك السترة اذا أمن المرور ولم يواجه الطريق لان اتخاذ السترة للحجاب عن المأر ولا حاجة بها عند
عدم المأر روى عن محمد انه تركه في طريق المجاز غير مرة وقال العلامة المحلي وظهر ان الاولى

وشعوله للأمام والمنفرد في السرية والمجهرية اذلا فرق بين المجهر بالقرائة أو بالتسبيح على ان القليل من المجهر في موضع الخافضة عفو كما في شرح الأنفة (قوله لان الصلاة في الطريق) أي المفهومة بالاولى من قوله ولم يواجه الطريق فان كراهة السترة عند مواجهته لمناقضه من منع العامة عن المرور يفيد كراهة الصلاة فيه بالاولى تأمل أو أراد ان التقيد بالمواجهة حيث لم يقولوا ولم يصل في الطريق لان الصلاة في الطريق مكروهة وهذا أظهر (قوله ومرجعه الى ما تركه اولى) وهو المراد من قولهم ايضا لباس كما يأتي قريبا وانظر ما سند كره ٢٠ بعد كراس قبيل الفصل الآتي (قوله والمذكور في شرح الهداية الخ) ظاهره

ان الثاني مخالف لما ذكره
الكردرى وفي الحواشي
السعدية فيه ان الكلام
في العتب شرعا والظاهر
ان كلامهما متحد والنفي
في التعريف الثاني داخل
على التمسك والاهمة
لكونه شرعيا فتأمل
(قوله كيلا يبقى صورة)

وكره عبثه بشوبه وبذنه

يعني حكاية صورة
الالية كذا في الحواشي
السعدية (قوله وتعقبه)
أي تعقب ما في النهاية
من قوله ان كل عمل هو
مفيد للمصلي فلا لباس بان
بأني به (قوله فككون نفرض
الثوب من التراب الخ)
ليس في كلام النهاية
دعوى ان نفرض الثوب
من التراب عملا مفيدا
ولانه لا لباس به ولعله
فهمه من الحديث السابق
ولكن قد علمت بما
قدمنا عن السعدية انه
ليس المراد نفضه من

اتخاذها في هذا الحال وان لم يكره التمسك لمقصودا آخر وهو كذب بصره عما وراءها وجمع خاطره
بربط الخيال بها اه وقيدوا بقولهم ولم يواجه الطريق لان الصلاة في الطريق أي في طريق
العامة مكروهة وعاله في المحيط بما يفيد انها كراهة تحريم بقوله لان فيه منع الناس عن المرور
والطريق حق الناس أعدت لمرور فيه فلا يجوز شغله بما ليس له حق الشغل واذا ابتلى بين الصلاة في
الطريق وبين أرض غيره فان كانت مزروعة ولا فضل ان يصلي في الطريق لان له حقا في الطريق
ولا حق له في الارض وان تكن مزروعة وان كانت لمسلم يصلي فيها ان الظاهر انه يرضى به لانه اذا
بلغه يسر بذلك لانه أحرز أجرا من غيرا كتساب منه وفي الطريق لا اذن لان الطريق حق المسلم
والكافر وان كانت لكافر يصلي على الطريق لانه لا يرضى به اه (قوله وكره عبثه بشوبه
وبذنه) شروع في بيان المكروهات بعد بيان المفاسد لان كلامهما من العوارض الا انه قدم
لنفسه اقوية والمكروه في هذا الباب نوعان أحدهما ما كره تحريما وهو الحمل عند اطلاقهم
الكراهة كما ذكره في فتح القدير من كتاب الزكاة ذكر انه في رتبة الواجب لا يثبت الا بما يثبت به
الواجب يعني بالنهي الظني الثبوت وان الواجب يثبت بالمرأى الظني الثبوت ثانيهما المكروه تنزيها
ومرجعه الى ما تركه اولى وكثيرا ما يفقونه كما ذكره العلامة الحلبي في مسئلة مسح العرق فحينئذ اذا
ذكر وامكروها فلا بد من النظر في دليله فان كان نهيا ظاهريا يحكم بكراهة التحريم الا صارف للنهي
عن التحريم الى التمسك فان لم يكن الدليل نهيا لم كان مفيدا للترك الغير المجازم فهي تنزيهية
واختلف في تفسير العتب فذكر الكردري انه فعل فيه غرض ليس بشرعي والسنة ما لا غرض فيه
اصلا والمذكور في شرح الهداية وغيرها ان العتب الفعل لغرض غير صحيح حتى قال في النهاية
وحاصله ان كل عمل هو مفيد للمصلي فلا لباس بان يأتي به أصله ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم
عرق في صلاة فسلت العرق عن جبينه أي مسحه لانه كان يؤذيه فكان مفيدا وفي زمن الصيف
كان اذا قام من السجود نفض ثوبه بمنة أو يسره لانه كان مفيدا كيلا يبق صورة فاما ما ليس بمفيد
فهو العتب اه وتعقبه العلامة الحلبي بأنه اذا كان يكره رفع الثوب كيلا يترب وان قد وقع
الخلل في انه يكره مسح التراب عن جبهته في الصلاة وانه قد وقع الندب الى تريب الوجه في السجود
فضلا عن الثوب فككون نفرض الثوب من التراب عملا مفيدا وانه لا لباس به مطلقا فبه نظر ظاهر واما
انه لا لباس بسلت العرق في الصلاة فهو قول بعض المشايخ واختاره في الحاشية وغيرها وفي منية المصلي
ويكره ان يمسح عرقه أو التراب عن جبهته في اثناء الصلاة أو في التشهد قبل السلام ووفق بينهما بان
المراد بالعرق الممسوح عرق لم تدعه حاجة الى مسحه وبالكراهة الكراهة التنزيهية فحينئذ

التراب بل لازالة صورة الامة لا لتصاق الثوب بها (قوله ووفق بينهما) أي بين القول بانه لا لباس بالمسح وبين لا
القول بكرهه وفيه بحث لان جل المسح على ما لم تدع اليه حاجة يجعله من العتب في الصلاة الذي هو مكروه تحريما كما سيأتي
مفعل الكراهة على التنزيهية مخالف لذلك وجعل فعله صلى الله تعالى عليه وسلم على انه بيان للجواز مبني على ما قاله والا فدعوى
الجواز في المكروه تحريما متنوعة قلت وينبغي التوفيق بحمل القول الاول على ما اذا دعت الى مسحه وكون تركه حينئذ
اولى على نحو ما يأتي في قلب المحصى وجل الثاني على ما اذا لم تدع اليه حاجة فليست

لامنافاة يديها وبين قولهم لا بأس لأن تركه أولى ويحمل فعله صلى الله عليه وسلم أن ثبت على أن به حاجة إلى مسحه أو بيانا للجواز اه وفي الخاتمة ولا بأس بأن يمسح جبهته من التراب أو الحشيش بعد الفراغ من الصلاة وقبله إذا كان يضربه ذلك ويشغله عن الصلاة وإذا كان لا يضربه ذلك يكره في وسط الصلاة ولا يكره قبل التشهد والسلام اه وصححه في المحيط وهو مع ما قدمناه من تعريف العيب يدل على أن الحك سده في بدنه إنما يكون عبثا إذا كان لغير حاجة أما إذا كان شئ في بدنه ضره وأشغله فلا بأس بحكه ولا يكون من العبث ثم ذكر الشارحون أنهم اتخذوه وامسألة العيب لأنها كلبية وغيرها نوعية لأن تغليب المحصا والفرقة والتخصر من أنواع العيب والسكلى مقدم على النوعي وتعقبه في العناية بأن العيب بالثوب لا يشمل ما بعده من تغليب المحصا وغيره بل إنما قدموه لأنه أكثر وقوعا اه وقد يقال إن الشامل للتغليب وغيره العيب بالبدن ولا يتم ما قاله إلا لو اقتصر وأعلى العيب بالثوب ثم إن كراهة العبث تحرمة لما أخرج القضاة في مسند الشهاب مراسلا عن يحيى بن أبي كثير عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله كره لكم ثلاثا العبث في الصلاة والرفث في الصيام والفحش في المقابر وعلمه في الهداية بأن العبث خارج الصلاة حرام فاطنك في الصلاة اه وأراد به كراهة التحريم وأورد عليه في غاية البيان بأنه إذا كان حراما ينبغي أن يكون مفسدا كالتفقهة وأجاب بأن فساد التفقهة لا باعتبار حرمتها بل باعتبار أنها تنقض الطهارة وهي شرط ولهذا لا يفسدها النظر إلى الأجنبية وإن كان حراما إذا كثرت العبث فينبذ يفسد هالكونه عملا كثيرا وفي الغاية للسروحي قوله ولأن العبث خارج الصلاة حرام فيه نظر لأن العبث خارجا شبه أو بدنه خلاف الأولى ولا يحرم والحديث قيد بكونه في الصلاة اه (قوله وقاب المحصا للسهود مرة) أي كره قلبه لغير ضرورة لما أخرج في الكتب الستة عن معيقب أنه صلى الله عليه وسلم قال لا تمسح المحصا وانت تصلي فإن كنت لا بدعا لافواحدة وعن أبي ذر أنه قال سألت خليلى عن كل شئ حتى سألت عن تسوية المحصا في الصلاة فقال يا أبا ذر مرة أو ذر ولا نه نوع عبث أما إذا كان لا يمكنه السجود عليه فيسويه مرة لأن فيه إصلاح صلاته كذا في الهداية يعني فيه تحصيل السجود على الوجه المطلوب شرعا وهو يفيد أن تسويته مرة لهذا الغرض أولى من تركها وصرح في البدائع بأن التسوية مرة رخصة وأن الترك أولى لأنه أقرب إلى الخشوع وفي النهاية والمخلاصة أن الترك أحب إلى مستدلا في النهاية بما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الروايات وإن تركتها فهو خير لك من مائة ناقة سوداء المحقة تكون لك اه فالحاصل أن التسوية لغرض صحيح مرة هل هي رخصة أو عزيمة وقد تعارض فيها جهتان فبالنظر إلى أن التسوية مقتضية للسجود على الوجه المستنون كانت التسوية عزيمة وبالنظر إلى أن تركها أقرب إلى الخشوع كان تركها عزيمة والظاهر من الأحاديث الثاني ويرجح أن الحكم إذا تردد بين سنة وبدعة كان ترك البدعة راجحا على فعل السنة مع أنه قد كان يمكنه التسوية قبل الشروع في الصلاة وتقييد المصنف بالمرّة هو ظاهر الرواية والزائدة عليها مكرهة وقيل يسويها مرتين ذكره في منية المصلي (قوله وفرقة الأصابع) وهو غزها أو مدها حتى نصوت ونقل في الدراية الإجماع على كراهتها فيها ومن السنة ما رواه ابن ماجه مرفوعا لا تفرقع أصابعك وأنت تصلي لكنه معول بالحارث وروى أحمد عن سهل بن معاذ رفعه الضاحك في الصلاة والمثلث والفرقع أصابعه بمنزلة واحدة ولعل المراد التساوى في المعصية والافافحك مبطل لها وينبغي أن تكون كراهة الفرقة

وقاب المحصا للسهود
مرة وفرقة الأصابع

(قوله بعد الفراغ من الصلاة) لأن فيه إزالة
الذى عن نفسه فلا بأس
به بل يستحب كما في الذخيرة
وإنما كره إذا كان في وسط
الصلاة وكان لا يضربه
لأنه لا يفيد لأنه يسجد
بعده بخلاف المسئلة
الآخرة (قوله يعني فيه)
أي يعني صاحب الهداية
بقوله لأن فيه إصلاح
صلاته إن فيه أي في
ذلك الفعل تحصيل
السهود التام وهو الزاد
من قوله لا يمكنه السجود
عليه لأنه لو كان المراد في
أصل الامكان لكانت
التسوية واجبة ولو لم يكن
من مرة (قوله بين سنة
وبدعة) قيد بالسنة
لأن ما تردد بين واجب
وبدعة باتى به احتياطا
كما سيذكره عند قوله
وقنت في ثالثه قبل
ازكوع

تحريمية لانها في ذلك ولا نهيان من افراد العبث بخلاف الفرقة خارج الصلاة لغير حاجة ولو
 لراحة المفاصل فانها تنزيهية على القول بالكرهية كما في المجتبى انه كرهها كثير من الناس لانها من
 الشيطان بالحديث اه امكن لما لم يكن فيها خارجة عنها نهي لم تكن تحريمية كما أسلفناه قريبا والحق
 في المجتبى المنتظر للصلاة والمأثري اليها بمن في الصلاة في كراهتها وروى في ذلك حديثا انه نهي ان
 يرفع الرجل أصابعه وهو جالس في المسجد ينتظر الصلاة وفي رواية وهو عشي اليها وأشار المصنف
 الى كراهة تشبيك الاصابع وهو ان يدخل احدى اصابع يديه بين اصابع الاخرى في الصلاة كما
 صرح به في المحيط وغيره لما روى أحمد وأبو داود وغيرهما عن فروعا اذا توضأ أحدكم فاحسن وضوءه ثم
 خرج عامدا الى المسجد فلا يشبك بين يديه ثم في الصلاة ونقل في الدراية اجماع العلماء على كراهته
 فيها ثم يظهر ايضا انها تحريمية لانها اذا كور وظاهرة الكراهة ايضا حالة الدخول الى الصلاة فاذا
 كان منتظرا اليها بالاولى وذكر العلامة المحامي انه لم يقف على حكمه خارج الصلاة لاشيئا والظاهر انه
 في غير هذين الموضعين لا للعبث ليس بمكروه ولو لا راحة الاصابع وان كان على سبيل العبث يكره
 تنزيها اه وقد قدمنا عن الهداية ان العبث خارج الصلاة حرام وحملناه على كراهة التحريم فينبغي
 ان يكون العبث خارجا لغير حاجة كذلك (قوله والتخصر) وهو وضع البدن على الخاصرة وهي
 مافوق الطغطة والشراسيف كذا في المغرب لنيه صلى الله عليه وسلم عنه كما في سنن أبي داود وهذا
 التفسير هو الصحيح وبه قال الجمهور من أهل اللغة والفقه والحديث ورد مفسرا هكذا عن ابن عمر كما
 في السنن وحكمته انه في الصلاة راحة أهل النار كما رواه ابن حبان في صحيحه قال ابن حبان يعني فعل
 اليهود والنصارى في صلاتهم وهم أهل النار لان لهم راحة في النار وأنه فعل المتكبرين ولا يليق
 بالصلاة وأنه فعل الشيطان حتى قيل ان ابليس ابط من الجنة لذلك فلمذا قال في المبسوط والمجتبى
 ويكره التخصر خارج الصلاة ايضا والذي يظهر انها تحريمية فيها لانها كور وقد فسرها التخصر
 بغير هذا ايضا منها ان يتوكأ في الصلاة على عصا ومنها ان يختصر السورة فيقرأ من أولها آية أو آيتين
 ومنها ان يختصر ما فيقرأ آخرها ومنها ان يحذف آية السجدة ومنها ان يختصر صلاته فلا يتم حدودها
 ولا شك في كراهة الاتسكاف في الغرض لغير ضرورة كما صرحوا به لافي النفل على الاصح كما في المجتبى واما
 الاختصار في القراءة فان أحسن بواجب بان نقص عن ثلاث آيات مع الفاتحة كان مكروها كراهة
 تحريم لترك بعض الواجب والا فلا وقد صرح أصحاب الفتاوى بان الصحيح انه لا تكره القراءة من
 آخر السورة وقد صرحوا بكرهية قراءة السورة وترك آية السجدة في بابها واما اختصار الصلاة بحيث
 لا يتم حدودها فان لم منه ترك واجب كرهه تحريما وان أدخل بسنة كرهه تنزيها هذا ما تقتضيه
 القواعد والله سبحانه الموفق للصواب (قوله والالتفات) لما رواه البخاري عن عائشة رضي الله
 عنها قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الالتفات في الصلاة فقال هو اختلاس يختلسه
 الشيطان من صلاة العبد وروى الترمذي وصححه عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم اياك
 والالتفات في الصلاة فان الالتفات في الصلاة هلكة فان كان لابد ففي التواضع لافي الفريضة ثم
 المذكور في عامة الكتب ان الالتفات المكروه هو تحويل وجهه عن القبلة ومن صرح به
 صاحب المدائع والنهاية والغاية والتبيين وفقه القدير والمجتبى والكافي وشرح الجمع وقيده في
 الغاية بان يكون لغير عذر اما تحويل الوجه له ذرف غير مكروه وينبغي أن تكون تحريمية كما هو
 ظاهر الاحاديث قالوا وانما كرهه لغير عذر لانه انحراف عن القبلة ببعض بدنه ولو انحراف عنها

والتخصر والالتفات

(قوله ولولا راحة
 المفاصل) المتبادر انه
 تعميم للحاجة وأصرح مما
 هنا ما في شرح المقدسي
 حيث قال الا لغرض
 كآراحة المفاصل ويقرب
 منه ما في قسرياعن
 المحلى (قوله وقد قدمنا
 عن الهداية الخ) قال في
 النهروانت قد علمت ان
 ما في الهداية غير مسلم اه
 أي بما روي عن غاية
 السروجي (قوله وهي
 مافوق الطغطة
 والشراسيف) الطغطة
 أطراف الخاصرة
 والشراسيف أطراف
 الضلع الذي يشرف على
 البطن نهاية عن المغرب

(قوله والاولى تركه لغير حاجة) أى فيكون مكرها وتزيتها كما هو مرجع خلاف الاولى كما رويته صرح في النهر وفي الزبلي وشرح الملتقى للباقي انه مباح لانه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يلاحظ أصحابه ٢٣ في صلاته بموق عينيه ولعل

المراد عند عدم الحاجة فلا ينافي ما هنا (قوله) وكأنه جمع الخ قال في النهر فيه بحث اه وفي شرح نظم الكثر للعلامة المقدسي لكن ظهر لي والله سبحانه وتعالى أعلم ان مراد الخلاصة بتحويل الوجه المفسد بتحويل جميعه عن القبلة وذلك يلزم منه تحويل الصدر لان الوجه ليس بمستوبل فيه

والاقعاء

استدارة فاذا حول عن القبلة بان أزيل بعضه عن مسامتتها كالجانب الايمن منه بقي الجانب الايسر منه مسامتا فلا تفسد فاذا حول الجميع كان الصدر أيضا محولا فتفسد الصلاة ولهذا قالوا في باب استقبال القبلة لا تفسد الا بتحويله من المشارق الى المغرب فاستأمل اه قلت ويشعر بذلك جعل الحانسية الالتفات المكسرة ان يحول بعض وجهه ولعل هذا مراد النهر بالبحث فيما قاله المؤلف (قوله) ومقتضى القواعد

بجميع بدنه فسدت فان انحرف ببعض بدنه كره كالعمل القليل فانه مكره لان كثيره مفسد ويدل لعدم فسادها بهذا الالتفات قوله في الحديث يختلسها الشيطان من صلاة العبد وأنه سمعها صلاة معه وانما لم يكره للعذر لحديث مسلم عن جابر اشتكى رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلينا وراءه وهو قاعد فالتفت بنا فرآنا قياما فأشار إلينا فقلنا قد صدقنا وحيانا التفت بالبصر يمنة ويسرة من غير تحويل الوجه أصلا غير مكره ومطلقا والاولى تركه لغير حاجة والظاهر ان فعله عليه السلام اياه كان لمحااجة تفقد أحوال المقتدين به مع ما فيه من بيان الجواز والافه وكان ينظر من خلفه كما ينظر امامه كما في الصحيحين وقد خالف صاحب الخلاصة عامة الكتب في الالتفات المكروه فجعله مفسدا وعبارته ولو حول المصلى وجهه عن القبلة من غير عذر فسدت وكذا في الحانية وجعل فيها الالتفات المكروه ان يحول بعض وجهه عن القبلة والاشبه ما في عامة الكتب من ان الالتفات المكروه أعم من تحويل جميع الوجه أو بعضه وذكر في منية المصلى ان كراهة الالتفات بالوجه فيما اذا استقبل من ساعته يعنى فلم يستقبل من ساعته فسدت وكأنه جمع بين ما في الفتاوى وبين ما في عامة الكتب بحمل ما في الفتاوى على ما اذا لم يستقبل من ساعته وجعل ما في العامة على ما اذا استقبل من ساعته وكأنه ناظر الى انه اذا لم يستقبل من ساعته صار عملا كثيرا فافسدها اذا استقبل من ساعته كان عملا قليلا فكرهه وهو بعيد وان الاستدامة على هذا القليل لا يجعله كثيرا وانما كثيره تحويل صدره وقد صرحوا بالفساد عند تحويل الصدر ولا بد من تقييده بعدم العذر كما في منية المصلى لتصريحهم كما سبق بانه لوطن انه أحدث فاستدبر القبلة ثم علم انه لم يحدث قبل الخروج من المسجد لا تبطل ومقتضى القواعد المذهبية اشترط ان يؤدي ركنا وهو مستدبر لما صرحوا به من ان انكشاف العورة انما يفسدها اذا لم يستمر من ساعته حتى أدى ركنا ما اذا سترها قبل ادائه الركن فلا فيكذ الاستقبال القبلة بجامع الشريطة والمكث قد راداه الركن فيه خلاف بين أبي يوسف ومحمد فابو يوسف لا يجعله كاداء الركن ومحمد جعله كما عرف وذكر الشارح انه يكره رفع بصره الى السماء لقوله عليه السلام ما بال أقوام يرفعون أبصارهم الى السماء في الصلاة لينتهن أول تخطفن أبصارهم وفي التجنيس ويكره ان يميل أصابع يديه ورجليه عن القبلة لانه أمور بتوجيهها قال عليه السلام فليوجه من أعضائه الى القبلة ما استطاع (قوله والاقعاء) لثنيه صلى الله عليه وسلم عن عقبة الشيطان كما في الصحيحين وهو والاقعاء لسا في مسند أحمد عن أبي هريرة انه في رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاثة عن نقرة كنقرة الديك واقعاء كاقعاء الكلاب والتفات كالتفات الثعلب شبه من يسرع في الركوع والسجود ويخفف فيها بالديك الذي يلتقط الحبة كما في النهاية وهى كراهة تحريم للنهي المذكور كما سلفناه من الاصل ثم اختلفوا في الاقعاء المذكور في الحديث فصح صاحب الهداية وعاءتهم انه ان يضع اليديه على الارض وينصب ركبتيه نصبا كما هو قول الطحاوى وزاد كثير ويضع يديه على الارض وزاد بعضهم ان يضم ركبتيه الى صدره لان اقعاء الكلاب يكون بهذه الصفة لان اقعاء الكلاب يكون في نصب اليدين واقعاء الأدمى في نصب الركتين الى صدره وذهب الكرخي الى انه ان نصب قدميه ويقع على عقبه واضعا يديه على الارض وهو عقب الشيطان

المذهبية الخ) كانه لم يرفسه نقلا صريحا وقد رأيت في اعماوى القدسي ما ظهره ذلك حيث قال في مفسدات الصلاة وكذا استدبار القبلة وانكشاف العورة مقدار اداء ركن من غير عذر (قوله وهو عقب الشيطان الخ) أى الاقعاء على التفسير الثانى الذى قاله الكرخي هو المراد بعقب الشيطان المنهى عنه في الحديث الآخر وهذا موافق لما سياتى عن المغرب

لكن نقل العلامة قاسم في فتاواه عن لسان العرب والنهاية لابن الاثير ان عقبة الشيطان أن يجلس على قدميه بين السجدين اه
مع ان الاقواء مكرره في التشديد ايضا قال العلامة قاسم من غير خلاف فعلمه بين أصحاب المذهب نص على كراهته من علمائنا
الكرخي في المختصر اه فليتامل (قوله والحق ان هذا الجواب ليس لا تمتنا الخ) يؤيده ما قاله العلامة قاسم في فتاواه وأما نصب
القدمين والجلوس على العقبين فمكرره في جميع الجلسات من غير خلاف نعرفه الاما ذكره الشيخ محي الدين النووي عن الشافعي
في قول له انه يستحب الجلوس بين السجدين بهذه الصفة قال محمد رجه الله في موطنه لا ينبغي أن يجلس على عقبيه بين السجدين
ولكنه يجلس بينهما كجلوسه في صلاته وهو قول أبي حنيفة رجه الله وذكره الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رجهم الله
(قوله اما بحمله على حالة العذر) ينافيه قوله بل هي سنة نيك صلى الله عليه وسلم وكذا قال العلامة المقدسي وحله على حالة العذر
بعد لقوله هو سنة نيك صلى الله تعالى عليه وسلم فليتامل اه (قوله أو بحمله على كونه خارج الصلاة) جزم به الشيخ ابراهيم
الحلي في شرحه على النية حيث قال بعد نقله كلام الفقيه وهو محمول على خارج الصلاة فان ما ذكر من الحديثين ليس فيه ما يدل
على ان المراد القعود في الصلاة والافوض اليتين على العقبين في الصلاة مكرره ايضا مخالفة الجلوس المسنون وهو اقتراش الرجل
اليسرى ولكن يفهم حينئذ ٢٤ ان الاقواء بنصب الركبتين مكرره خارج الصلاة ايضا ولا بعد فيه لانه جلوس الجفأة

بخلاف الاحتباء اذ ليس فيه كراهة خارج الصلاة والفرق بين الاحتباء والاقواء ان الاحتباء يكون بشد الركبتين الى الظهر عند نصبهما

واقتراش ذراعيه

يسديه أو ثوب أو غيره وهو أكثر جلوس أشراب العرب اه (قوله فكان مانعا) أي فيترجم على ما رواه مسلم والبيهقي مما يفيد اباحته ولكن لا يفتي عليك ان كون

الذي نهى عنه في الحديث والكل مكرره لان فيه ترك الجلسة المسنونة كذا في البدائع وغاية البيان والمحتبي زاد في فتح القدير ان قوله الصحيح أي كون هذا هو المراد في الحديث لأن ما قاله الكرخي غير مكرره بل يكره ذلك أيضا اه والعقبه بضم العين وسكون القاف والعقب بفتح العين وكسر القاف بمعنى الاقواء كذا في المغرب وفي فتح القدير وأما ما روى مسلم عن طاوس قلت لابن عباس في الاقواء على القدمين فقال هي السنة فقلت ان انراه جفاء بال رجل فقال بل هي سنة نيك صلى الله عليه وسلم وما روى البيهقي عن ابن عمر وابن الزبير انهم كانوا يقيمون الجواب المحقق عنه ان الاقواء على ضربين أحدهما مستحب ان يضع اليديه على عقبيه وركبته في الارض وهو المروي عن العبادلة وانتهى ان يضع اليديه على الارض وينصب ساقيه اه وهو مخالف لما ذكره هو وغيره ان الاقواء بنوعيه مكرره والحق ان هذا الجواب ليس لا تمتنا وانما هو جواب البيهقي والنووي وغيرهما بناء على انه مستحب عند الشافعي لانك قد علمت كراهته عندنا بنوعيه يمكن الجواب عنه اما بحمله على حالة العذر ان ثبت في بعض رواياته انه كان في الصلاة أو بحمله على كونه خارج الصلاة ان لم يثبت أولان المانع والمبيح اذ انعارضوا لم يعلم التاريخ كان الترجيح للمانع وقد فسر صاحب المغرب عقب الشيطان بالاقواء عند الكرخي فكان مانعا وبقي ان تكون كراهته تنزيهية بخلاف النوع المتفق على كراهته (قوله واقتراش ذراعيه) لمافي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله

المراد من الاقواء هو الاقواء على مذهب اليه الكرخي مخالفا لما مر من ان الصحيح ان المراد به الاقواء عنها

بالمعنى الاول فلم يكن المراد من الاقواء في حديث أبي هريرة هو المراد من حديث عقب الشيطان فلا تعارض حينئذ فلا ترجيح قلت ولو أسقط قوله وقد فسر صاحب المغرب الخ لاستقام الجواب من غير ايهام لان المراد بالمبيح ما مر عن مسلم والبيهقي وبالمانع حديث النهي عن عقب الشيطان فيكون مرجحا على المبيح من غير توقف على ان يكون المراد من عقب الشيطان هو الاقواء عند الكرخي فتدبر (قوله وينبغي الخ) قال في النهر وانما كانت تنزيهية على الثاني بناء على ان هذا الفعل ليس باقواء وانما الكراهة لترك الجلسة المسنونة كما علل به في البدائع ولو فسر الاقواء بقول الكرخي تعا كست الاحكام اه قلت لا ينبغي عليك ما في هذا الكلام لان كلام الفعلين يسمى اقواء وانما الكلام في المراد في الحديث منهما كما مر فكان الصواب ان يقال انما كانت تنزيهية على الثاني بناء على ان هذا الفعل ليس بمراد في الحديث أي فلا يكون داخل تحت النهي وانما كره لترك الجلسة المسنونة فتكون تنزيهية بخلاف النوع الاول فهي فيه تحريمية لوجود النهي وترك الجلسة المسنونة ولو اريد بالاقواء في الحديث الاقواء عند الكرخي كان هو المكرره ونحرى لوجود الامرين السابقين وكان الاول مكرره وانما تنزيهية لعدم النهي وبعد هذا فيه بحث ايضا لان عقب الشيطان هو الاقواء على تفسير الكرخي كما ذكره المؤلف عن المغرب فقد وجد في الاقواء على هذا التفسير كل من الامرين ايضا

عنها وكان يعني النبي صلى الله عليه وسلم ينهى أن يفترش الرجل ذراعيه افتراش السبع
وافتراشهما القاؤهما على الأرض كما في المغرب قيل وانما ينهى عن ذلك لأنها صفة الكسلان
والتهاون بحاله مع ما فيه من التشبه بالسباع والكلاب والظاهر أنها تحريمية للنهي المذكور من غير
صارف (قوله ورد السلام بيده) أي بالإشارة وقد قدمناه في بيان المفسدات فراجعه (قوله
والتربع بلا عذر) لأن فيه ترك سنة القعود في الصلاة كذا عطل به في الهداية وغيره ما قيل في
وجه الراهة أنه جلوس الجبارة ليس بهيئته لانه عليه السلام كان جل قعوده في غير الصلاة مع
أصحابه التربع وكذا عمر رضي الله عنه كذا ذكره المصنف وغيره وتعليقهم بأن فيه ترك السنة
يفيد أنه مكروه تنزيهاً إذ ليس فيه نهى خاص ليكون فيه تحريماً وقيد بكونه بلا عذر لانه
ليس بمكروه مع العذر لأن الواجب يترك مع العذر السنة أولى وفي صحيح البخاري عن عبد الله بن
عبد الله أنه كان يرى عبد الله بن عمر يتربع في الصلاة إذا جلس ففعلته وأنا يومئذ حديث
السن فنهاني عبد الله بن عمر وقال إنما سنة الصلاة أن تتصبر جلتك اليمنى وتثنى اليسرى
فقلت أنت تفعل ذلك فقال إن رجلي لا يحملاني وعليه يحمل ما في صحيح ابن حبان عن عائشة
رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي متربعا أو تعلما للجواز ثم الجلوس متربعاً معروفة وانما
معي بالتربع لأن صاحب هذه الجملة قدر بع نفسه كما يربع الشيء إذا جعل أرباعاً والاربع
هنا الساقان والفخذان ربعهما يعني أدخل بعضهما تحت بعض (قوله وعقص شعره) أي عقص
شعر الرأس فيها يعني أن يفعل ذلك قبل الدخول فيها ثم يدخل كذلك لما روى أصحاب الكتب الستة
عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال أمرت أن أسجد على سبعة وإن لا أكف شعراً ولا ثوباً وفي العقص
كفه وما رواه مسلم عن كريب أن ابن عباس رأى عبد الله بن الحارث يصلي ورأسه معقوص من ورائه
فجعل يحمله فلما انصرف قال مالك ولرأسي قال أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إنما
مثل هذا مثل الذي يصلي وهو مكتوف ولهذا قال العلماء حكمه النهي عنه أن الشعر يسجد معه
والظاهر أن الكراهة تحريمية للنهي المذكور بلا صارف ولا فرق فيه بين أن يتعمده للصلاة
أولاً وهو في اللغة جمع الشعر على الرأس وقيل له وادخل أطرافه في أصوله كذا في المغرب واختلاف
الفقهاء فيه على أقوال فقيل أن يجمعه وسط رأسه ثم يشده وقيل أن يلف ذوائبه حول رأسه كما فعله
النساء وقيل أن يجمعه من قبل القفا ويمسكه بخيط أو خوقة وكل ذلك مكروه كذا في غاية البيان
وفي الظهيرية ويكره الاعتجار وهو لف العمامة حول رأسه وابداء الهامة كما فعله الشاذلاري وفي
الهيوط ويكره الاعتجار لانه عليه السلام نهى عنه وهو أن يكور عمامته ويترك وسط رأسه مكشوفاً
كهيئة الأشرار وقيل أن يتنقب بعمامة فيغطي أنفه كمحجر النساء لما لجل الحر أو البرد أو للتكبر وهو
مكروه لقول ابن عباس لا يغطي الرجل أنفه وهو يصلي اه وفي المغرب وتفسير من قال هو أن
يلف العمامة على رأسه ويبدى الهامة أقرب لانه ما خوذ من محجر المرأة وهو ثوب كالعصابة تافه
المرأة على استدارة رأسها اه والمجهر على وزن منبر وعل كراهة الاعتجار لا امام الوالو المجي بانه تشبه
بأهل الكتاب قال وهو مكروه خارج الصلاة ففيها أولى (قوله وكف ثوبه) للحديث السابق
سواء كان من بين يديه أو من خلفه عند الانحناء للسجود والكف هو الضم والجمع ولأن فيه ترك
سنة اليد وكفي أغرب عن بعضهم أن لا يترار فوق القميص من الكف اه فعلى هذا يكره
أن يصلي مشدود الوسط فوق القميص ونحوه أيضاً وقد صرح به في العناية معللاً بانه صنيع أهل

ورد السلام بيده والتربع
بلا عذر وعقص شعره
وكف ثوبه

لأن عقبة الشيطان
منهى عنها أيضاً كما مر
فيكون الإقواء على تفسير
الكرخي مكروهاً تحريماً
سواء كان هو المراد من
حديث أبي هريرة أولاً
أن يوجد صارف للنهي
عن التحريم إلى الندب

(قوله والظاهر الاطلاق) فيه نظر ان يكن سنده ما ذكره عن فتح القدير لان الكمال وان اطلق هنا قد قيد كلامه فيما بعد عند استطراد فروعه ذكرها فقال وتكره ٢٦ الصلاة ايضا مع تشهير الكم عن الساعد فلا مخالفة بينه وبين الخلاصة والمنية كذا

في الشربلية تامل (قوله) وفي مذهب مالك تفصيل (الح) قال في النهر المذكور في القنية انه لو شمر كيه لعل كان يعمل قبل الصلاة اختلفوا في الكراهة وهو ظاهر في الكراهة فيما لو شمر لها اله وعبارة القنية واختلف فيمن صلى وقد شمر كيه لعل كان يعمل قبل الصلاة أو هيئته ذلك وفيها أيضا عن نجم الائمة وكان يرسل وسدله

كفيه في الصلاة ويقول لان في امساكهما كف الثوب وانه مكسروه ثم رمز الى محذاتمة وغيره انهم كانوا يسكون ذلك قال رضي الله تعالى عنه وهو الاحوط اه (قوله) والمختار انه لا يكره قال الرمي ومثله في البرازية واختار قاضيان وغيره انه يكره وهو الصحيح كذا ذكره الحلبي في شرح منية المصلي (قوله) وصحح في القنية انه لا يكره قال في النهر اى تحريرا والا فقتضى ما مر انه يكره تنزيها اه وما مر هو قوله لانه صنيع اهل

الكتاب لكن في الخلاصة انه لا يكره كذا في شرح منية المصلي ويدخل ايضا في كف الثوب تشهير كيه كما في فتح القدير وظاهره الاطلاق وفي الخلاصة ومنية المصلي قيد الكراهة بان يكون رافعا كيه الى المرفقين وظاهره انه لا يكره اذا كان يرفعهما الى مادونهما والظاهر الاطلاق لصدق كف الثوب على الكل وذكر في المجتبى في كراهة تشهير الكمين قولين وذكر في القنية ان القول بامساك الكمين احوط ولا يخفى ما فيه وفي مذهب مالك تفصيل قد كنت رأيت لا تمتنا في بعض الفتاوى ولم يحضرنى تعينها الا ان وهو انه يكره ان كان للصلاة لا اذا كان لاجل شغل ثم حضرته الصلاة فصلى وهو على تلك الهيئة ومن كف الثوب رفعه كيلا يترب كافي منية المصلي وقيل لا بأس بصونه عن التراب كما في المجتبى (قوله وسدله) لنيه عليه السلام عنه كما أخرجه أبو داود والحاكم وصححه يقال سدل الثوب سدلا من باب طاب اذا أرسله من غير ان يضم جانبه وقيل هو ان يلقيه على رأسه ويرخيه على منكبيه وأسدل خطأ كذا في المغرب وذكر في البدائع ان الكرخي فسر به بان يجعل ثوبه على رأسه أو على كتفيه ويرسل اطرافه من جوانبه اذا لم يكن عليه سراويل وعن أبي حنيفة انه يكره السدل على القميص وعلى الازار وقال لانه صنيع اهل الكتاب فان كان السدل بدون السراويل فكراهته لاحتمال كشف الامورة عند الركوع وان كان مع الازار فكراهته لاجل التشبه باهل الكتاب فهو مكره ومطلقا سواء كان للخيلاء أو لغيره انتهى من غير فصل اه وفي فتح القدير ان السدل يصدق على ان يكون المنديل مرسل من كتفيه كما يعتاده كثير فينبغي ان على عنقه منديل ان يضعه عند الصلاة ويصدق ايضا على لبس القباء من غير ادخال اليدين في كيه وقد صرح بالكراهة فيه اه وكذا صرح في النهاية بادخال القباء المذكور في السدل وعزاه الى مبسوط شيخ الاسلام والمخلاة لكن الذي في خلاصة الفتاوى المصلي اذا كان لا بأسقة أو فرجية ولم يدخل يديه اختلف المتأخرون في الكراهة والمختار انه لا يكره اه وظاهر ما في فتح القدير ان السدل الذي يعتاد وضعه على الكتفين اذا أرسل طرفا على صدره وطرفا على ظهره لا يخرج عن الكراهة فانه عين الوضع وظاهر كلامهم يقتضى انه لا فرق بين ان يكون الثوب محفوظا من الوقوع أو لا فعلى هذا يكره في الطيلسان الذي يجعل على الرأس وقد صرح به في شرح الوفاية وصرح العلامة الحلبي بان محل كراهة السدل عند عدم العذر وما عند العذر فلا كراهة وانه ان كان للتكره فهو مكره ومطلقا واختلف المشايخ في كراهة السدل خارج الصلاة كما في الدراية وصحح في القنية من باب الكراهية انه لا يكره ومن المكروه اشتمال الصماء لارواه أبو داود عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان لاحدكم ثوبان فليصل فمهما فان لم يكن الا ثوب فليترز به ولا يشتمل اشتمال اليهود اه واشتمال اليهود هو الصماء وهو ادارة الثوب على الجسد من غير اخراج اليد منيها لعدم منفذ يخرج يده منها كالخضرة الصماء وفسرها في المحيط بان يجمع طرفي ثوبه ويخرج جهما تحت احدى يديه على احدى كتفيه اه وقيد في البدائع بان لا يكون عليه سراويل وانما كره لانه لا يؤمن انكشاف العورة ومحمد رحمه الله فصل بين الاضطباع ولبسة الصماء فقال انما تكروه الصماء اذا لم يكن عليه ازار فان كان عليه ازار فهو اضطباع لانه يدخل طرفي ثوبه تحت احدى ضبعيه وهو مكروه لانه لبس اهل الكبر اه وفي الخلاصة وغيره لا بأس ان يصلي الرجل في ثوب واحد متوشح به جميع بدنه ويؤم كذلك

الكتاب قال الشيخ اسمعيل وفيه بحث لان الظاهر من كلامهم ان تخصيص اهل الكتاب بفعله معتبر فيه والمسحوب كونه في الصلاة فلا يظهر التشبه وكراهته خارجا فليست امل

(قوله وفسره في المغرب) أي فسر التوشيح (قوله لكن التلم الخ) استدراك على الشارح وحاصله ان التلم يعني عن قوله وتغطية الانف والوجه (قوله ولو ستر قدميه في السجدة يكره) قال الشيخ ابراهيم ٢٧ الحلي في شرح المنية ولعل مرادهم

قصد ذلك لانه فعل زائد لا فائدة فيه اما الوقوع بغير قصد فلا وجه لكرهه بل يكره تكلف الكشف لانه اشتغال بما لا فائدة فيه (قول المصنف والتأوب) بالهمز كما في الصحاح وفي الدر المختار يكره ولو خارجه جهاد كره مسكين لانه من الشيطان

والتأوب وتغيب عينيه وقيام الامام لا يسجده في الطاعة

والانبياء عليهم السلام محفوظون منه (فائدة) قال في شرح تحفة الملوك المسمى بهدية الصعلوك قال الزاهد الطريق في دفع التأوب ان يحظر بياله ان الانبياء مما تشاءوا قط قال القدوري جربناه مرارا فوجدناه كذلك اه (قوله لما في الصحيحين) دليل لكرهه (قوله وهو عجيب الخ) أعجب منه قول النهر وأفادني البحر عن المجتبى انه يغطي في القيام باليمنى وفي غيره باليسرى والذي رأيته فيه انه يغطي باليمنى وقيل ان كان في القيام وان كان في غيره فباليسرى

والمستحب ان يصلي الرجل في ثلاثة أبواب قيص وازار وعمامة اما الوصل في ثوب واحد ومتوشح به جميع بدنه كازار الميت تجوز صلاته من غير كراهة وتفسيره ما يجعله القصار في المقصرة وان صلى في ازار واحد يجوز ويكره وكذا في السراويل فقط لغير عذرو وكذا مكشوف الرأس للثاؤون والتكاسل لا للخشوع وفسر في الذخيرة التوشيح ان يكون الثوب طويلا يتوشح به فيجعل بعضه على رأسه وبعضه على منكبيه وعلى كل موضع من بدنه وذ كفي شرح منية المصلي ان ستر المنكبين في الصلاة مستحب يكره تركه تنزيها عند أصحابنا وفسره في المغرب بان يدخله تحت يده اليمنى ويلبسه على منكبه اليسرى كما يفعل المحرم اه وفسره ابن السكيت بان يأخذ طرف الثوب الذي ألقاه على منكبه الايمن من تحت يده اليسرى ويأخذ طرفه الذي ألقاه على اليسر من تحت يده اليمنى ثم يعقد هما على صدره وقد ثبت في الصحيحين عن عمر بن أبي سلمة انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصلي في ثوب واحد في بيت أم سلمة قد ألقى طرفيه على عاتقه وفي لفظ مشتملا به واضعاً طرفيه على عاتقيه وفي لفظ مخالفا بين طرفيه وفي حديث جابر متوشح به والالفاظ كلها بمعنى واحد كما ذكره النووي في شرح مسلم ومن المكروه التلم وتغطية الانف والوجه في الصلاة لانه يشبه فعل الجوس حال عبادتهم النيران كذا ذكره الشارح لكن التلم هو تغطية الانف والوجه كما في المحيط وفي الخلاصة ولو ستر قدميه في السجدة يكره (قوله والتأوب) وهو التنفس الذي يفتح منه الفم لدفع البخارات وهو ينشأ من امتلاء المعدة وثقل البدن لما في الصحيحين عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال التأوب من الشيطان فاذا تأوب أحدكم فليكظم ما استطاع والادب ان يكظمه ما استطاع أي يرده ويحبسه لما روينا فان لم يقدر فليضع يده أو كفه على فيه ووضع اليد ثا في صحيح مسلم ووضع اليك قياس عليه وصرح في الخلاصة بانه ان أمكنه عند التأوب ان يأخذ شفتيه بسننه فلم يفعل وغطى فاه بيده أو بثوبه يكره كذا روى عن أبي حنيفة اه ووجهه ان تغطية الفم منهي عنها في الصلاة لما رواه ابوداود وغيره وانما أيجت للضرورة ولا ضرورة اذا أمكنه الدفع ثم اذا وضع يده على فيه يضع ظهر يده كذا في مختارات النوازل قال العلامة الحلي وهل يفعل ذلك بيده اليمنى أو اليسرى لم أقف عليه مسطورا لما شأنا اه وهو عجيب مع كثرة مطالعته للبحثي ونقله عنه وقد صرح بانه يغطي فاه بيمنه وقيل بيمينه في القيام وفي غيره بيساره اه ومن المكروه التلم لانه من التكاسل (قوله وتغيب عينيه) لما رواه ابن عدي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا قام أحدكم في الصلاة فلا تغيب عينيه الا أن في سنده من ضعف والكره مروي عن مجاهد وقتادة وعلاء في البدائع بان السنة أن يرمي بصره الى موضع سجوده وفي التغيب ترك هذه السنة ولان كل عضو وطرف ذو حظ من هذه العبادة فكذا العين اه وظاهر كلامهم ان لا يغيب في السجود وقد قال جماعة من الصوفية نفعا الله بهم يفتح عينيه في السجود لانهم يسجدان وينبغي ان تكون الكراهة تنزيهية اذا كان لغير ضرورة ولا مصلحة اما لو خاف فوات خشوع بسبب رؤية ما يفرق الخطر فلا يكره غمضهما بسبب ذلك بل ربما يكون أولى لانه حينئذ لكال الخشوع (قوله وقيام الامام لا يسجده في الطاق) أي الحراب لان قيامه فيه يشبه صنيع أهل الكتاب بخلاف سجوده فيه وقيامه خارجه هكذا اعلل به في البداية وهو أحد الطرق يقين للشيخ وأصله ان محمدا

اه اللهم الا ان يكون في نسخة البحر التي اطلع عليها سقط (قوله من ضعف) بفتح الميم وتشديد عين ضعف مبني للمجهول (قول المصنف وقيام الامام الخ) قال الرملي الذي يظهر من كلامهم انها كراهة تنزيه تأمل

(قوله وقد يقال الخ) ذكر نحوه الشيخ ابراهيم الحلبي في شرح المنية لكن جنح ابن أمير حاج الحلبي في شرحه على المنية الى تأييد ما في فتح القدير حيث قال قلت ٢٨ ويؤيده ما قدمناه عن قاضيخان ان التشبه باهل الكتاب لا يكره في كل

شيء الخ وليس هذا من المذموم في شيء وكونه يشبه اختلاف المكانين وحقيقة الاختلاف تمنع الجواز فشبّه الاختلاف فوجب الكراهة يعارض بما لو تقدم في بعض بقاع المسجد على القوم من غير أن يدخل المحراب ولا قائل بالكراهة وانفراد الامام على الدكان وعكسه

فيه فكذا هنا قلنا قلت يجاب عن المعارضة المذكورة بما أشار اليه المؤلف من ان المحراب وان كان من المسجد لكن صورته وهيئته تقتضي شبهة اختلاف المكان لانه ليس كبقية بقاع المسجد من حيث انه يصلي فيه بخصوصه كل أحد وانما جعل علامة لمكان وقوف الامام وان يكون سجوده فيه لاقامه لانه لم يبين ان يقوم الامام في داخله ولا ان يصلي فيه الناس وانما هو علامة كما قلنا فاشبه خارج المسجد فصار بمنزلة مكان آخر بخلاف

صرح بالكراهة في الجامع الصغير ولم يفصل باختلاف المشايخ في سببها فقبل كونه بصير ممتازا عنهم في المكان لانه في معنى بيت آخر وذلك صنيع اهل الكتاب واقتصر عليه في الهداية واختاره الامام السرخسي وقال انه الاوجه وقيل اشتباه حاله على من على يمينه ويساره فعلى الطريقة الاولى يكره مطلقا وعلى الثانية لا يكره عند عدم الاشتباه وفي فتح القدير ولا يخفى ان امتياز الامام مقرر ومطلوب في الشرع في حق المسكن حتى كان التقدم واجبا عليه وغاية ما هنا كونه في خصوص مكان ولا أثر لذلك لانه يحاذي وسط الصف وهو المطلوب اذ قيامه في غير محاذاته مكروه وغايته اتفاق الملتين في بعض الاحكام ولا بدع فيه على ان اهل الكتاب انما يخصصون الامام بالمكان المرتفع على ما قبل فلا شبهة اه وقد يقال ان امتياز الامام المطلوب في الشرع حاصل بتقدمه من غير ان يقف في مكان آخر فيمكن تمييزه من غير تشبه باهل الكتاب تبعا فينبذ وقوفه في المحراب تشبه باهل الكتاب لغير حاجة فكره مطلقا ولهذا قال الولوالجي في فتاواه وصاحب التجنيس اذا ضاق المسجد بمن خلف الامام على القوم لا باس بان يقوم الامام في الطاق لانه تعذر الامر عليه وان لم يضق المسجد بمن خلف الامام لا ينبغي للامام ان يقوم في الطاق لانه يشبه تباين المكانين اه يعني وحقيقة اختلاف المكان تمنع الجواز فشبّه الاختلاف فوجب الكراهة وهو وان كان المحراب من المسجد كما هي العادة المستمرة فصورته وهيئته اقتضت شبهة الاختلاف فالحاصل ان مقتضى ظاهر الرواية كراهة قيامه في المحراب مطلقا سواء اشبه حال الامام أولا وسواء كان المحراب من المسجد أم لا وانما لم يكره سجوده في المحراب اذا كان قدماه خارجه لان العبرة للتقدم في مكان الصلاة حتى تشتترط طهارته رواية واحدة بخلاف مكان السجود اذ فيه روايتان وكذا لو حلف لا يدخل دار فلان يحث بوضع القدمين وان كان باقى بدنه خارجا والصيد اذا كان رجلاه في الحرم ورأسه خارج منه فهو صيد الحرم ففيه الجزاء (قوله وانفراد الامام على الدكان وعكسه) اما الاول فلحديث الحاكم مرفوعا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقوم الامام فوق ويبقى الناس خلفه وعلوه بانه تشبه باهل الكتاب فانهم يتخذون لامامهم مكانا ناطقه فشمع ما اذا كان الدكان قد رقامة الرجل أو دون ذلك وهو ظاهر الرواية وصححه في البدائع لا طلاق النهي وقيد الطحاوي بقدر القامة ونفي الكراهة فيما دونه وقال قاضيخان في شرح الجامع الصغير انه مقدر بذراع اعتبارا بالسترة وعليه الاعتقاد وفي غاية البيان وهو الصحيح وفي فتح القدير وهو المختار لكن قال الاوجه الاطلاق وهو ما يقع به الامتياز لان الموجب وهو شبه الازدراء يتحقق فيه غير مقتصر على قدر الذراع اه فالحاصل ان التهجيم قد اختلف والاولى العمل بظاهر الرواية واطلاق الحديث واماعكسه وهو انفراد القوم على الدكان بان يكون الامام أسفل فهو مكره ايضا في ظاهر الرواية وروى الطحاوي عن اصحابنا انه لا يكره لان الموجب للكراهة التشبه باهل الكتاب ولا تشبه هنا لان مكان امامهم لا يكون أسفل وجواب ظاهر الرواية اقرب الى الصواب لان كراهة كون المكان ارفع كان معلولا بملتين التشبه باهل الكتاب ووجود بعض المفسد وهو اختلاف المكان وهما وجدت احدي الملتين وهي وجود بعض المخالفة كذا في البدائع ومن المشايخ من علل الكراهة في الثانية بما في ذلك من شبه الازدراء بالامام ولعله أولى وعلى ما ذكره الطحاوي من عدم الكراهة مشي قاضيخان في فتاواه وعزاه الى النوادر وقال

يقية بقاع المسجد تامل (قوله وعلوه) قال الرمل هذا التعليل يقتضي انها تزيهية والمحدث المتقدم وعليه يقتضي انها تحرمية الا أن يوجد صارف تامل

(قوله) وذ كرفي شرح منية المصلي (الح) أقول في المعراج مانصه ويقولنا قال الشافعي رحمه الله تعالى الا اذا أراد الامام تعليم القوم افعال الصلاة أو أراد الامام تبليغ القوم حقيقة لا يكره عندنا اه (قوله) لانه ٢٩ لو قام بعض القوم) الظاهر ان المراد

بالبعض جماعة من القوم لا واحدا في الدار المختار في باب الامامة من انه لو قام واحد بحجب الامام وخلفه صف كره اجماعا (قوله) فينبغي ان يكون حراما) تقرير على قوله وظاهر كلام النووي الح ثم المتبادر من سياقه كلام النووي والتقرير عليه ان مراده الاعتراض على ما نقله عن الخلاصة من قوله وتكره التصاوير على الثوب الح ويمكن ان

وابس ثوب فيه تصاوير وان يكون فوق رأسه أو بين يديه أو بجذائه صورة

يقال ليس مراد الخلاصة تصاوير التصاوير بل استعمال أي استعمال الثوب التي هي فيه فيساوي كلام المصنف ويدل على ان هذا هو المراد قول الخلاصة بعد عبارته السابقة اما اذا كان في يده وهو يصلي لا يكره الى آخر ما يأتي ناسل (قوله) ويفيد انه لا يكره (الح) قال في النهر غير خاف ان عدم الكراهة في الصغار

وعليه عامة المشايخ اه وهذا كله عند عدم العذر اما عند العذر كما في الجمعة والعيد وان القوم يقومون على الرفوف والامام على الارض ولم يكره ذلك لضيق المكان كذا في النهاية وذكر في شرح منية المصلي وهل يدخل في المحاجة في حق الامام ارادة تعليم المأمومين اعمال الصلاة وفي حق المأمومين ارادة تبليغ انتقالات الامام عند اتساع المكان وكثرة المصلين فعند الشافعي نعم قبل وهو رواية عن أبي حنيفة اه قيد بالانفراد لانه لو قام بعض القوم مع الامام قبل يكره والاصح انه لا يكره وبه جرت العادة في جوامع المسلمين في أغلب الامصار كذا في المحيط وذكر في البدائع ان من اعتبر معنى التشبه قال لا يكره وهو قياس رواية الطحاوي لزوال معنى التشبه لان أهل الكتاب لا يشاركون الامام في المسكن ومن اعتبر وجود بعض المفسد قال يكره وهو قياس ظاهر الرواية لوجود بعض المخالفة في المكان اه وفيه نظر لا يخفى (قوله) ولبس ثوب فيه تصاوير) لانه يشبه حامل الصنم فيكره وفي الخلاصة وتكره التصاوير على الثوب صلى فيه أو لم يصل اه وهذه الكراهة تحريرية وظاهر كلام النووي في شرح مسلم الاجماع على تحريم تصويره صورة الحيوان وأنه قال قال أصحابنا وغيرهم من العلماء تصوير صور الحيوان حرام شديد التحريم وهو من البكائر لانه متوعد عليه بهذا الوعيد الشديد المذكور في الأحاديث يعني مثل ما في الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون يقال لهم احيوا ما خلقتم ثم قال وسواء صنعه لما يمتن أو لغيره فصنعه حرام على كل حال لان فيه مضاهاة لخلق الله تعالى وسواء كان في ثوب أو بساط أو درهم أو دينار وفس وانا وحائط وغيرها اه فينبغي ان يكون حراما لا مكرها وان ثبت الاجماع أو قطعية الدليل لتواتره قيد بالثوب لانها لو كانت في يده وهو يصلي لا تكره لانه مستور بشيابه وكذا لو كان على خاتمه كذا في الخلاصة وفي المحيط رجل في يديه تصاوير وهو يؤم الناس لا تكره امامته لانها مستورة بالثياب فصار كصورة في نقش خاتم وهو غير مستبين اه وهو يفيد ان المستبين في الخاتم تكره الصلاة معه ويفيد انه لا يكره ان يصلي ومعه صورة أو كيس فيه دنائير أو دراهم فيها صور صغار لا يستتارها ويفيد انه لو كان فوق الثوب الذي فيه صورة ثوب ساتر له فانه لا يكره ان يصلي فيه لاستتارها بالثوب الآخر والله سبحانه اعلم (قوله) وان يكون فوق رأسه أو بين يديه أو بجذائه صورة) الحديث الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة وفي المغرب الصورة عام في كل ما يصور مشبه بالخلق الله تعالى من ذوات الروح وغيرها وقولهم ويكره التصاوير المراد بها التماثيل اه فالخاص ان الصورة عام والتماثيل خاص والمراد هنا الخاص فان غير ذى الروح لا يكره كالشجر لما سياتي والاراد بجذائه عيونه ويساره ولم يذكر ما اذا كانت خلفه للاختلاف في رواية الاصل لا يكره لانه لا يشبه العبادة وصرح في الجامع الصغير بالكراهة ومشي عليه في الخلاصة وبانها اذا كانت في موضع قيامه أو جلوسه لا يكره لانها استهانة بها وكذلك على الوسادة ان كانت قائمة يكره لانه تعظيم لها وان كانت مفروشة لا تكره كذا في المحيط قالوا أشدها كراهة ما يكون على القبلة امام المصلي والذي يليه ما يكون فوق رأسه والذي يليه ما يكون عن يمينه ويساره على الحائط والذي يليه ما يكون خلفه على الحائط أو الستروا تمام تكره الصلاة في بيت فيه صورة مهانة على بساط يوطأ أو مرفقة يتكأ عليها مع عموم الحديث من ان

غنى عن التعليل بالاستتار بل مقتضاه ثبوتها اذا كانت منكشفة وسياتي انها لا تكره الصلاة لكن يكره كراهة تنزيه جعل الصورة في البيت تحبران الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب أو صورة

(قوله لوجود مخصص) تعليل لقوله لم تكره (قوله لان ذلك) علة لقوله يقتضي أى لان علة الكراهة عدم دخول الملائكة كما مر واذا كانت مهانة لا تمتنع ٣٠ الملائكة من الدخول كما أفادته النصوص المخصصة واذا انتفت العلة ثبت عدم الكراهة

وقوله وان علل بالتشبيه الخ دفع لما يقال يمكن أن يكون للكراهة علة أخرى وهي التشبيه فانتفاء تلك العلة لا يوجب ثبوت عدم الكراهة (قوله وان كان يكره اتخاذهما) انظر ما المراد بذلك بعد قوله لا بأس باستعمالهما ونظري شرح المنية في دعوى الكراهة لما مر من الاحاديث ولما في الهداية الا أن تكون صغيرة أو مقطوعة الرأس

لو كانت الصورة على وسادة ملقاة أو على بساط مفروش لا يكره لانها قداس وقوطأ بخلاف ما اذا كانت الوسادة منصوبة أو كانت مع الستر لانه تعظيم لها اه قلت وقد يقال المراد بقوله لا بأس باستعمالها أى بان يتكئ على الوسادة ويفرش البساط وقوله وان كان يكره اتخاذهما أى اتخاذهما لزينة ونحوها مما فيه تعظيم أو يقال المراد بالاتخاذ فعل التصوير فيهما أى

الملائكة لا تدخله وهو علة الكراهة لان شر البقاع بقعة لا تدخلها الملائكة لوجود مخصص وهو ما في صحيح ابن حبان استاذن جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادخل فقال كيف أدخل وفي بيتك سترة تصاوير فان كنت لا بدفاعا فاقطع رؤسها أو اقطعها وساند أو اجعلها بسطا وفي البخاري في كتاب المظالم عن عائشة رضي الله عنها انها اتخذت على سهوة لها سترا فيه ثمائل فهتكه النبي صلى الله عليه وسلم قالت فاتخذت منه غمرتين فكانتا في البيت فجلس عليهما زاد أحمد في مسنده ولقد رأيت متهكئا على أحدهما وفيه صورة والسهوة كالصفحة تكون بين البيت وقيل بيت صغير كالحزانة والخمرقة بكسر النون وسادة صغيرة والوسادة المخدة لكنه يقتضي عدم كراهة الصلاة على بساط فيه صورة وان كانت في موضع السجود لان ذلك ليس بممانع من دخول الملائكة كما أفادته النصوص المخصصة وان علل بالتشبيه بعبادة الاصنام فمنوع فانهم لا يسجدون عليها وانما ينصبونها ويتوجهون اليها الا ان يقال ان فيها صورة التشبيه بعبادتها حال القيام والركوع وفيه تعظيم لها ان سجد عليها ولهذا أطلق الكراهة في الاصل فيما اذا كان على البساط المصلى عليه صورة لان الذي يصلي عليه معظم فوضع الصورة فيه تعظيم لها بخلاف البساط الذي ليس بمصلى وتقدم عن الجامع الصغير التقييد بموضع السجود فينبغي ان يحمل اطلاق الاصل عليه وانها اذا كانت تحت قدميه لا يكره اتفاقا وفي الخلاصة ولا بأس بان يصلي على بساط فيه تصاوير لكن لا يسجد عليها ثم قال ثم التماس ان كان على وسادة أو بساط لا بأس باستعمالهما وان كان يكره اتخاذهما ثم اعلم ان العلماء اختلفوا فيما اذا كانت الصورة على الدراهم والدينار هل تمنع الملائكة من دخول البيت بسببها فذهب القاضي عياض الى انهم لا يمتنعون وان الاحاديث مخصصة وذهب النووي الى القول بالعموم ثم المراد بالملائكة المذكورين ملائكة الرحمة لا المحفظة لانهم لا يفرقونه الا في خلوة بآله وعند الخلاء (قوله الا ان تكون صغيرة) لان الصغار جدد لا تعبد فليس لها حكم الوثن فلا تكره في البيت والكراهة انما كانت باعتبار شبه العبادة كذا قالوا وقد عرفت ما فيه والمراد بالصغيرة التي لا تبدول لناظر على بعد والكبيرة التي تبدول لناظر على بعد كذا في فتح القدير ونقل في النهاية انه كان على خاتم أبي موسى ذبا بتان وانه لما وجد خاتم دانيال عليه السلام في عهد عمر رضي الله عنه وجد عليه أسد ولبوة بينهما صبي لمحسانه وذلك ان يختصر قيل له يولد مولود يكون هلا كل على يديه فجعل يقتل من يولد فلما ولدت أم دانيال ألقت في غيضة رجاء ان يسلم فقبض الله له أسدا يحفظه ولبوة ترضعه فتقه بمرأى منه ليتذكر نعم الله عليه ودفعه عمر الى أبي موسى الأشعري وكان لابن عباس كاتون مخفوف بصور صغار اه وفي الخلاصة من كتاب الكراهة رجل صلى ومعه دراهم وفيها تمائم مثل الباس به لصغارها اه (قوله أو مقطوع الرأس) أى سواء كان من الاصل أو كان لها رأس وعي وسواء كان التقطع بخيطة على جميع الرأس حتى لم يبق لها أثر أو بطلية بمغرة ونحوها أو بنحته أو بفسله وانما لم يكره لانها لا تعبد بدون الرأس عادة ولما رواه أحمد عن علي قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فقال أياكم ينطلق الى المدينة فلا يدع بها وثنا لا كسره ولا قبرا الاسواء ولا صورة الا لثغها اه وأما قطع الرأس عن الجسد بخيطة

ان التصوير فيهما مكره دون استعمالهما تامل (قوله وقد عرفت ما فيه) أى من ان العلة ليست التشبه بل مع العلة عدم دخول الملائكة عليهم السلام بتمامه فيه (قوله التي لا تبدول لناظر على بعد) لم يبين هنا حد البعد ويفسر ما في المنية وشرعها بحيث لا تبدول لناظر اذا كان قائما وهي على الارض أى لا تتبين أعضاؤها

مع بقاء الرأس على حاله فلا ينفى الكراهة لأن من الطيور ما هو مطوق فلا يتحقق القطع بذلك ولهذا
فسر في الهداية المقطوع بمجموع الرأس كذا في النهاية قيد بالأس لأنه لا اعتبار بازالة الحاجبين أو
العينين لأنها تعبد بدونها وكذا لا اعتبار بقطع اليدين أو الرجلين وفي الخلاصة وكذا الوحي وجه
الصورة فهو كقطع الرأس (قوله أول غير ذي روح) لما تقدم أنه ليس بمثال ولما في الصحيحين عن
سعيد بن أبي الحسن قال جاء رجل إلى ابن عباس فقال اني رجل أصور هذه الصورة فافتني فيها فقال له
ادن مني فدنأتم قال له اذن مني فدنا حتى وضع يده على رأسه وقال أنبئك بما سمعت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مصور في النار يجعل له بكل صورة
صوره ناقصا فتعذبه في جهنم قال ابن عباس فان كنت لا بد فاعلا فاصنع الشجر وما لا نفس له اه ولا
فرق في الشجر بين الثمر وغيره وهو مذهب العلماء كافة الا مجاهدا فإنه كره الثمر وفي الخلاصة
ولو رأى صورة في بيت غيره يجوز له مجوؤها وتغييرها وفي النهاية عن محمد بن الجبير لتصوير تماثيل
الرجال أولي زنوفها والاصابع من المستاجر قال لا أجر له لان عمله معصية وفي التفريق هدم بيتا مصورا
بالاصابع ضمن قيمة البيت والاصابع غير مصورة (قوله وعد الآي والتسليم) أي ويكره
عدايات من القرآن والتسليم وكذا السور لأنه ليس من أعمال الصلاة أو لعله فشمع العدي
الفرائض والنوافل جميعا باتفاق أصحابنا في ظاهر الرواية وروى عنهما في غير ظاهر الرواية ان العبد
باليد لا بأس به كذا في العناية وغيرها لكن في الكافي وقال لا بأس به فخرم به عنهما وعلل لهما بان
المصلي يضطر إلى ذلك لمراعاة سنة القراءة والعمل بما جاءت به السنة في صلاة التسليم وقال عليه
السلام لنسوة سالته عن التسليم اعدنه بالانامل فانهم مسؤولات مستنطقات يوم القيامة وقوله في
الهداية قلنا يمكنه أن يعد ذلك قبل الشروع انما يأتي هذا في الآي دون التسليمات اه قالو
وحمل الاختلاف هو العبد باليد كما وقع التقيد به في الهداية سواء كان بأصابعه أو بخط يده إمساكه
الغمز برؤس الاصابع أو الحفظ بالقلب فهو غير مكروه اتفاقا والعبد باللسان مفسد اتفاقا وقيد
بالآي والتسليم لان عد الناس وغيرهم مكروه اتفاقا كذا في غاية البيان وقيد بالصلاة لان العد
خارج الصلاة لا يكره على الصحيح كما ذكره المصنف في المستصفى لأنه أسكن للقلب وأجلب للفشاط ولما
رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والمحاكم وقال صحيح الاسناد عن سعد بن أبي وقاص
انه دخل مع النبي صلى الله عليه وسلم على امرأة وبين يديها نوى أو حوائج تسبح به فقال أخبرك بما هو
أيسر عليك من هذا أو أفضل فقال سبحان الله عدد ما خلق في السماء وسبحان الله عدد ما خلق في
الأرض وسبحان الله عدد ما بين ذلك وسبحان الله عدد ما هو خالق والمحمد لله مثل ذلك والله أكبر مثل
ذلك ولا اله الا الله مثل ذلك ولا حول ولا قوة الا بالله مثل ذلك فلم ينهها عن ذلك وانما أرشدنا إلى ما هو
أيسر وأفضل ولو كان مكروها لابين لها ذلك ثم هذا الحديث ونحوه مما يشهد بان لا بأس باتخاذ
السجدة المعروفة لاحصاء عدد الاذكار اذا لا تزيد السجدة على مضمون هذا الحديث الا بضم النوى
ونحوه في خيط ومثل هذا لا يظهر تأثيره في المنع فلا جرم ان نقل اتخاذها والعمل بها عن جماعة من
الصوفية الاخبار وغيرهم الا هم اذا ترتب عليها رياء وسمعة فلا كلام لنافيه وهذا الحديث أيضا
يشهد لافضلية هذا الذكر المخصوص على ذكر مجرد عن هذه الصيغة ولو تكرر سيرا ثم اعلم ان
العلامة المحلى ذكر ان كراهة العبد باليد في الصلاة تنزيها وظاهر النهاية انها تحريمية فإنه قال
والصحيح انه لا يباح العبد أصلا لأنه ليس في الكتاب فصل بين الغرض والنقل وقد بصير العبد عملا

أول غير ذي روح وعد
الآي والتسليم

(قوله دون التسليمات)
أي فزاد من طرف الامام
بان يقال كما في الذخيرة
ولو احتاج اليه عدة إشارة
أو بقلبه (قوله ثم هذا
الحديث ونحوه مما يشهد
الح) قال الرملي والظاهر
انها ليست بسجدة فقد
قال ابن حجر الهيتمي في
شرح الاربعين النووية
السجدة ورد لها أصل
أصيل عن بعض أمهات
المؤمنين وأقرها النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم
على ذلك (قوله وظاهر
النهاية انها تحريمية الح)
قال في النهريه نظر
المكروه تنزيها غير مباح
أي غير مستوى الطرفين
اه قال الرملي الغالب
اطلاقهم غير المباح على
المكروه أو المكروه تحريما
وان كان يطلق على ما ذكر

(قوله ثم صلاة التسبيح الخ) اقتصر المؤلف على هذه الرواية كما فعل في الحاوي القدسي ونحو رواية أخرى أوردها الترمذي في جامعهم عن عبد الله بن المبارك وقد ذكر الروايتين المحلي في شرح المنية واقتصر على الثانية في القنية فقال في حديثه روى أبو عيسى في جامعهم وعبد الله بن أبي حفص ٢٢ في جامعهم وحيد بن زنجويه في الترغيب بروايتين واختار منهما أن يكبر ويقرأ

كثيرا فوجب فساد الصلاة وما روى في الأحاديث من قرأ في الصلاة كذا وكذا مرة قل هو الله أحد وكذا كذا تسبيحة فتلك الأحاديث لم يسمعها الثقات أما صلاة التسبيح فقد أوردها الثقات وهي صلاة مباركة فيها ثواب عظيم ومنافع كثيرة فانه يقدّر أن يحفظ بالقلب وأن احتاج بعد بالانامل حتى لا يصير عملا كثيرا اه ثم صلاة التسبيح هذه ما رواها عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عمي ألا أعطيك الأمانك ألا أجوبك إلا أفعل بك عشر خصال إذا أنت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك أوله وآخره قد عمه وحديثه خطاه وعمده صغيره وكبيره سره وعسلانيته عشر خصال أن تصلي أربع ركعات تقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة فإذا فرغت من القراءة في أول ركعة فقل وأنت قائم سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم تركع فتقول وأنت راكع عشر ان ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشر ان تهوى ساجدا فتقولها وأنت ساجد عشر ان ترفع رأسك من السجود فتقولها عشر ان تسجد الثانية فتقولها عشر ان ترفع رأسك من السجود فتقولها عشر اذ لك خمس وسبعون في كل ركعة تفعل ذلك في أربع ركعات ان استطعت أن تصلها في كل يوم مرة فافعل فان لم تستطع ففي كل جمعة مرة فان لم تفعل ففي كل شهر مرة فان لم تفعل ففي كل سنة مرة فان لم تفعل ففي عمرك مرة رواه أبو داود وابن ماجه والطبراني وقال في آخره فلو كانت ذنوبك مثل زبد البحر أو ملج غفر الله لك قال الحافظ عبد العظيم المنذرى وقد روى هذا الحديث من طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة وأما حديث عكرمة هذا وقد صححه جماعة اه وذكر في الاسلام في شرح الجاهع الصغير قال شايخنا ان احتاج المرء الى العبد بعد اشارة لا افصاحا ويعمل بقوله ما في اضطرب اه (قوله لاقتل الحية والعقرب) أي لا يكبره قتلها ما لم يحدث الصححين اقتتلوا الاسودين في الصلاة الحية والعقرب وفي صحيح مسلم مرفوعا أمر عليه الصلاة والسلام بقتل الكلب العقور والحية والعقرب في الصلاة وأقل مراتب الامر بالاحبة وفي شرح منية المصلي ويستحب قتل العقرب بالنعل اليسرى ان أمكن لمحدث أي داود كذلك ولا بأس بقياس الحية على العقرب في هذا اه أطلقه فشمّل جميع أنواع الحيات وصححه في الهداية لا إطلاق الحديث وجميع المواضع وفي المحيط قالوا وينبغي أن لا يقتل الحية البيضاء التي غشي مستوية لانها جان لقوله عليه السلام اقتلوا الطفيتين والابرواياكم والحية البيضاء فانها من الجن وقال الطحاوي لا بأس بقتل الكل لان النبي صلى الله عليه وسلم عهد مع الجن أن لا يدخلوا بيوت أمته واذا دخلوا لم يظهر والهم واذا دخلوا فقد نقضوا العهد فلا ذمة لهم والاولى هو الاعداء والانداز فيقال ارجع باذن الله فان أي قتله اه يعني الانذار في غير الصلاة وفي النهاية معزيا الى صدر الاسلام والصحيح من الجواب ان يحتاط في قتل الحيات حتى لا يقتل حنينا فانهم يؤذونه أذاه كثيرا بل اذا رأى حية وشك انه حتى يقول له خل طريق المسلمين ومروان مرت تركه فان واحدا من اخواني هو كبر سننا مني قتل حية كبيرة بسيف في دار لنا فضر به الجن حتى جعلوه زمنا كان لا يتحرك رجلاه قريبا من الشهر ثم عاجلناه ودأبناه بأرضاء الجن حتى تركوه فزال ما به وهذا مما عاينته بعيني اه واطلق في القتل فشمّل ما اذا كان يعمل كثير

سبحانك اللهم الخ ثم يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم يقرأ الفاتحة وسورة مثل سورة والضحى ثم يقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يركع ويقول سبحان ربّي العظيم ثلاثا ثم يقول سبحان الله عشر ان يرفع

لاقتل الحية والعقرب

رأسه ويقول سمح الله لمن حمده ربنا لك الحمد ويقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثا ثم يقول سبحان الله الخ عشر ان يرفع رأسه ويكبر ويقعد ثم يقول سبحان الله الخ عشرا ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثا ثم يقول سبحان الله الخ عشر ان يقوم ويفعل في الثانية مثل الاولى يصلي أربع ركعات بتسليمة واحدة ويقعدتين اه وفي شرح المنية وقيل لابن المبارك ان سما في هذه الصلاة هل يسبح في سجدة السهو عشر اشرا قال لا تأمهي ثلثمائة تسبيحة اه وهذه

الصفة التي ذكرها ابن المبارك هي التي ذكرها في مختصر البحر وهي الموافقة لمذهبنالعدم الاحتياج فيها الى جلسة الاستراحة قال اذهي مكرهه عندنا على ما تقدم في موضعه اه وكان هذا هو الداعي لاختيار صاحب القنية هذه الطريقة ولكن حيث ثبتت الطريقة الاخرى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم لا يقال بكرهتها وفي اقتصار المؤلف وصاحب الحاوي القدسي عليها اشعار بذلك

(قوله ثم الحق فيما يظهر الفساد) قال الرملي قال العلامة الحلي والاصح هو الفساد الا انه يباح له فسادها بقتلها كما يباح لاغاثه ملهوف وتخلص أحد من سبب هلاك كسقوط من سطح أو غرق أو حرق ونحوه وكذا اذا خاف ضياع ما قيمته درهم له أو لغيره اه (قوله وقوله الخ) مبتدأ خبره

والصلاة الى ظهر قاعد يتحدث

قوله الا في صحيح (قوله بالشرط المذكور) وهو قوله بعد أن لا يكون بعمل كثير (قوله وبهذا التفصيل الخ) قال الرملي قال العلامة الحلي والاخذ بقول محمد وأبي اذا قرصه لئلا يذهب خشوعه بالمها ويحمل ما عن أبي حنيفة وأبي يوسف على الاتخاذ من غير عذر أي القرص (قوله ولعله متفق عليه) أي عدم الكراهة الى ظهر من لا يتحدث وفي شرح المنية للشيخ ابراهيم وقوله يتحدث لا فائدة نفي قول من قال بالكراهة بحضرة المتحدثين وكذا بحضرة النائمين وما روى عنه عليه الصلاة والسلام لا تصلوا خلف النائم ولا يتحدث ضعيف وتامه فيه

قال السرخسي وهو الاظهر لان هذا عمل رخص فيه للمصلي فهو كالشيء بعد المحدث والاستقاء من البئر والتوضؤ اه وتعبه في النهاية بانه مخالف لما عليه عامة رواية شروح الجامع الصغير ورواية مبسوط شيخ الاسلام فانهم لم يسبحوا العمل الكثير في قتلها اه وتعبه أيضا في فتح القدير بانه يقتضي ان الاستقاء غير مفسد في سبق المحدث وقد تقدم خلافه وبجته بانه لا يفسد للرخصة بالنص يستلزم مثله في علاج المار اذا كثرفاته أيضا ما موره بالنص كاقدمناه لكنه مفسد عندهم فاهو جوابه عن علاج المار هو جوابه في قتل الحية ثم الحق فيما يظهر الفساد وقولهم الامر بالقتال لا يستلزم بقاء الصحة على نهج ما قالوه من الفساد في صلاة الخوف اذا قاتلوا في الصلاة بل أثره في رفع الانم بمباشرة المفسد في الصلاة بعد ان كان حراما صحيح اه وفي النهاية معزيا الى الجامع الصغير البرهاني انما يباح قتلها في الصلاة اذا مرت بين يديه وخاف ان تؤذيه والا فيكرهه وقيد بالحية والعقرب لان في قتل القملة والبرغوث اختلافا قال في الظهيرية فان أخذ قملة في الصلاة كره له ان يقتلها الكن يدفنها تحت الحصى وهو قول أبي حنيفة وروى عنه اذا أخذ قملة أو برغوثا فقتله أو دفنه فقد اساء وعن محمد انه يقتلها وقتلها أحب الى من دفنها وأي ذلك فعل فلا بأس به وقال أبو يوسف يكره كلاهما في الصلاة اه وذكر في شرح منية المصلي ان دفنها مكره وفي المسجد في غير الصلاة وان المحاصل انه يكره التعرض لكل منهما بالاخذ فضلا عن القتل أو الدفن عند عدم تعرضهما له بالاذى وأما عند تعرضهما له بالاذى فان كان خارج المسجد فلا بأس حينئذ بالاخذ والقتل أو الدفن بعد ان لا يكون ذلك بعمل كثير فانه كما روى عن ابن مسعود من دفنها روى عن أنس انهم كانوا يقتلون القمل والبراغيث في الصلاة ولعل أبا حنيفة انما اختار الدفن على القتل لما فيه من النزاهة عن اصابة دمهما ليد القاتل أو ثوبه في هذه الحالة وان كان ذلك معفو عنه وان ابن مسعود فعل أحسن المجاوزين وان كان في المسجد فلا بأس بالقتل بالشرط المذكور ولا يطرحها في المسجد بطريق الدفن ولا غيره الا اذا غلب على ظنه انه يظفر بها بعد الفراغ من الصلاة وبهذا التفصيل يحصل الجمع بين ما عن أبي حنيفة من انه يدفنها في الصلاة وبين ما عنه انه لو دفنها في المسجد فقد اساء اه (قوله والصلاة الى ظهر قاعد يتحدث) أي لا تكره كذا في الجامع الصغير وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة يكره له ان يصلي وقبله نيام أو قوم يتحدثون لما أخرجه الزارع عن ابن عباس مرفوعا نهيت ان أصلي الى النيام والمحدثين وأجيب بانه محمول في النائم على ما اذا خاف ظهور صوت من يضحك ويخجل النائم اذا انتبه وفي المتحدثين على ما اذا كان لهم أصوات يخاف منها التغليب أو شغل البال ونحن نقول بالكراهة في هذا ثم يعارض الحديث المذكور في النائم ويقدم عليه لقوته ما في الصحيحين عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي صلاة الليل كلها وأنا معترضة بينهما وبين القبلة فاذا أراد ان يوترأ يقطنني فاوترت وانما قصد بقوله يتحدث ليعيد عدم الكراهة الى ظهر من لا يتحدث بالاولى ولعله متفق عليه وقد كان يفعل ابن عمر اذا لم يجد سارية يقول لتافع ولظهورك وأفاذا كلامهم هنا انه لا كراهة على المتحدث ولهذا نقل الشارح عن الصحابة رضي الله عنهم ان بعضهم كانوا يقرؤون القرآن وبعضهم يتذاكرون العلم والمواظو وبعضهم يصلون ولم ينههم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ولو كان مكروها لنهاهم اه وقيد بالظهر لان الصلاة الى وجهه أحسن مكرهه كافي الجامع الصغير قال في المنية والاستقبال الى المصلي مكروه سواء كان المصلي في الصف الاول أو في الصف الاخير ولهذا قال في الذخيرة يكره للإمام ان يستقبل المصلي وان كان بينهما صفوف وهذا هو ظاهر

(قوله وقد صرحوا الخ) أي لان الثالث صار كالفاصل كما في النهر قال وقياسه انه لو صلى الى وجه انسان هو على مكان عال ينظره اذا قام لا اذا قعد لا يكره ولم أره لهم اه وفي شرح الشيخ اسمعيل بعد نقله كلام المحلي ومقتضاه مع ما سبق من كون الظهر ستره تقيد ما في الذخيرة بما اذا كان المصلي متوجها الى ما بين القاعدتين في الصفوف من الفرج الى الظهر احدثهم فليتامل اه قلت وهذا الجواب مع ما بحثه في النهر ينافية بقية كلام الذخيرة حيث قال وهذا هو ظاهر المذهب لانه اذا كان وجهه مقابل وجهه الامام في حال قيامه يكره ٣٤ ذلك وان كان بينهما صفوف اه فانه لو كان بين الصفوف فرج لم يكن لتقيد المقابلة

المذهب ذكره في الفصل الرابع من كتاب الصلاة والمحصل ان استقبال المصلي الى وجه الانسان مكرره واستقبال الانسان وجه المصلي مكرره فالكره من الجانبين قال العلامة المحلي وقد صرحوا بانه لو صلى الى وجه انسان وبينهما ثالث ظهره الى وجه المصلي لم يكره (قوله والى مصحف أو سيف معلق) أي لا يكره ان يصلي وأمامه مصحف أو سيف سواء كان معلقاً أو بين يديه أما المصحف فلان في تقديمه تعظيمه وتعظيمه عبادة والاستخفاف به كفر فانضمت هذه العبادة الى عبادة أخرى فلا كراهة ومن قال بالكره اذا كان معلقاً مع لادانته تشبهه بالكتاب مردود لان أهل الكتاب يفعلونه للقراءة منه وليس كلاماً منافية وأما السيف فلانه سلاح ولا يكره التوجه اليه فقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي للعنزة وهي سلاح (قوله أو شمع أو سراج) لانهم لا يعبدان والكره باعترافها وانما يعبد ما يجوس اذا كانت في الكانون وفيها الجرار وفي التنوير فلا يكره التوجه اليها على غير هذا الوجه وذكر في غاية البيان اختلاف المشايخ في التوجه الى الشمع أو السراج والمختار انه لا يكره اه وينبغي ان يكون عدم الكراهة متفقاً عليه فيما اذا كان الشمع على جانبه كما هو المعتاد في مصر المحروسة في ليالي رمضان للتراويح قال ابن قتيبة في أدب الكاتب في باب ما جاء فيه لغتان استعمل الناس أضعفهما الشمع بالسكون والوجه فتح الميم اه (قوله وعلى بساط فيه تصاوير ان لم يسجد عليها) أي لا يكرهه والتقيد بالمدكور بناء على ما في الجامع الصغير وقد قدمنا مفهومه وما في الأصل فلا حاجة الى اعادته ثم اعلم ان المصنف لم يستوف ذكر المكروهات في الصلاة فنهان كل سنة تركها فهو مكرره تنزيهاً كما صرح به في منية المصلي من قوله ويكره وضع اليدين على الارض قبل الركبتين اذا سجد ورفعهما قبلهما اذا قام الا من عذروا برفع رأسه أو ينكسه في الركوع وان يجهر بالتسمية والتأمين وان لا يضع يديه في موضعهما الا من عذر وان يترك التسبيحات في الركوع والسجود وان ينقص من ثلاث تسبيحات في الركوع والسجود وان يأتي بالاذكار المشروعة في الانتقالات بعد تمام الانتقال وفيه خلافاً تركها في موضعها وتحصيلها في غير موضعها ذكره في مواضع متفرقة من مكروهات الصلاة وحاصله ان السنة اذا كانت مؤكدة قوية لا يبعد ان يكون تركها مكررها كراهة تحريم كترك الواجب فانه كذلك وان كانت غير مؤكدة فتركها مكررها تنزيهاً كما في هذه الامثلة وان كان ذلك الشيء مستحباً أو مندوباً وليس بسنة كما هو على اصطلاحنافينبغي ان لا يكون تركه مكررها أصلاً كما صرحوا به من أنه يستحب يوم الاضحى ان لا يأكل أولاً الا من اخمته فالواو لو أكل من غيرها فليس بمكرره فلم يلزم من ترك المستحب ثبوت كراهته الا انه يشكل عليه ما قالوه من ان المكروه تنزيهاً مرجعه الى خلاف الاولى ولا شك

بجمال القيام فائدة كما لا يخفى لان المقابلة حيثئذ موجودة في حال عودته وهو صريح في الكراهة اذا كانت المواجهة في حال القيام فقط وقد أجاب الرمي بجواب آخر وهو ان مانعاً المحلي في حق

والى مصحف أو سيف معلق أو شمع أو سراج وعلى بساط فيه تصاوير ان لم يسجد عليها

المصلي وما في الذخيرة في حق المستقبل فلا منافاة تامل اه وقد يحمل ما ذكره المحلي على صورة لا تحصل بها المواجهة بان يكون الثالث قائماً أو قاعداً والمصلي مثله وبه يحصل التوفيق وهو اقرب مما مر فتدبر (قوله وينبغي الخ) قال الرمي هذا في حق الامام وما في حق القوم فقد يكون بعضهم متوجها اليها وهو المقابل لها فتلقه الكراهة على

القوية الضعيفة المقابلة للمختارة تامل (قوله ورفعهما قبلهما) أي رفع الركبتين قبل اليدين (قوله لا يبعد الخ) يدل عليه ما مر في باب الاذان عن غاية البيان والمخطط ان القول بوجوبه والقول بسنئته متقاربان لان السنة المؤكدة في معنى الواجب في حق محقق الاثم لتاركهما اه (قوله الا انه يشكل عليه الخ) قال بعض الفضلاء يمكن الجواب بان الكراهة المنفية التحريمية فلا ينافي ثبوت الترهيبية كما لا يخفى اه وعلى هذا ففي ترك المستحب والمندوب كراهة الا انه ينبغي ان تكون دون كراهة ترك السنة غير المؤكدة كما قدمه المؤلف من ان الاثم في ترك السنة المؤكدة دونه في ترك الواجب وانه مقول بالتشكيك ان

ولا مانع من أن تكون الكراهة كذلك تامل ثم رأيت في شرح المنية ما نصه فأما حاصل أن المستحب في حق الكل وصل السنة
بالمكتوبة من غير تأخير إلا أن المستحب في حق الإمام أشد حتى يؤدي تأخيرها إلى الكراهة محدث عائشة رضي الله تعالى عنها
بخلاف المقتدى والمفرد ونظير هذا أقولهم يستحب الأذان والإقامة للمسافر ولين يصل ٢٥ في بيته في المصرو ويكره تركهما

الاول دون الثاني فعلم ان
مراتب الاستحباب متفاوتة
بمراتب السنة والواجب
والفرض اه ومثله في
شرح الباقي وحينئذ
فيكون بعض المستحبات
تركها مكرها وتزيتها
وبعضها غير مكره ومنه
الأكل يوم الأضحي فانه لو لم
يؤخره الى ما بعد الصلاة
لا يكره مع ان التأخير
مستحب والمراد تنقي
الكراهة أصلا خلافا
لما قدمناه عن بعض
الفضلاء لما ساقى في باب
العبد من قوله لان
الكراهة لا بد لها من دليل
خاص وساقى تمامه هناك
ان شاء الله تعالى وبذلك
يسدفع الاشكال لان
المكره تزيتها الذي ثبتت
كراهته بالدليل يكون
خلاف الاولى ولا يلزم من
كون الشيء خلاف
الاولى ان يكون مكرها
تزيها ما لم يوجد دليل
الكراهة وأما حاصل أن
خلاف الاولى اعم من
المكره تزيتها وترك
المستحب خلاف الاولى
دائما لا مكره تزيتها دائما
بل قد يكون مكرها

ان ترك المستحب خلاف الاولى ومنها ما في الخلاصة والولو الجسة ولا ينبغي ان يقرأ في كل ركعة آخر
سورة على حدة فانه مكره وعند الاكثر وينبغي ان يقرأ في الركعتين آخر سورة واحدة وهو أفضل
من السورة ان كان الآخر أكثر آية اه وصحح قاضيخان في شرح الجامع الصغير عدم الكراهة
وان كان الأفضل خلافه ومنها الانتقال من آية من سورة الى آية أخرى من سورة أخرى أو آية
من هذه السورة بينهما آيات وكذا الجمع بين السورتين بينهما سور أو سورة واحدة في ركعة واحدة
مكره وفي الركعتين ان كان بينهما سور لا يكره وان كان بينهما سورة واحدة قال بعضهم يكره
وقال بعضهم ان كانت السورة طويلة لا يكره كما اذا كانت بينهما سورتان قصيرتان ومنها ان يقرأ
في ركعة أخرى سورة وفي ركعة أخرى سورة فوق تلك السورة أو فعل ذلك في ركعة فهو مكره وان
وقع هذا من غير قصد بان يقرأ في الركعة الاولى قل أعوذ برب الناس يقرأ في الركعة الثانية هذه
السورة أيضا وهذا كله في الفرائض أما في النوافل لا يكره كذا في الخلاصة ومنها ما اذا افتتح
سورة وقصد سورة أخرى فلما قرأ آية أو آيتين اراد ان يترك تلك السورة ويفتح التي ارادها يكره
وكذا لو قرأ أقل من آية وان كان حوفا ومنها ان يصلي في ثياب البذلة والمهنته واحتج له في الذخيرة
بانه روى عن عمر رضي الله عنه انه رأى رجلا فعل ذلك فقال أرايتك لو كنت أرسلتك الى بعض
الناس أكنت تعرفني ثيابك هذه فقال لا فقال عمر الله أحق ان يترن له وروى البيهقي عنه صلى الله
عليه وسلم اذا صلى أحدكم فليلبس ثوبه فان الله أحق من ان يترن له والظاهر انها تزيتها وفسر
ثياب البذلة في شرح الوفاية بما يلبسه في بيته ولا يذهب به الى الاكابر ومنها ان يحمل صياقي
صلاته وأما جله صلى الله عليه وسلم امامة بنت زيب في الصلاة فأجيب عنه بوجوه منها انه منسوخ
بقوله ان في الصلاة لشغلا وقد أطل الكلام فيه العلامة المحلى ومنها ان يضع في فيه دراهم
أو دنابر بحيث لا تمنعه عن القراءة وان منعه عن اداء الحروف لا يجوز كما في الخلاصة وغيرها
ومنها ان يتم القراءة في الركوع كما في منية المصلي وفي موضع آخر ان يقرأ في غير حالة القيام
ومنها ان يقوم خلف الصف وحده مقتديا بالامام الا اذا لم يجد فرجة وكذا يكره للمفرد ان يقوم
في خلال الصفوف فيصلي فيخالفهم في القيام والقعود ومنها انه تكرر الصلاة في معاطن
الابل والمزبلة والمجزرة والمغتسل والحمام والمقبرة وعلى سطح الكعبة وذكر في الفتاوى اذا غسل
موضعا في الحمام ليس فيه تمثال وصلى فيه لا بأس به وكذا في المقبرة اذا كان فيها موضع آخر أعد
للصلاة وليس فيه قبر ولا نجاسة ومنها انه يكره للامام ان يجملهم عن اكمال السنة ومنها وكره ان
يمسك في مكانه بعد ما سلم في صلاة بعدها سنة الا قدر ما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام
تباركت يا ذا الجلال والاكرام به وورد الاثر كما في منية المصلي ومنها ان يدخل في الصلاة وقد أخذ
غائط أو بول وان كان الاهتمام يشغله يقطعها وان مضى عليها أجزأه وقد أساء وكذا ان أخذه بعد
الافتتاح والاصل فيه ما رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول لا صلاة بمضرة طعام ولا هو يدافعه الا خبثان وجعل الشارح مدافعة الرمح كالاخبتين

ان وجد دليل الكراهة والا فلا (قوله وذكر في الفتاوى الخ) وقيل يكره لانه ماوى الشياطين وبالأول يفتي كذا في الغرض
ولا بأس بالصلاة في موضع جلوس الجماعي كذا في الحائنة وهو موضع نزع الثياب المصرح به في النهر كذا في شرح الشيخ
اسماعيل (قوله أعد للصلاة) لان الكراهة معللة بالتشبه باهل الكتاب وهو متفق فيما كان على الصفة المذكورة حلي

وان الحديث محمول على الكراهية ونفى الفضيلة حتى لو ضاق الوقت بحيث لو اشتغل بالوضوء بفوته
يصلى لان الاداء مع الكراهية اولى من القضاء ومنها ان كل عمل قليل لغير عذره فهو مكروه كما لو تروح
على نفسه بمروحة أو كره والله سبحانه وتعالى أعلم

فصل في بيان الكراهية في الصلاة شرع في بيانها خارجها مما هو من توابها (قوله
كره استقبال القبلة بالفرج في الحلاء واستدبارها) والحلاء بالمديت التغوط وأما بالقصر فهو النبت
والكراهية تحريمية لما أخرجه الستة عنه صلى الله عليه وسلم اذا أتيت الغائط فلا تستقبلوا القبلة
ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا ولهذا كان الاصحح من الروايتين كراهة الاستدبار
كلا استقبال وهو باطلا لانه يتناول القضاء والبنیان وفي فتح القدير ولو نسي جفاس مستقبلا فذكر
يستحب له الانحراف بقدر ما يمكنه لما أخرجه الطبري مرفوعا من جلس يقول قبالة القبلة فذكر
فانحرف عنها اجسالا لها لم يقم من مجلسه حتى يغفره وكما يكره للبالغ ذلك يكره له ان يمسك الصبي
نحوها ليقول وقالوا يكره ان يمد رجله في النوم وغيره الى القبلة أو المصحف أو كتب الفقه الا ان
تكون على مكان مرتفع عن المحاذاة اه (قوله وعلق باب المسجد) لانه يشبه المنع من الصلاة قال
تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه والاغلاق يشبه المنع فيكره قال في الهداية
وقيل لا بأس به اذا خيف على متاع المسجد اه وهو احسن من التقييد بزمانا كما في عبارة بعضهم
فالمداخضية الضرر على المسجد فان ثبت في زماننا في جميع الاوقات ثبت كذلك الا في اوقات
الصلاة أولا فلا وفي بعضها في بعضها كذا في فتح القدير وفي العناية والتدبير في الغلق لاهل
الحلة فانهم اذا اجتمعوا على رجل وجعلوه متوليا بغير امر القاضي يكون متوليا اه وفي النهاية وكان
المتقدمون يكرهون شد المصاحف واتخاذ المشد لها كيلا يكون ذلك في صورة المنع من قراءة
القرآن فهذا مثله أو فوجه لان المصحف ملك لصاحبه والمسجد ليس بملك لاحد اه ومن هنا يعلم
جهل بعض مدرسي زماننا من منعهم من يدرس في مسجد تقرر في تدريسه أو كراهتهم لذلك زاعمين
الاختصاص بهادون غيرهم حتى سمعت من بعضهم انه يضيفها الى نفسه ويقول هذه مدرستي أولا
تدرس في مدرستي وأعجب من ذلك انه اذا غضب على شخص يمنعه من دخول المسجد خصوصا بسبب
أمر ديني وهذا كله جهل عظيم ولا يبعد ان يكون كبيرة فقد قال الله تعالى وان المساجد لله
وما تولوا منه الاية السابقة فلا يجوز لاحد مطلقا ان يمنع مؤمنا من عبادة يأتي بها في المسجد لان
المسجد مابني الاله من صلاة واعتكاف وذكر شرعي وتعليم علم وتعليم وقراءة قرآن ولا يتعين
مكان مخصوص لاحد حتى لو كان للدرس موضع من المسجد يدرس فيه فسبقه غيره اليه ليس
له ازطاحه واقامته منه فقد قال الامام الزاهد في فتاويه المسماة بالقنية معزيا الى فتاوى العصر
له في المسجد موضع معين يواظب عليه وتدشغله غيره قال الازاعي له ان يركعه وليس له ذلك
عندنا اه ومن الفروع الدالة على ان مدرسا المسجد كغيره ما قاله في القنية أيضا ليس للدرس
في المسجد ان يجعل من بيته بابا الى المسجد وان فعل أدى ضمان نقصان الجداران وقع فيه اه
وأعجب من ذلك أن بعض مدرسي الاروام يعتقد في المسجد الذي له مدرسا انه مدرسة وليس
بمسجد حتى ينتهك حرمة بالشئ فيه بنعله المتجسس مع تصريح الواقف بجعله مسجدا وسيا في شروط
المسجد ان شاء الله تعالى في كتاب الوقف (قوله والوطء فوقه والبول والتخلى) أي وكره الوطء فوق
المسجد وكذلك البول والتغوط لان طمح المسجد له حكم المسجد حتى يصح الاقتداء منه بمن تحته ولا

فصل في قوله يستحب
له الانحراف (قال في
النسرويني ان يجب
وبدل على ذلك ما في
البرازية لوتذكر بعد
استقبالها فانحرف عنها
فلا اثم عليه

فصل في كره استقبال
القبلة بالفرج في الحلاء
واستدبارها وعلق باب
المسجد والوطء فوقه
والبول والتخلى

يبطل الاعتكاف بالصعود اليه ولا يحل للجنب الوقوف عليه والمراد بالسكراهة كراهة التحريم
 وصرح الشارح بان الوطء فيه حرام لقوله تعالى ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساكن كرفي
 فتح القدير ان الحق انها كراهة تحريم لان الآية طنية الدلالة لانها محتملة كون التحريم للاعتكاف
 أو للمسجد وبطلانها لا يثبت التحريم ولان تطهيره واجب لقوله تعالى ان طهرنا ربنا للطائفتين
 والعاكفين والركع السجود ولما أخرجه المنذري مرفوعا جنبوا مساكنكم صديانكم ومجانينكم
 وبيعكم وشراءكم ورفع أصواتكم وسيل سيوفكم واقامة حدودكم وجروها في الجمع واجعلوا على
 أبوابها المظاهر اه واختلف المشايخ في كراهية اخراج الرمح في المسجد وأشار المصنف الى أنه
 لا يجوز اذخال النجاسة المسجد وهو موضح به فلذا ذكر العلامة قاسم في بعض فتاويه ان قولهم
 ان الدهن المتنجس يجوز الاستصباح به مفيد بغير المساجد فانه لا يجوز الاستصباح به في المسجد
 لما ذكرنا ولهذا قال في التجنيس وينبغي لمن أراد ان يدخل المسجد ان يتعاهد النعل والخف عن
 النجاسة ثم يدخل فيه احتراماً عن تلويث المسجد وقد قيل دخول المسجد متنعلاً من سوء الادب
 وكان ابراهيم النخعي يكره خلع النعلين ويرى الصلاة معها أفضل لمحدث خلع النعال وعن علي رضي
 الله عنه انه كان له زوجان من نعل اذا توضأ اتعلا بأحدهما الى باب المسجد ثم يتخلعه ويتعل
 بالآخر ويدخل المسجد الى موضع صلاته ولهذا قالوا ان الصلاة مع النعال والخفاف الطاهرة أقرب
 الى حسن الادب اه وفي الخلاصة وغيرها ويكره الوضوء والمضمضة في المسجد الا ان يكون
 موضع فيه اتخذ للوضوء ولا يصلي فيه زاد في التجنيس لو سبقه الحديث وقت الخطبة يوم الجمعة فان وجد
 الطريق انصرف وتوضأ وان لم يمكنه الخروج يجلس ولا يتخطى رقاب الناس فان وجد ماء في المسجد
 وضع ثوبه بين يديه حتى يقع الماء عليه ويتوضأ بحيث لا ينجس المسجد ويستعمل الماء على التقدير
 ثم بعد خروجه من المسجد يغسل ثوبه وهذا حسن جداً ويكره مسح الرجل من الطين والردغة
 باسطوانة المسجد أو بحائط من حيطان المسجد لان حكمه حكم المسجد وان مسح يردى المسجد أو
 بقطعة حصيرة لانه لا بأس به لان حكمه ليس حكم المسجد ولا له حرمة المسجد وهكذا قالوا ان الاولى
 ان لا يفعل وان مسح بتراب في المسجد كان مجعولاً لا بأس به وان كان التراب من بسطايكره هو المختار
 واليه ذهب أبو القاسم الصغار لان له حكم الارض فكان من المسجد وان مسح بخشبة موضوعة في
 المسجد فلا بأس به لانه ليس لهذه الخشبة حكم المسجد فلا يكون لها حرمة المسجد وكذا اذا مسح
 بمشيش مجتمّع أو حصير مخرق لا بأس به لانه لا حرمة له انما الحرمة للمسجد اه ولكون المسجد
 يسان عن القاذورات ولو كانت طاهرة يكره البصاق فيه ولا يلحق لافوق البواري ولا تحتها للحديث
 المعروف ان المسجد لينزوي من النخامة كما ينزوي الجمل من النار وبأخذ النخامة بكمه أو بشئ من
 ثيابه فان اضطر الى ذلك كان البصاق فوق البواري خيراً من البصاق تحتها لان البواري ليست
 من المسجد حقيقة ولها حكم المسجد فاذا ابتلى ببلتين يختار أهونهما فان لم يكن فيها بواري يدهنها في
 التراب ولا يدعها على وجه الارض وقالوا اذا نزع الماء النجس من البئر كره له أن يبل به الطين فيطين
 به المسجد على قول من اعتبر نجاسة الطين وفي الظهيرية وغيرها ويكره غرس الاشجار في المسجد لانه
 يشبه البسعة الا ان يكون به نفع للمسجد كان يكون ذاتاً أو اسطوانية لا تستقر في غرس ليجنب عزوق
 الاشجار ذلك الترفيع ثم يجوز الافلا وانما جاز مناشئنا في المسجد الجامع بخاري لما فيه من
 الحاجة قالوا ولا يتخذ في المسجد بئر ما لانه يخل حرمة المسجد فانه يدخله الجنب والمخاض وان حفر

(قوله كان يكون ذاتاً)
 أي صاحب نزب بالنون
 والزاي قال في الصحاح
 النز والنز ما يتجلب من
 الارض عن الماء وقد نزلت
 الارض صارت ذات نز
 وفي قوله والا فلا دليل
 على انه لا يجوز احداث
 الغرس في المسجد ولا
 ابقاؤه فيه لغیر ذلك العذر
 ولو كان المسجد واسعاً
 كمسجد القدس الشريف
 ولو قصد به الاستغلال
 للمسجد لان ذلك يؤدي
 الى تجويز احداث دكان
 فيه أو بيت للاستغلال
 أو تجويز ابقاء ذلك بعد
 احداثه ولم يقل بذلك
 أحد بلا ضرورة داعية
 ولان فيه ابطال ما بني
 المسجد لاجله من صلاة
 واعتكاف ونحوهما
 وقد رأيت في هذه المسئلة
 رسالة بخط العلامة ابن
 أمير حاج المحلى الفهافي
 الرد على من أجاز ذلك في
 المسجد الاقصى ورأيت في
 آخرها بخط بعض العلماء
 نه وافقه على ذلك العلامة
 الكمال ابن أبي شريف
 الشافعي

فهو ضامن بما حفر الا ان ما كان قديما فتركه كسائر زعم في المسجد الحرام ولا بأس برمي عشب
 الخفافش والحمام لان فيه تنقية المسجد من زرقها وقالوا ولا يجوز ان تعمل فيه الصنائع لانه مخلص
 لله تعالى فلا يكون محلا لغير العبادة غير انهم قالوا في الحياط اذا جلس فيه لمصلحة من دفع الصبيان
 وصيانة المسجد لا بأس به للضرورة ولا يدق الثوب عند طيه دفعا عنيفا والذي يكتب ان كان باجر
 يكره وان كان بغير أجر لا يكره قال في فتح القدير هذا اذا كتب القرآن والعلم لانه في عبادة أما هؤلاء
 المكتوبون الذين يجتمع عندهم الصبيان واللغة فلا ولولم يكن لفظ لانهم في صناعة لا عبادة اذ هم
 يقصدون الاجارة ليس هو لله بل للارتزاق ومعلم الصبيان القرآن كالكتاب ان كان لاجرا وحسبة
 لا بأس به اه وفي الخلاصة رجل يمر في المسجد ويختذه طريقا ان كان لغير عذر لا يجوز وبغير
 يجوز ثم اذا جاز يصلي كل يوم تحية المسجد مرة اه وفي القنية يعتاد المروور في الجامع بأثم وبفسق ولو
 دخل المسجد للمروور فلما توسطه ندم قبل يخرج من باب غير الذي قصده وقبل يصلي ثم يتخير في الخروج
 وقبل ان كان محدنا يخرج من حيث دخل اعدا المساجني ويكره تخصيص مكان في المسجد لنفسه
 لانه يحل بالخشوع اعظم المساجد حرمة المسجد الحرام ثم مسجد المدينة ثم مسجد بيت المقدس ثم
 الجوامع ثم مساجد المجال ثم مساجد الشوارع فانها اخف مرتبة حتى لا يعتكف فيها أحد اذا لم يكن
 لها امام معلوم ومؤذن ثم مساجد البيوت فانه لا يجوز الاعتكاف فيها الا للنساء واذا قسم أهل المحلة
 المسجد وضربوا فيه حائط ولكل منهم امام على حدة ومؤذنههم واحد لا بأس به والاولى ان يكون
 لكل طائفة مؤذن كما يجوز لاهل المحلة أن يجعلوا المسجد الواحد مسجدين فلهم أن يجعلوا المسجدين
 واحد الاقامة الجماعات اما للتدريس أو للتذكير فلا لانه ما بين له وان جاز فيه ولا يجوز التعليم في مكان
 في قضاء المسجد عند أي حنية وعندهما يجوز اذا لم يضرب بالعمامة اه ما في القنية ولا يخفى ان
 المسجد الجامع تدبيره وعماره واصلاحه للامام أو نائبه كما صرحوا به في كتاب القسامة فللإمام أو
 نائبه أن يجعل الجامع مسجدين بضرب حائط ونحوه كالأهل المحلة ولا بد ان تذكر أحكام تحية المسجد
 فنقول هي على حذفت مضاف أي تحية رب المسجد لان المقصود منها التقرب الى الله تعالى لا الى
 المسجد لان الانسان اذا دخل بيت الملك فأنما يحيي الملك لا بيته كذا ذكره العلامة المحلي وقد حكى
 الاجماع على سنتها غير ان أصحابنا يكرهونها في الاوقات المكرهة تقديم العموم الحائظ على عموم
 السج وقد قدمنا انه اذا تكرر دخوله في كل يوم فانه يكفيه ركعتان لها في اليوم وذكر في الغاية انها
 لا تسقط بالجلوس عند أصحابنا فانه قال في المحاكم اذا دخل المسجد للحكم فهو بالخيار عندنا ان شاء صلى
 تحية المسجد عند دخوله وان شاء صلاها عند انصرافه فلم تسقط بالجلوس لانها تعظيم المسجد وحرمة
 ففي أي وقت صلاها حصل المقصود من ذلك اه وفي الظهيرة ثم اختلفوا في صلاة التحية انه يجلس
 ثم يقوم ويصلي أو يصلي قبل أن يجلس قال بعضهم يجلس ثم يقوم وعمامة العلماء قالوا يصلي كما
 يدخل المسجد اه قلت ويشهد لقول العامة وهو الصحيح كما في القنية ما في الصحيحين عن أبي قتادة
 الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين
 وانما قلنا بعدم سقوطها بالجلوس لما أخرجه ابن حبان في صحيحه عن أبي ذر قال دخلت المسجد فإذا
 رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس وحده فقال يا أبا ذر ان للمسيح تحية وأن تحيته ركعتان فقم
 فاركعهما فقمته فركعتهما اه وقد قالوا ان كل صلاة صلاها عند دخوله فرضا أو سنة فانها تقوم
 مقام التحية بلانية كافي البدائع وغيره فلو نوي التحية مع الفرض فظاهر ما في المحيط وغيره انه يصح

(قوله قيده بان يجلس لاجله) قال في النهر والاملاق أوجه (قوله وصح في مصلى العيد كذلك) يخالفه ما قاله تاج الشريعة والاصح انه أي مصلى العيد يأخذ حكمها أي المساجد لانه أعد لأقامة الصلاة فيه بالجماعة ٣٩ لا عظم المجموع على وجه

الاعلان الا انه أبيع
ادخال الدواب فيها ضرورة
الحشية على ضياعها
وقد يجوز ادخال الدواب
في بقعة المساجد لكان
العذر والضرورة اه
فقد اختلف التصحیح في
مصلى العيد واتفق في
مصلى الجنائز كذا في

لا فوق بيت فيه مسجد
ولا نقشه بالجص وماء
الذهب

الشرنبلالية (قوله في)
حق بقية الاحكام التي
ذكرناها) أي كجواز
الوضوء والمضضة فيه
ومسح الرجل من الطين
بجيشيه والبهاق ونحو
ذلك مما مر (قوله وهو
المذكور الخ) قال في
النهاية قال شمس الأئمة
السرخسي رحمه الله
تعالى في قوله لا بأس
إشارة الى انه لا يؤثر بذلك
فيكفيه ان ينجور أسا
برأس اه لان في لفظة
لا بأس دليلا على ان
المسح غير وانما
كان كذلك لان لباس
الشدة اه قلت وفيه نفي
لقول من جعله قربة لما

عندهما وعند محمد لا يكون داخل في الصلاة فانهم قالوا الوضوء في الظهر والتطوع فانه يجوز
عن الفرض عند أبي يوسف وهو رواية عن أبي حنيفة وعند محمد لا يكون داخلًا وصرح في الظهيرة
بكرهه الحديث أي كلام الناس في المسجد لكن قيده بان يجلس لاجله وفي فتح القدير الكلام
المباح فيه مكرهه يأكل المحسنات وينبغي تقيده بما في الظهيرة أما ان جلس للعبادة ثم بعدها
تكلم فلا وأما النوم في المسجد فاختلف المشايخ فيه وفي التجنيس الاشبه بما تقدم من المسائل انه
يكروه لانه ما أعد لذلك وانما بني لأقامة الصلاة وأما الجلوس في المسجد للصنعة فمكروه لانه لم يبن له
ومن الفقيه أبي الليث انه لا بأس به لان النبي صلى الله عليه وسلم حين بلغه قتل جعفر وزيد بن حارثة
جلس في المسجد والناس يأتونه ويعزونه والمفتي به انه لا يلزم غيره في المسجد لان المسجد بني لذكر
الله تعالى ويجوز الجلوس في المسجد لغير الصلاة ولا بأس به للقضاء كالتدريس والفتوى اه
وسياق ان شاء الله تعالى بقية أحكام المسجد في الوقف والكراهية والجنائيات ومسئلة الذهاب الى
الاقدم أو الى مسجد حبه أو الى من كان امامه أصلح مذكورة في الخلاصة وغيرها بتقاريعها (قوله
لا فوق بيت فيه مسجد) أي لا يكرهه ما ذكر في بيت فيه أو فوقه في ذلك البيت مسجد وهو مكان في
البيت أعد للصلاة فانه لم يأخذ حكم المسجد وان كان يستحب للانسان رجلا كان أو امرأة أن يتخذ في
داره مكانا خاليا لصلاته وبه أمر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه واختلفوا في مصلى الجنائز والعيد
فصح في المحيط في مصلى الجنائز انه ليس له حكم المسجد أصلا وصح في مصلى العيد كذلك الا في حق
جواز الاقتداء وان لم تتصل الصفوف وفي النهاية وغيرها واختلفوا للفتوى في المسجد الذي اتخذ
لصلاة الجنائز والعيد انه مسجد في حق جواز الاقتداء وان انفصل الصفوف رفقا بالناس وفيما عدا
ذلك ليس له حكم المسجد اه وظاهر ما في النهاية انه يجوز الوطء والبول والتخلى في مصلى الجنائز
والعيد ولا يخفى ما فيه فان الباقي لم يعد له ذلك فينبغي أن لا تجوز هذه الثلاثة وان حكمنا بكونه غير
مسجد وانما تظهر فائدة في بقية الاحكام التي ذكرناها ومن حل دخوله للمحلب والمخاض (قوله ولا
نقشه بالجص وماء الذهب) أي ولا يكره نقش المسجد وهو المذكور في الجامع الصغير بلفظ لا بأس
به وقبل يكره الحديث ان من اشراط الساعة تزيين المساجد وقيل مستحب لانه من عمارته وقدم مدح
الله فاعلمها بقوله انما يعمر مساجد الله وأصحابنا قالوا بالجواز من غير كراهية ولا استحباب لان مسجد
رسول الله كان مسقفا من جريد النخل وكان يكف اذا جاء المطر وكان كذلك الى زمن عثمان ثم رفعه
عثمان وبناه وبسط فيه الحصى كما هو اليوم كذلك ومحل الاختلاف في غير نقش المحراب أما نقشه فهو
مكروه لانه يلهي المصلي كما في فتح القدير وغيره قال المصنف في السكافي وهذا اذا فعل من مال نفسه
أما المتولى فانما يفعل من مال الوقف ما يحكم البناء دون النقش فلو فعل ضمن حينئذ لما فيه من
تضييع المال فان اجتمعت أموال المساجد وخاف الضياع بطبع الظلة فيها لا بأس به حينئذ اه
وصرح في الغاية ان جعل البياض فوق السواد للنقاء موجب لضمان المتولى ولا يخفى ان محله ما اذا
لم يكن الواقف فعلى مثل ذلك أما ان كان كذلك فله البياض لقولهم في عمارة الوقف انه يعمر كما كان
وقيد بكونه للنقاء اذ لو قصد به أحكام البناء فانه لا يضمن وقيدوا بالمسجد ان نقش غيره موجب

فيه من تعظيم المسجد واجلال الدين وبه صرح الزيلعي ثم قال وعندنا لا بأس به ولا يستحب وصرفه الى المساكين أحب اه وافعل
التفضيل ليس على بابه لانه نفي استحباب صرفه بما تقدم كذا في الشرنبلالية (قوله لانه يلهي المصلي) قال في الشرنبلالية قلت
فعلى هذا لا يختص بالمحراب بل في أي محل يكون أمام من يصلي بل أعم منه وبه صرح الكمال فقال بكرهه التكاف بدقائق

للضمان الا اذا كان مكانا معدا للاستغلال تزيد الاجرة فلا بأس به وأزادوا من المسجد داخله
 لقول صاحب النهاية ولان في تزيينه ترغيب الناس في الاعتكاف والجلوس في المسجد لا يتظار
 الصلاة وذلك حسن اه فيفيدان تزيين خارجة مكرره وأما من مال الوقف فلا شك انه لا يجوز
 للتولي فعله مطلقا لعدم الفائدة فيه خصوصا اذا قصد به حرمان ارباب الوظائف كما شاهدناه في زماننا
 من دهنهم الحيطان الخارجية وسيأتي ان شاء الله تعالى بأنهم من هذا في كتاب الوقف وفي النهاية وليس
 يستحسن كتابة القرآن على المحاريب والمجدران لما يخاف من سقوط الكتابة وان توطأ وفي جامع
 النسخي مصلى أو بساط فيه أسماء الله تعالى يكره بسطه واستعماله في شيء وكذا لو كان عليه الملك
 لا غير أو الالف واللام وحدها وكذا يكره انجاءه عن ملكه اذا لم يأمن من استعمال الغير فالواجب
 ان يوضع في أعلى موضع لا يوضع فوقه شيء وكذا يكره كتابة الرفاع والصاقي في الابواب لما فيه من
 الاهانة اه والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

باب الوتر والنوافل

لا خفاء في حسن تأخيرهما عن الفرائض والوتر في اللغة خلاف الشفع وأوتر صلى الوتر كذا في
 المغرب وهو في الشرع صلاة مخصوصة وهي ثلاث ركعات بعد العشاء والنفل في اللغة الزيادة وفي
 الشريعة زيادة عبادة شرعت لنا لا علينا وجوه اشتقاقه يدل على الزيادة ولهذا يسمى ولد الولد نافلة
 لانه زيادة على الولد الصلي وتسمى الغنمية نفلا لانها زيادة على أصل المال (توله الوتر واجب)
 وهذا آخر أقوال أبي حنيفة وهو الصحيح كذا في المحيط والاصح كما في المحانية وهو الظاهر من مذهبه
 كذا في المبسوط وروى عنه انه فرض وعنه انه سنة ووفق المشايخ بينهما بأنه فرض عملا واجب
 اعتقاد سنة نبوتنا ودليلا وأما عندهما سنة عملا واعتقادا ودليلا لكن سنة مؤكدة آكمن سائر
 السنن المؤكدة كما في البدائع لظهور أثر السنن فيه حيث لا يؤذن له ولم يثبت عندهما دليل الوجوب
 فنفيه وأما استدلاله في الهداية لهما بأنه لا يكفر جاحده لا يفيد اذ ثبات اللازم لا يستلزم اثبات
 الملزوم المعين الا اذا ساواه وهو هنا أعم وان عدمه الا كفار بالحد لازم الوجوب كما هو لازم السنة
 والمدعى الوجوب لا الفرض وأما الامام فثبت عنده دليل الوجوب وهو الحديث وأحسن ما يعين منه
 ما رواه أبو داود مرفوعا الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر
 فليس مني رواه الحاكم وصححه وما رواه مسلم مرفوعا ووتر واقبل أن تصبوا والامر للوجوب وأما
 ما في الصحيحين من انه عليه السلام أوتر على بعيره فواقعة حال لا عموم لها فيجوز كونه كان للعذر
 والاتفاق على ان الفرض يصلى على الدابة لعذر الطين والمرض ونحوه وأنه كان قبل وجوبه لان
 وجوبه لم يقارن وجوب الخمس بل متأخرا وقد روى انه عليه السلام كان ينزل للوتر وأما حديث
 الاعرابي حين قال له هل على غيرها أي الصلوات الخمس فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لا الا أن
 تطوع فلا يدل على عدم وجوب الوتر كازعمه النووي في شرح مسلم لانه كان في أول الاسلام ثم
 وجب الوتر بعده بدليل انه سأله عن العبادة المالية فأخبره بالزكاة فقال هل على غيرها فقال لا كما
 ذكر في الصلاة مع ان صدقة الفطر فرض عندهم بدليله فما هو جوابهم عنها فهو جوابنا عنه ولا يلزم
 من القول بوجوبه الزيادة على الفرائض الخمس القطعية لانه ليس بفرض قطعي وذكري البدائع
 حكاية هي ان يوسف بن خالد السلمي كان من أعيان فقهاء البصرة فقال أبا حنيفة عنه فقال انه واجب

النقوش ونحوها خصوصا
 في المحراب اه وبه يعلم
 ما في كلام المؤلف
 (باب الوتر والنوافل)

باب الوتر والنوافل
 الوتر واجب

(قوله فظهر بهذا الخ) قال الرملي أقول بخط شيخنا على المقدسي كيف يكون ذلك وقد صرحوا في المتن بالفرق وفروا على كل قول أحكاما للامتناع كفساد الفجر بتذكرة وفساده بتذكرة فرض قبله اه قلت وهو عجيب ونقل العلامة الرملي له أعجب وكان منشأ الغفلة عن قول المؤلف الا في فساد الصبح الخ (قوله الا في فساد الصبح بتذكرة الخ) أي

٤١

والا في عدم اعادته لو ظهر فساد العشاء دونه عنده لا عندهما قال في المنظومة

والوتر فرض وبرى بذكرة
في فجره فساد فرض فجره
ولا يعاد الوتر اذ يعاد
عشاؤه ان ظهر الفساد

وهو ثلاث ركعات
بتسليمة

اه والا في فساده بتذكرة
فرض قبله (قوله لكن تعقب الخ) عبارة الفتح
قوله وله اوجب القضاء

بالاجماع أي ثبت والا
فوجب القضاء محل
النزاع أيضا والمعنى انه
صلاة مقضية مؤقته

فتجب كالمفسر اه
وكان الحاصل له على
تأويل وجب ثبت ان
اجباب القضاء بدون

اجباب الاداء مما لم يعهد
كما قاله في النهر متعقبا
لما رعن المحيط ولما أجاب
به بعضهم عن الهداية
ان المراد اجماع الاصحاب
على ظاهر الرواية عنهم
ونقل جوابا آخر ان المراد

فقال اه كبرت يا با حنيفة طئمانه أنه يقول انه فريضة فقال أبو حنيفة أيهولني ا كفارك اياي وأنا أعرف الفرق بين الفرض والواجب كغرق ما بين السماء والارض ثم بين له الفرق بينهما فاعتذر اليه وجلس عنده للتعليم اه وفي المحيط لا يجوز الوتر قاعدا مع القدرة على القيام ولا على راحته من غير عذر لان عنده الوتر واجب وأداء الواجبات والفرائض على الراحة من غير عذر لا يجوز وعندهما وان كان سنة لكن صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يتنفل على راحته من غير عذر في الليل واذا بلغ الوتر نزل فيوتر على الارض اه فاذا انه لا يجوز قاعدا ورا كما من غير عذر باتفاق أبي حنيفة وصاحبيه وصرح في الهداية بانه يجب قضاؤه اذا فات به بالاجماع وصححه في التجنيس وعلل له في المحيط بقوله أما عنده فلا نه واجب وأما عندهما فلقوله عليه السلام من نام عن وتر أو نسيه فليصله اذا ذكره اه وصرح في الكافي بان وجوب قضاؤه ظاهر الرواية عنهما وروى عنهما عدمه وسيأتي انه لا يصلي خلف النفل اتفاقا فظهر بهذا أنه لا فرق بين قوله بوجوبه وبين قوله ما بسنيته من جهة الاحكام فان السنة المؤكدة بمنزلة الواجب الا في فساد الصبح بتذكرة وفي قضاؤه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس قال في التجنيس عند أبي حنيفة يقضيه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس وبعد صلاة العصر لانه واجب عنده فيجوز قضاؤه فيه كقضاء سائر الفرائض وعندهما لانه سنة عندهما اه لكن تعقب صاحب الهداية في فتح القدير بانه سنة عندهما فوجب القضاء محل النزاع وقد علمت دفعه بما في المحيط وفي الظهيرية والولول الحجة والتجنيس وغيرهما أهل قرية اجتمعوا على ترك الوتر أديهم الامام وحديثهم فان لم يعتنعوا قائلهم وان امتنعوا عن أدائه السن فجواب أئمة بخاري بأن الامام يقاتلهم كما يقاتلهم على ترك الفرائض لما روى عن عبيد الله بن المبارك انه قال لو أن أهل بلدة أنكروا سنة السواك لقاتلتهم كما قاتل المرتدين اه وفي العمدة اجتمع قوم على ترك الاذان يؤدبهم الامام وعلى ترك السن يقاتلهم زاد في الخلاصة بان هذا اذا تركها جفاء لكن رأها حقا فان لم يرها حقا يكفر وذكر في التحقيق لصاحب الكشف ان الواجب نوطان واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند أبي حنيفة حتى منع تذكرة صحة الفجر كتذكرة العشاء ووجب دون الفرض في العمل فوق السنة كمتعين الفاتحة حتى وجب سجود السهو وتركه ولكن لا تفسد الصلاة اه وفي البدائع ان وجوبه لا يختص ببعض دون البعض بل يعم الناس اجمع من الحر والعبد والذكر والانثى ان كان أهلا للوجوب لعدم الدلائل (قوله وهو ثلاث ركعات بتسليمة) أي الوتر لما رواه الحاكم وصححه وقال على شرطهما عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث لا يسلم الا في آخرهن قيل للعمن ان ابن عمر كان يسلم في الركعتين من الوتر فقال كان عمر أفاقه منه وكان ينهض في الثانية بالتكبير اه ونقله الطحاوي عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما قوله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل مثنى مثنى واذا خشي الصبح صلى واحدة فأوترت له ما صلى فليس فيه دلالة على ان الوتر واحدة بقهر عمة مستأنفة ليجتاج الى الاشتغال بجوابه اذ يحتمل كلاما من

اجماع الصحابة لقول الطحاوي ان وجوبه ثبت باجماعهم والى هذا يشير قول الفتح ان وجب بمعنى ثبت قال وهذا الجواب اختاره كثير من الشارحين ولا يخفى ان فيه عدولا عن الظاهر اه وفي شرح الشيخ اسمعيل والتحقيق ما في الفتح لما يلزم على ما ذكره في البحر من تغريق الاحكام ولهذا قال في المحيط وما ذكر في الجواب في ظاهر الرواية ظاهر على مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى

(قوله لان امامه لم يخرج بسلامه عنده) فيه أنه ان رجع الضمير في عنده الى المقتدى الحنفي فلا شك في ان هذا السلام عنده مخرج من الصلاة حتى جازله بعد الكلام ونحوه وكذا اذا رجع الى الامام لانه كذلك مخرج من الصلاة نعم عند الحنفي سلامه مبطل للصلاة وعند الشافعي مقيم ومخرج منها ولعل المراد بقوله لم يخرج بسلامه عنده أي عند امامه أي لم يبطل وتره لصحة فصله عنده ويكون هذا القول مبنيا على ان العبرة رأى الامام كما سبأني نقله عن الهندواني وجاعة ويؤيده قوله كما لو اقتدى بامام قد رجع (قوله مفيد لصحة الخ) ٤٢ في هذه الافادة نظرا لان القول بانه يشترط لصحة الاقتداء بالشافعي هدم الفصل على

الصحيح مفيد للخلاف عند عدم الفصل لا للاتفاق ولعل قوله على الصحيح سبق قلم وعبرة الفتح هنا هكذا وما ذكر في الارشاد لا يجوز الاقتداء في الوتر باجماع أصحابنا لانه اقتداء المفترض بالمتفعل يخالفه ما تقدم من اشتراط المشايخ في الاقتداء بشافعي في الوتر ان لا يفصله فانه يقتضي صحة الاقتداء عند عدم فصله ولا غبار عليها (قوله فلذا قال بعده) أي قال الزبلي بعد كلام الارشاد والاول أي اشتراط عدم القطع بالسalam أصح وفي ذلك إشارة الى ان عدم الصحة انما هو عند الفصل فقط ثم لينظر فيما عمل به من عدم وجوب اعتقاد الوجوب على الحنفي فان الظاهر ان من قلدا بأحنية رجه الله القائل بوجوبه يجب عليه اعتقاد ذلك والامساك

ذلك ومن كونه اذا خشي الصبح صلى واحدة متصلة ومع الاحتمال لا يقاوم الصرائح الواردة وقد روى الامام أبو حنيفة بسنده انه عليه السلام كان يقرأ في الاولى بسم الله ربك الأعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد وما وقع في السنن وغيرها من زيادة المعوذتين أنكرها الامام أحمد وابن معين ولم يحترها أكثر أهل العلم كما ذكره انزمذي كذا في شرح منية المصلي وصحح الشارح الزبلي انه لا يجوز اقتداء الحنفي بمن يسلم من الركعتين في الوتر وجوز أبو بكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر لان امامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه كما لو اقتدى بامام قد رجع واشترط المشايخ لصحة اقتداء الحنفي في الوتر بالشافعي ان لا يفصله على الصحيح مفيد لصحة اذ لم يفصله اتفاقا ويخالفه ما ذكر في الارشاد من أنه لا يجوز الاقتداء في الوتر بالشافعي باجماع أصحابنا لانه اقتداء المفترض بالمتفعل فانه يفيد عدم الصحة فصل أو وصل فلذا قال بعده والاول أصح مشيرا الى ان عدم الصحة انما هو عند الفصل لا مطلقا مع اللابان اعتقاد الوجوب ليس بواجب على الحنفي أه فراده من الاول هو قوله في شروط الاقتداء بالشافعي ولا يقطع وتره بالسalam هو الصحيح ويشهد للشارح ما في السراج الوهاج أن الاقتداء به في العيدين صحيح ولم يرد فيه خلاف مع انه سنة عند الشافعي وواجب عندنا وما نقله أصحاب الفتاوى عن ابن الفضل ان اقتداء الحنفي في الوتر بمن يرى انه سنة كاليوسفي صحيح لان كلا يحتاج الى نية الوتر فلم يختلف نيتهما فاذا اختلف الاعتقاد في صفة الصلاة واعتبر مجرد اتحاد النية واستشككه في فتح القدير بما ذكره في التجنيس وغيره من ان الفرض لا يتأدى بنية النفل ويجوز عكسه فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز وتر الحنفي اقتداء بوتر الشافعي بناء على انه لم يصح شروعه في الوتر لانه بنيت عليه انما هو النفل الذي هو الوتر فلا يتأدى الواجب بنية النفل وحاشا للاقتداء به فيه بناء على المعدوم في زعم المقتدى نعم يمكن أن يقال لو لم يخطر بخاطر منة النية صفة من السنة أو غيرها بل مجرد الوتر ينتفي المانع فيجوز لكن اطلاق مسألة التجنيس يقتضي انه لا يجوز وان لم يخطر بخاطر منة وفرضية بعد ان كان المقرر في اعتقاده نفيته وهو غير بعيد للتأمل اه وحاصله ترجيح ما في الارشاد وتضعيف نهج الزبلي وما في الفتاوى عن ابن الفضل وليس فيما ذكره دليل عليه لان ما في التجنيس وغيره انما هو في الفرض القطعي والوتر ليس بفرض قطعي انما هو واجب ظني ثبت بالسنة فلا يلزم اعتقاد وجوبه للاختلاف فيه فلم يلزم في صحته تعيين وجوبه بل تعيين كونه وتر ابل صرح في المحيط والبدائع بأنه ينوي صلاة الوتر والعيدين فقط وصرح بعض المشايخ كما في شرح منية المصلي بأنه لا ينوي في الوتر انه واجب للاختلاف في وجوبه فظهر بهذا ان المذهب الصحيح صحة الاقتداء بالشافعي في الوتر ان لم يسلم على رأس الركعتين وعدمها ان سلم

والله

عليه الترتيب بينه وبين غيره واللازم باطل كما لا يخفى على انه

تقدم عن المشايخ في الجمع بين الروايات انه واجب اعتقاد أي واجب اعتقاده لانه تمييز محمول عن الفاعل واما قول الاصوليين انه لازم عملا لاعماله اذ في العلم القطعي ولذا قال المصنف في المنار وحكمه اللزوم عملا لاعماله على اليقين ويمكن جعل كلام الزبلي عليه بان يكون معنى قوله ليس بواجب عليه نفي الاقتراض واليقين أي لا يتعرض عليه اعتقاد الوجوب ليظهر الفرق بينه وبين الصلوات الخمس فانها واجبة عملا وعلى أي يلزمه فعلها واعتقادها (قوله فلا يلزمه اعتقاد وجوبه) فيه ما مر فتدبر

(قوله ولغظه اذا اقتدى الخ) هذا كما يدفع قول الفتح يقتضى الخ يدفع قوله أيضا لانه بنيت اياه انما نوى النفل الخ لانه يقال عليه انه نوى صلاة مخصوصة عينها بالوترية وهذا كاف في صحة الاقتداء كما دللت عليه عبارة التجنيس هذه وقد دلت أيضا على ان قول التجنيس أولا ان الفرض لا يتأدى بنية النفل معناه اذا نوى صريح النفل كالسنة أو التطوع فالنية بعنوان الوترية ليست نية النافلة قال في الزهر بعد تقريره محاصل ما قلنا واذا تحققت هذا ظهر لك ان قوله في البحر ما في التجنيس أولا في الفرض القطعي والوتر ليس كذلك غير صحيح اذ مفاده ان الوتر يتأدى بنية النفل وهو خلاف الواقع فتدبره اه وهو ظاهر وان قال بعضهم انه ليس بصواب بل مفاده جواز بعنوان الوترية فتدبر (قوله والذي ينبغي الخ) أقول هذا خلاف الظاهر المتبادر من كلامهم بل المفهوم منه ان يقتصر على نية الوتر من غير تعيين وجوب وعبارة المحيط والبدائع صريحة في ذلك ٤٣ وانما قالوا كذلك للاختلاف

في وجوبه وسنيته فليس بواجب قطعاً ولا بسنة قطعاً فاذا أطلقه عن الوجوب يكون موافقاً لكل من القولين ولا يخفى في ان ما كان سنة وان كان لا تضره نية الوجوب لكنه خلاف الأولى فكان الأولى عدم وقت في ثالثه قبل الركوع ابدًا

تعيين الوجوب سيما وقد قيل انه فرض كما هو رواية عن الامام كما مر قال في شرح المنية قال أبو بكر ابن العربي في العارضة مال سخنون واصبغ من المال كيسة الى وجوبه يريد به الفرض وحكي عن أبي بكر انه واجب أي فرض وحكي ابن بطال في شرح البخاري عن ابن مسعود وحذيفة انه

والله الموفق للصواب ثم اعلم ان قوله في فتح القدير لكن اطلاق مسألة التجنيس يقتضى الى آخره غفلة عما ذكره صاحب التجنيس في باب الوتر منه ولغظه اذا اقتدى في الوتر بمن يراه سنة وهو يراه واجبا ينظر ان كان نوى الوتر وهو يراه سنة أو تطوعا جاز الاقتداء بمنزلة من صلى الظهر خلف آخر وهو يرى ان الركوع سنة أو تطوع وان كان افتتح الوتر بنية التطوع أو بنية السنة لا يصح الاقتداء لانه يصير اقتداء المفترض بالمتنفل كذا ذكره الامام المستغنى هذا والذي ينبغي ان يفهم من قولهم انه لا ينوي انه واجب انه لا يلزمه تعيين الوجوب لان المراد منعه من ان ينوي وجوبه لانه لا يخلو ما ان يكون حنفيا أو غيره فان كان حنفيا فينبغي ان ينويه لطابق اعتقاده وان كان غيره فلا تضره تلك النية فان من المعلوم ان انتفاء الوصف لا يوجب انتفاء الاصل فيبقى الاصل وهو صلاة الوتر هنا وقد كان يخرج به عن العهدة (قوله وقت في ثالثه قبل الركوع ابدًا) لما أخرجه النسائي عن أبي بن كعب انه عليه الصلاة والسلام كان يقنت قبل الركوع وما في حديث أنس من انه عليه السلام قنت بعد الركوع فالمراد منه ان ذلك كان شهرا منه فقط بدليل ما في الصحيح عن عاصم الاحول سألت أنسا عن القنوت في الصلاة قال نعم قلت أكان قبل الركوع أو بعده قال قبله قلت فان فلانا أخبرني عنك انك قلت بعده قال كذب انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهرا وظاهر الاحاديث يدل على القنوت في جميع السنة وأما ما رواه أبو داود وان عمر رضي الله عنه جمع الناس على أبي بن كعب فكان يصلي بهم عشرين ليلة من الشهر يعني رمضان ولا يقنت بهم الا في النصف الثاني فاذا كان العشر الاواخر تخلف فصلى في بيته فلا يدل على تخصيصه بالنصف الثاني من رمضان لان القنوت فيه يحتمل أن يكون طول القيام فانه يقال عليه كما يقال على الدعاء وترجى الاول لتخصيص النصف الاخير بزيادة الاجتهاد فليس هو المتنازع فيه والكلام في القنوت في خمسة مواضع في صنته وعمل أدائه ومقداره ودعائه وحكمه اذا فات أما الاول فقد ذكره المصنف في باب صفة الصلاة من الواجبات وهو نهى أبي حنيفة وعنددهما سنة كالوتر ويشهد للوجوب قوله صلى الله عليه وسلم للحسن حين علمه القنوت اجعل هذا في وترك والامر للوجوب لكنه تعقبه في فتح القدير بان لم يثبت ومنهم من حاول الاستدلال بالمواظبة المفادة من الاحاديث وهو

واجب على أهل القرآن دون غيرهم والمراد بالوجوب الفرض واختار الشيخ علم الدين السخاوي المقرئ انه فرض وعمل فيه جزأ وساق الاحاديث الدالة على فرضيته ثم قال فلا يرتاب ذوقهم بعد هذا انها ألحق بالصلوات الخمس في المحافظة عليها وفي المتن عن الامام أحمد من ترك الوتر عمدا فهو رجل سوء ولا ينبغي أن تقبل شهادته اه ما في شرح المنية فلا جرم قال المشايخ بنية الوتر فقط ليخرج عن العهدة بيقين فتأمل منصف (قوله لكن تعقبه الخ) حيث قال وهو بهذا اللفظ غريب والمعروف ما أخرجه في السنن الاربعة عن يزيد بن أبي مرجم عن أبي الجوزاء عن الحسن بن علي رضي الله عنه قال علمني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كلمات أقولهن في الوتر وفي لفظ في قنوت الوتر اللهم اهدني فحين هديت الخ ثم قال في الفتح وهو أي اثبات الوجوب متوقف على ثبوت صيغة الامر فيه أعني قوله اجعل هذا في وترك والله تعالى أعلم به فلم يثبت لي اه

(قوله والالوجبت هذه الكلمات) أى قوله اللهم اهذه فيمن هذبت الخ أو كانت أولى من غيرها مع ان المتقرر عندهم ان استدل به من الخفية اللهم اننا نستعينك الخ وفي كلام المؤلف اجحاف لان المشار اليه غير مذكور في كلامه بل ظاهره ان المراد بالكلمات اللهم اننا نستعينك وليس كذلك لما علمته من القولة السابقة ولحصول المناقضة في قوله لكن المتقرر عندهم لوجمل على ظاهره (قوله فان صح النقل فنقول الخ) فيه نظرا لانه يقتضى انه لو صلاها رابع ركعات يكون مستحيا مع انه قد استحب بما اذا كان غالب ظنه فساد ماصلى على ان فيه زيادة القعدة في الثالثة وهى مكرهه سيما مع ورود النهى تأمل (قوله فلو أنى بالثاني الخ) أقول قد تقدمنا في باب الحديث في الصلاة ٤٤ الخلاف فيما يقضيه المسبوق هل هو أول الصلاة أو آخرها وانه لا يظهر الخلاف

في القراءة والقنوت لان من قال يقضى آخر صلاته يقول الا في حق القراءة والقنوت وعلى هذا فقنوته مع الامام يكون في موضعه على كل من القولين فلو قلت فيما يقضى لا يكون تكرارا له في موضعه اما على الاول فظاهر واما على الثاني فكذلك لما علمت من انه جعل ما يقضيه آخر صلاته الا في القراءة والقنوت وقد صح بان شرعية القنوت انها هي في آخر الصلاة حقيقة وحكما كما في غير المسبوق أو حكما فقط كما في المسبوق فان ما يقضيه المسبوق بالنظر الى ما أدركه مع الامام آخر صلاته وما أدركه أولها حقيقة لان الاول اسم لفرد سابق وبالنظر الى صلاة الامام يكون أول صلاته لان ما أدركه مع الامام

متوقف على كونها غير مقرونة بالترك مرة لكن مطلق المواظبة أعم من المقرونة به أحسانا وغير المقرونة ولا دلالة للأعم على الآخر والالوجبت هذه الكلمات عينا أو كانت أولى من غيرها لكن المتقرر عندهم الداء المعروف اللهم اننا نستعينك كما سيأتى اه وأطلقه فشمحل الاداء والقضاء فلذا قالوا ومن يقضى الصلوات والالتزام يقنت في الاوتار احتياطا وعمله الولوالجي في فتاواه بانه ان كان عليه الترتيب كان عليه القنوت وان لم يكن عليه الترتيب فالقنوت يكون في التطوع والقنوت في التطوع لا يضر اه وهو يقتضى ان قضاءه ليس لكونه لم يؤد حقيقة بل احتياطا وليس هو بمستحب قال في مال الفتاوى ولو لم يقته شي من الصلوات وأحب أن يقضى جميع الصلوات التي صلاها متداركا لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فساد ماصلى ورد النهى عنه صلى الله عليه وسلم وما حكى عن أبي حنيفة انه قضى صلاة عمره ونصح النقل فنقول كان يصلى المغرب والوتر أربع ركعات بثلاث قعدات اه وفي التجنيس شك في الوتر وهو في حالة القيام انه في الثانية أم في الثالثة يتم تلك الركعة ويقنت فيها لجواز انها الثالثة ثم يقعد فيقوم فيضيف اليها ركعة أخرى ويقنت فيها أيضا وهو المختار فرق بين هذا وبين المسبوق بركعتين في الوتر في شهر رمضان اذا قنت مع الامام في الركعة الأخيرة من صلاة الامام حيث لا يقنت في الركعة الأخيرة اذا قام الى القضاء في قولهم جميعا والفرق ان تكرار القنوت في موضعه ليس بمشروع وههنا أحدهما في موضعه والاخر ليس في موضعه فجاز فاما المسبوق فهو مأثور بان يقنت مع الامام فصار ذلك موضعا له فلو أنى بالثاني كان ذلك تكرارا للقنوت في موضعه اه وفي المحيط معزيا الى الاجناس لو شك انه في الاولى أو في الثانية أو في الثالثة فانه يقنت في الركعة التي هو فيها ثم يقعد ثم يقوم فيصلى ركعتين يقعدت بينهما احتياطا وفي قول آخر لا يقنت في الكل أصلا لان القنوت في الركعة الثانية والاولى بدعة وترك السنة أمهل من الاتيان بالبدعة والاولى أصح لان القنوت واجب وما تردد بين الواجب والبدعة يأتي به احتياطا اه وفي الذخيرة ان قنت في الاولى أو في الثانية ساهيا لم يقنت في الثالثة لانه لا يتكرر في الصلاة الواحدة اه وفيه نظرا لانه اذا كان مع الشك في كونه في محله يعيده ليقع في محله كما قدمناه فمع اليقين يكونه في غير محله أولى أن يعيده كالوقوع بعد الاولى ساهيا لا عنده أن يقعد بعد الثانية ولعل ما في الذخيرة مبنى على القول الضعيف القائل بأنه لا يقنت في الكل أصلا كما لا يخفى وأما الثاني فقد ذكرناه وأما مقداره فقد ذكر الكرخي ان مقدار القيام في القنوت مقدار سورة اذا السماء انشقت وكذا ذكر في

آخر صلاة الامام فيكون ما يقضيه أول صلاته تحقيا للتبعية وتعميها للاقتداء لكنها أولية حكمية ويكون ما أداه الاصل مع الامام أول صلاته حقيقة على النظر الاول وآخرها حكما على النظر الثاني وقد اعتبر الحكم في حق القنوت كسلا يؤدي الى تكراره الذي هو غير مشروع وحينئذ اذا قنت مع الامام يكون قنوته في آخر الصلاة حكما واذا قنت فيما يقضى أيضا يكون في آخرها حقيقة فلم يترك تكراره في موضعه الذي هو آخر الصلاة وأما مسألة الشاك فلم يلزم ذلك فيها لان أحدا لقنوتين ليس في آخر الصلاة وكان مقتضى عدم مشروعية تكراره المنع ولكنه أمر به لما سجد كره المؤلف عن الخط هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم (قوله فقد ذكر الكرخي الخ) هذا مبنى على ما سيأتى ان القنوت الواجب هو طول القيام دون الدعاء فاذا ذكر بيان لمقدار ذلك الطول

الاصل لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقرأ في القنوت اللهم اننا نستعينك اللهم اهدنا
 وكلاهما على مقدار هذه السورة وروى انه عليه السلام كان لا يطول في دعاء القنوت كذا في البدائع
 وأما دعاءه فليس فيه دعاء مؤقت كذا ذكر التكرخي في كتاب الصلاة لانه روى عن الصحابة أدعية
 مختلفة في حال القنوت ولان المؤقت من الدعاء يذهب بالركة كما روى عن محمد فبعد عن الاجابة
 ولانه لا يوقت في القراءة لشيء من الصلوات ففي دعاء القنوت أولى وقال بعض مشايخنا المراد من قوله
 ليس فيه دعاء مؤقت ما سوى اللهم اننا نستعينك لان الصحابة اتفقوا عليه فلا ولي أن يقرأه ولو قرأ غيره
 جاز ولو قرأ معه غيره كان حسنا والاولى أن يقرأ بعده ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن بن
 علي في قنوته اللهم اهدني فيمن هديت الي آخره وقال بعضهم الافضل في الوتر أن يكون فيه دعاء
 مؤقت لان الامام ربما يكون جاهلا فيأتي بدعاء يشبه كلام الناس فتسد صلاته وما روى عن محمد
 من ان التوقيت في الدعاء يذهب برقة القلب محمول على أدعية المناسك دون الصلاة كذا في
 البدائع ورجح في شرح منية المصلي قول الطائفة الثانية لما ذكره او تبركا بالماثور الوارد به الاخبار
 وتوارثه الخلف عن السلف في سائر الاعصار اه لكن ذكر الاسدي ان ظاهر الرواية عدم توقيته ثم
 ان الدعاء المشهور عنده أي حنيفة اللهم اننا نستعينك ونستغفرك وتوكل عليك وننتي عليك
 الخير كله نشكرك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك اللهم اياك نعبد ولك نصلي ونسجد واليك
 نسعى ونخضع ونرجو رحمتك ونخشى عذابك ان عذابك بالكفار ملحق لكن في المقدمة الغزوية ان
 عذابك الجحد لم يذكر في المحاوي القدسي الا انه أسقط الواو من تخلع والظاهر ثبوتها أما اثبات
 الجحد في مراسيل أبي داود وأما اثبات الواو في تخلع ففي رواية الطحاوي والبيهقي وبه اندفع
 ما ذكره الشافعي في شرح النقاية انه لا يقول الجحدوا تفقوا على انه بكسر الجيم بمعنى الحق واختلغوا في
 ملحق وصحح الاسدي كسر الحاء بمعنى لاحق بهم وقيل بفحها ونص الجوهري على انه صواب
 وأما تخفف فهو بفتح النون وكسر الفاء وبالذال المهملة من المخففة بمعنى السرعة ويجوز ضم النون
 يقال خفف بمعنى أسرع واحفد لغة فيه حكاها ابن مالك في فعل وافعل وصرح قاضيان في فتاواه
 بانه لو قرأها بالذال المبهمة بطلت صلاته ولعله لانها كلمة مهملة لا معنى لها ثم اعلم ان المشايخ اختلفوا
 في حقيقة القنوت الذي هو واجب عنده فنقل في المجتبى عن شرح المؤذي القنوت طول القيام
 دون الدعاء وعن أبي عمرو ولا يعرف من القنوت الا طول القيام وبه فسر قوله تعالى أمن هو قانت
 آناء الليل وعن الفتاوى الصغرى القنوت في الوتر هو الدعاء دون القيام اه وينبغي فهمه ومن
 لا يحسن القنوت بالعربية أو لا يحفظه ففيه ثلاثة أقوال مختارة قيل يقول يا رب ثلاث مرات ثم يركع
 وقيل يقول اللهم اغفر لي ثلاث مرات وقيل اللهم ربنا آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا
 عذاب النار والظاهر ان الاختلاف في الافضية لا في الجواز وان الاخير أفضل لشموله وان التقيد
 بمن لا يحسن العربية ليس بشرط بل يجوز لمن يعرف الدعاء المعروف ان يقتصر على واحد مما
 ذكرنا علمت ان ظاهر الرواية عدم توقيته وأما حكمه اذا فات محله فنقول اذا نسي القنوت حتى ركع
 ثم تذكر وان كان بعد رفع الرأس من الركوع لا يعود وسقط عنه القنوت وان تذكره في الركوع
 فكذلك في ظاهر الرواية كافي البدائع وصححه في الحاشية وعن أبي يوسف انه يعود الى القنوت
 لشبهه بالقرآن كما لو ترك الفاتحة أو السورة فتذكره في الركوع أو بعد رفع الرأس منه فانه يعود
 وينتقض ركوعه والفرق على ظاهر الرواية أن نقض الركوع في المقيس عليه لا كماله لانه

اقوا وقال بعض مشايخنا
 (الح) صححه الشيخ ابراهيم
 في شرح منية المصلي
 (قوله اللهم اننا نستعينك)
 زاد بعده في الدرر
 ونسند بك قال الشيخ
 اسمعيل كذا في المنبع
 وليس في المغرب ولا فيما
 أخرجه أبو داود في مراسيله
 وذكره في جامع الفتاوى
 والجوهريه والمفتاح بعد
 قوله ونستغفرك اه ثم
 قال في آخر الدعاء وفي
 البرخندي المشهور عند
 الحنفية الختم عند قوله
 ملحق وليس في المشهور
 نسند بك ولا كلمة كله اه
 وزاد في الدرر أيضا بعد
 ونستغفرك ونتوب اليك
 قال الشيخ اسمعيل كذا
 في المنبع والتاجية
 وليس في الكتب
 المذكورة اه وزاد في
 الدرر أيضا ونخضع لك
 بعد قوله ولا نكفرك قال
 الشيخ اسمعيل كذا في
 مراسيل أبي داود وليس في
 المنبع وغيره مما ذكرتم
 ذكر ان في بعض النسخ
 ونخلع ونسبها أيضا الى
 الوانسة ثم قال ولعله
 نخضع بالنون أي نخضع

(قوله أصلاً) قيد لقوله بدون القراءة لا لقوله لا يعتبر أي أنه إذا قعدت القراءة أصلاً لا يعتبر وقيد به لأنه لو وجد من القراءة آية واحدة يكون الركوع بعدها معتبراً (قوله لكان نقض الفرض للواجب) قيد يقال هو كذلك فيما لو عاد لقراءة السورة فإن أوجب بما يذكره المؤلف من أنه يعود صارت قراءة الكل فرضاً يقال عليه أنه لا يصير فرضاً إلا بعد القراءة وأما قبلها فهو واجب فإذا فرض الركوع يكون فرض الفرض للواجب فيكون كفضه للقنوت إلا أن يقال فرق بين ما هو واجب حالاً وما لا وما هو واجب حالاً فرض ما لا فرض ٤٦ الركوع لما يكون فرضاً وإن كان قبل الشروع فيه وأما ليس كفضه إلى ما هو

واجب على كل حال (قوله حيث يكبر فيه) كذا في شرح المنية لابن أمير حاج المحلي ومشي عليه في متن التنوير من باب العبد والذي في شرح المنية للشيخ إبراهيم المحلي أنه يعود إلى القيام فيكبر فيه

وقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة

فانه قال لكن الفرق بين القنوت وبين تكبيرات العبد مشكل حيث ذكر وأنه لو تذكر أنه تركها وهو في الركوع يعود إلى القيام على ما أشار إليه في الكافي وكذا في تلخيص الجامع الكبير وصرح به في شرحه والذي ذكره في التلخيص أنه يجوز رفض ركن لم يتم لأجل واجب لم يفت محله فعلي هذا جاز رفض الركوع لأنه لم يتم لأن تمامه بالرفع لأجل تكبير العبد لأنه

بتكامل بقراءة الفاتحة والسورة لكونه لا يعتبر بدون القراءة أصلاً وفي المقدس ليس نقضه لا كماله لأنه لا قنوت في سائر الصلوات والركوع معتبر بدونه فلو نقض لكان نقض الفرض للواجب كذا في البدائع فإن عاد إلى القيام وقت ولم يعد الركوع لم تنفس صلاته لأن ركوعه قائم لم يرتفع بخلاف المقدس عليه لأن يعود صارت قراءة الكل فرضاً والترتيب بين القراءة والركوع فرض وأما نقض ركوعه فلو لم يركع بطلت فلور كع وأدركه رجل في الركوع الثاني كان مدر كالتلك الركعة وإنما لم يشرع القنوت في الركوع مثل تكبيرات العبد إذا تذكرها في حال الركوع حيث يكبر فيه لأنه لم يشرع إلا في محض القيام غير معقول المعنى فلا يتعدى إلى ما هو قيام من وجه دون وجه وهو الركوع وأما تكبيرات العبد فلم تخص بمحض القيام لأن تكبيرة الركوع يؤتي بها في حال الانحطاط وهي محسوبة من تكبيرات العبد بإجماع الصحابة فإذا جاز أداء واحدة منها في غير محض القيام من غير عذر جاز أداء الباقي مع قيام العذر بالأولى ولم يقدّم المصنف القنوت بالمخافة للاختلاف فيه قال في الذخيرة استحسنوا الجهر في بلاد الجهم للإمام أئمتهم كما جهر عمر رضي الله عنه بالنشأ حين قدم عليه وفد العراق ونص في الهداية على أن المختار المخافة وفي المحيط على أنه الأصح وفي البدائع واختار مشايخنا بما رواه النهر الاخفاء في دعاء القنوت في حق الإمام والقوم جميعاً لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعاً وخفية وقول النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعاء الخفي وهو مروي في صحيح ابن حبان وفصل بعضهم بين أن يكون القوم لا يعلمونه ولا أفضل للإمام الجهر ليتعلموا ولا فلا خفاء أفضل كما في الذخيرة ومن اختار الجهر به اختار أن يكون دون جهر القراءة كما في منية المصلي (قوله وقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة) بيان لمخالفته للفرائض فيقرأ في كل ركعة منه حمداً ونقل في الهداية أنه بالإجماع وفي التبيين لو ترك القراءة في الركعة الثالثة منه لم يحز في قوله هم جميعاً أه أمعندهم فلا لأنه نقل وفي النقل تجب القراءة في الكل وكذا على قول أبي خيفة لأن الوتر عنده واجب يحتمل أنه نقل ولكن يترجح جهة الفرضية بدليل فيه شبهة فكان الاحتياط فيه وجوب القراءة في الكل وقد قدمنا من فعله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقرأ في الركعة الأولى سبع اسم ربك الأعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد والمحصل أن قراءة آية في كل ركعة منه فرض وتعين الفاتحة مع قراءة ثلاث آيات في كل ركعة واجب والسور الثلاث فيه سنة لكن ذكر في النهاية أنه لا ينبغي أن يقرأ سورة متعينة على الدوام لأن الفرض هو مطلق القراءة بقوله تعالى وأقرؤا ما تيسر من القرآن والتعيين على الدوام ينضى إلى أن يعتقد

واجب لم يفت محله من كل وجه لأن الركع قائم حكماً يقال القنوت أيضاً كذلك ولم أر من تعرض للفرق والذي يظهر أنه كون تكبير العبد مجعاً عليه دون القنوت والله أعلم انتهى ويخالف هذا كله ما سجد ذكره المؤلف في باب صلاة العبد حيث قال ولو أدركه في القيام فلم يكبر حتى ركب لا يكبر في الركوع على الصحيح كما لو ركب الإمام قبل أن يكبر فإن الإمام لا يكبر في الركوع ولا يعود إلى القيام ليكبر في ظاهر الرواية أه ومثله في شرح المنية لابن أمير حاج في باب العبد حيث قال وإن تذكر في الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكبر ويمضي على صلاته وعلى ما ذكره الكرخي ومشي عليه صاحب البدائع وهو رواية النجاشي يعود إلى القيام ويكبر ويعيد الركوع ولا يعيد في الفصلين القراءة أه وعلى هذا الذي هو ظاهر الرواية لا حاجة إلى

ابداً الفرق بينه وبين القنوت لاتحادهما في الحكم والله أعلم (قوله وفيه) أي في التجنيس (قوله ولا يخفى مافيه) أي ما في كلام المجتبي ويمكن أن يقال المراد في الفرضية (قوله وهو الأولى) لعل وجهه كونه موافقاً لقوله عليه الصلاة والسلام قولوا اللهم صل على محمد الخ لما قيل له كيف نصلي عليك ولهذا قال بعضهم إنها أفضل الصبغ وبها يخرج عن العهدة بيقين بخلاف غيرها (قوله وقد أطل المحقق الخ) أقول ذكر الشيخ إبراهيم الحلبي جملة مما في الفتح إلى أن قال ان جميع ما ورد من قنوته صلى الله تعالى عليه وسلم وقنوت الخلفاء الراشدين وغيرهم مما اختلف فيه انما هو قنوت النوازل فانه محل الاجتهاد لان حديث أنس أنه عليه السلام لم يزل يقنت حتى فارق الدنيا ونحوه مما عن الصحابة يشبهه فانه روى عن أبي بكر انه قنت عند حجارة مسيلة وكذلك قنت عمر وكذا علي ومعاوية عند تحاربهما وحديث أبي خنيفة ونحوه انه عليه السلام قنت شهراً ٤٧ ثم لم يقنت قبله ولا بعده بنفسه فوجب كون بقاء القنوت في النوازل أمراً مجتهداً فيه وذلك انه لم يؤثر عنه عليه السلام انه قال لا قنوت في نازلة بعدها بل مجرد العدم بعدها فتبيحه الاجتهاد بان يظن ان ذلك انما هو لرفع ولا يقنت في غيره

فوجب كون بقاء القنوت في النوازل أمراً مجتهداً فيه وذلك انه لم يؤثر عنه عليه السلام انه قال لا قنوت في نازلة بعدها بل مجرد العدم بعدها فتبيحه الاجتهاد بان يظن ان ذلك انما هو لرفع ولا يقنت في غيره

شرعيته ونسخه نظر الى سبب تركه عليه السلام وهو انه لما أنزل ليس لك من الامر شيء وانه لعدم وقوع نازلة تستدعي القنوت بعدها فتكون شرعيته مستمرة وهو محل قنوت من قنت من الصحابة بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وهو مذهبنا وعليه الجمهور قال المحافظ أبو جعفر الطحاوي انما لا يقنت عند نافي صلاة الفجر من غير بليّة فاذا وقعت فتنة أو بليّة فلا بأس به فعليه رسول الله

بعض الناس انه واجب وانه لا يجوز غيره لكن لو قرأ بما ورد به الاثارة احياناً يكون حسناً ولكن لا يواطىء لما ذكرنا اه وقد يقال انهم رجحوا جهة التغلغل فيه احتياطاً في القراءة فينبغي ان لا يقضى في الوقت المذكور كما بعد طلوع الفجر وبعد صلاة العصر احتياطاً لجهة التغلغل لان النفل فيه ممنوع وقد قدمنا عن التجنيس خلافه وفيه والوتر بمنزلة النفل في حق القراءة الا انه يشبهه المغرب من حيث انه لو استتم قائماً في الثالثة قبل التعود ثم تدكرا لا يعود لانهما صلاة واحدة وفي النفل يعود لان كل شفع صلاة على حدة اه وفي المجتبي ولا تجب القعدة الاولى في الوتر وفي الامتحان صلى الوتر ولم يقعد في الثانية ناسياً ثم تدكرا لا يعود لان القعدة الاولى في الوتر وفي اه ولا يخفى مافيه لان القعدة الاولى واجبة في الفرض والنفل والوتر وشبه لهما فوجب القعدة الاولى فيه وقد تقدم انه يرفع يديه عند تكبيرة القنوت كما يرفعهما عند الافتتاح وفي النهاية معزيا الى محمد بن الحنفية قال الدعاء أربعة دعاء رغبة ودعاء رهبة ودعاء تضرع ودعاء خفية ففي دعاء الرغبة يجعل بطون كفيه نحو السماء وفي دعاء الرهبة يجعل ظهر كفيه الى وجهه كالاستغث من الشيء وفي دعاء التضرع يعقد الخنصر والبنصر ويحلق بالابهام والوسطى ويشير بالسبابة ودعاء الخفية ما يفعله المرء في نفسه ولم يذكر المصنف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت للاختلاف فيها واختار الفقيه أبو الليث ان الاولى الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم لان القنوت دعاء والاولى في الدعاء ان يكون مشتملاً عليها وذهب أبو القاسم الصغار الى انه لا يصلي فيه لانه ليس موضعها ومشي عليه في الخلاصة والمحقق هو الاول لما رواه النسائي باسناد حسن ان في حديث القنوت وصلى الله على محمد ولما رواه الطبراني عن علي كل دعاء محبوب حتى يصلي على محمد وفي الواقعة ويستحب في كل دعاء ان تكون فيه الصلاة على النبي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد اه وهو يقتضي انه يصلي عليه في القنوت بهذه الصيغة وهو الاولى ومن الغريب ما في المجتبي لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت لا يصلي في القعدة الاخيرة وكذا الوصل عليه في القعدة الاولى سهواً لا يصلي عليه في القعدة الاخيرة ولا يصلي في القنوت اه (قوله ولا يقنت في غيره) أي في غير الوتر لما رواه الامام أبو حنيفة عن ابن مسعود رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقنت في الفجر قط الا شهراً واحداً لم يزل ذلك ولا بعده وانما قنت في ذلك الشهر يدعوه على أناس من المشركين وكذا في الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام قنت شهراً يدعوه على قوم من العرب ثم تركه وقد أطل المحقق

صلى الله تعالى عليه وسلم وأما القنوت في الصلوات كلها عند النوازل فلم يقل به الا الشافعي وكانهم جملوا ما روى عنه عليه السلام انه قنت في الظهر والعشاء على ما في مسلم وانه قنت في المغرب أيضاً على ما في البخاري على النسخ لعدم ورود المواظبة والتكرار الوارد في الفجر عنه عليه الصلاة والسلام اه ومقتضى هذا ان القنوت لنازلة خاص بالفجر وبما قلناه مذكوره المؤلف معزياً الى الغاية من قوله في صلاة التجهر ولعله محرف عن الفجر وقد وجدته بهذا اللفظ في حواشي مسكين وكذا في الاشباه وكذا في شرح الشيخ اسمعيل لكنه عزاه الى غاية البيان ولم أجد المسئلة فيها فلعله اشتبه عليه غاية السروجي بغاية البيان لكن نقل عن البناء ما نصه

إذا وقعت نازلة قنت الامام في الصلاة الجهرية وقال الطحاوي لا يقنت عندنا في صلاة الفجر في غير بلية اما اذا وقعت فلا بأس به اهـ ولعل في المسئلة قولين فليراجع ثم لينظر هل القنوت للنازلة قبل الركوع أو بعده وظاهر جملهم ما رواه الشافعي في الفجر على النازلة يقتضي الثاني ثم رأيت الشرنبلالي في مراقي الفلاح صرح بذلك واستظهر المحوى في حواشي الاشباه الاول وما ذكرناه أظهر (قول المصنف ويتبع ٤٨ المؤتم قانت الوتر) أى ولو كان الامام شافعيًا يقنت بعد الركوع لابن اختلافهم في

ابن الهمام هنا في الكلام مع الشافعي كما هو دأبه وليس بنا بصدده وفي شرح النقاية معزيا إلى الغاية وان نزل بالمسلمين نازلة قنت الامام في صلاة الجهر وهو قول الثوري وأحمد وقال جمهور أهل الحديث القنوت عند النوازل مشروع في الصلوات كلها اهـ (قواء ويتبع المؤتم قانت الوتر) وقال محمد لا يأتي به المأموم بل يؤمن لان للقنوت شبهة القرآن لا اختلاف الصحابة في قوله اللهم اننا نستعينك انه من القرآن أولا فاورث شبهة وهو لا يقرأ حقيقة القرآن فكذلك ما له شبهة والمختار ما في الكتاب كما في المحيط وغيره وصححه ولا به دعاء حقيقة كسائر الادعية والثناء والتشهد والتسبيحات وظاهر الرواية انه لا يكره قراءته للجنب لانه ليس بقرآن وعليه الفتوى كما في الوالوجية (قوله لا الفجر) أى لا يتبع المؤتم الامام القانت في صلاة الفجر وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يتابعه لانه تبع للامام والقنوت مجتهد فيه ولهما انه منسوخ فصار كالو كبر خسا في الجنازة حيث لا يتابعه في الخامسة واذا لم يتابعه فيه فقيل بقوله بتحقيق المخالفة لان الساكت شريك الداعي بدليل مشاركة الامام في القراءة واذا قعد فقلت المشاركة ولا يقال كيف بقعد تحقيقا للمخالفة وهي مفسدة للصلاة لان المخالفة فيما هو من الاركان والشرايط مفسدة لاني غيرها قال في الهداية والاظهر وقوفه ساكنا وصححه فاضحان وغيره لان فعل الامام يشتمل على مشروع وغيره فما كان مشروعًا يتبعه فيه وما كان غير مشروع لا يتبعه كذا في العناية وقد يقال ان طول القيام بعد رفع الرأس من الركوع ليس بمشروع فلا يتابعه فيه قال في الهداية ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالشفعية واذا علم المقتدى منه ما يزعم به فساد صلاته كالفصد وغيره لا يجزئه اهـ ووجه دلالتها انه لو لم يصح الاقتداء به لم يصح اختلاف علمائنا في انه يسكت أو يتابعه ووقع في بعض نسخها بالشافعية وهو الصواب لما عرف من وجوب حذف ياء النسب اذا نسب الى ما هي فيه ووضع الياء الثانية مكانها حتى تتحد الصورة قبل النسبة الثانية وبعدها والتمييز حينئذ من خارج فالياء المشددة فيه ياء النسبة لا آخر الكلمة ككسرى وذكر في النهاية بنو شافع من بني المطلب ابن عبد مناف منهم الامام الشافعي الفقيه رحمه الله ومن قال في نسبته الشفعوي فهو عامي وحقه ان يقال بالشافعي المذهب فحاصله ان صاحب الهداية جواز الاقتداء بالشافعي بشرط ان لا يعلم المقتدى منه ما يمنع صحة صلاته في رأى المقتدى كالفصد ونحوه وعدد مواضع عدم صحة الاقتداء به في العناية ونهاية البيان بقوله كما اذا لم يتوضأ من الفصد والخارج من غير السيلين وكذا اذا كان شاكفا في ايمانه بقوله انا مؤمن ان شاء الله أو متوضئا من القلتين أو يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع أو لم يغسل ثوبه من المني ولم يفركه أو انحرف عن القبلة الى اليسار أو صلى الوتر بتسليمتين أو اقتصر على ركعة أو لم يوتر أصلا أو فقهه في الصلاة ولم يتوضأ أو صلى فرض الوقت مرة ثم أم القوم فيه زاد في النهاية وان لا يراعى

الفجر مع كونه منسوخا
دليل على انه يتابعه في
قنوت الوتر لكونه نابتا
يقين كذا في الدرر وصادر
الشريعة وفي الشرنبلالية
لا يخفى ان الشافعي يقنت
باللهم اهـ - دنا والحنفي
ويتبع المؤتم قانت الوتر
لا الفجر

باللهم اننا نستعينك فما
يفعله فلينظر اهـ قال في
حواشي مسكين والظاهر
ان المتابعة في مطابق
القنوت لاني خصوص
ما قنت به ثم رأيت الشيخ
عبد الحمى ذكر طبسق
ما فهمته اهـ على انه قدم
المؤلف ان ظاهر الرواية
انه لا توقيت فيه (قواء
ولهما انه منسوخ) قال
العلامة فوخ أفندي هذا
على اطلاقه مسلم في
غير النوازل وأما عند
النوازل في القنوت في
الفجر فينبغي أن يتابعه
عند الكل لان القنوت
فيها عند النوازل ليس

بمنسوخ على ما هو التحقيق كما هو ما في القنوت في غير الفجر عند النوازل كما هو مذهب الشافعي فلا يتابعه عند الترتيب
الكل فان القنوت في غير الفجر منسوخ عندنا اتفاقا اهـ فعلى هذا فالمراد نسخ عموم الحكم لا نسخ الحكم (قوله لان الساكت
شريك الداعي) قال في الفتح مشترك الازام فان الجالس أيضا ساكت فلا بد من تقييده مشاركته الداعي بحال موافقته في خصوص
هيئة الداعي لكنه يقتضي انه انما يكون مشاركا اذا رفع يديه مثله لانها من هيئة الامام الا ان يلغى ذلك ويقال مجرد الوقوف خلف
الداعي الواقف ساكنا بعد شركته له في ذلك عرفا رفع يديه مثله أولا وهو حق (قوله أولم يوتر أصلا) الظاهر ان العلة فيه عدم مراعاة

الترتيب في الفوائت وان لا يسمع ربيع رأسه وزاد قاضيان وأن يكون متعصبا والكل ظاهر ما عدا
خسة أشياء الاول مسئلة التوضو من القلتين فانه صحيح عندنا اذ لم يقع في الماء نجاسة ولم يختلط
بمستعمل مساو له أو أكثر فلا بد ان يقيد قولهم بالقلتين المتنجس ماؤهما أو المستعمل بالشرط
المذكور لا مطلقا الثاني مسئلة رفع اليدين من وجهين الاول ان الفساد برفع اليدين عند الركوع
وعند رفع الرأس منه رواية شاذة رواها مكحول النسفي عن أبي حنيفة وليست بحجة رواية ودراية
لان المختار في العمل الكثير المفسد لهما ما رواه شخص من بعيد ظنه ليس في الصلاة لا ما يقام باليدين
ولان وضع هذه المسئلة يدل على جواز الاقتداء بالشافعي وبقائه الى وقت القنوت حتى اختلفوا هل
يتابعه فيه أولا كافي الهداية مع وجود رفع اليدين في الركعات الثلاث الثاني ان الفساد عند
الركوع لا يقتضي عدم صحة الاقتداء من الابتداء مع ان عروض البطلان غير مقطوع به حتى
يجعل كالمحقق عند الشروع لان الرفع جائز الترك عندهم لسنيته الثالث مسئلة الانحراف عن
القبلة الى اليسار لان الانحراف المانع عندنا ان يجاوز المشارق الى المغرب كما نقله في فتح القدير في
استقبال القبلة والشافعية لا ينحرفون هذا الانحراف الرابع مسئلة التعصب وهو تعصب
لان التعصب على تقدير وجوده منهم انما يوجب الفسق لا الكفر والفسق لا يمنع صحة الاقتداء
والظاهر من الشارطين لعدمه انه يوجب الكفر لكونه في الدين وهو بعيد كما لا يخفى الخامس
مسئلة الاستثناء في الايمان فاعلم ان عبارتهم قد اختلفت في هذه المسئلة فذهب طائفة من
الحنفية الى تكفير من قال انا مؤمن ان شاء الله ولم يقيدوه بان يكون شاكيا في ايمانه ومنهم الاتقاني
في غاية البيان وصرح في روضة العلماء بقوله ان شاء الله برفع ايمانه فيسبق بلا ايمان فلا
يجوز الاقتداء به وذكر في الفتاوى الظهيرية من المواعظ ان معاذ بن جبل سئل عن يستثنى
في الايمان فقال ان الله تبارك وتعالى ذكر في كتابه ثلاثة أصناف قال تعالى في موضع أولئك هم
المؤمنون حقا وقال في موضع آخر أولئك هم الكافرون حقا وقال في موضع آخر مذبذبين بين
ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فمن قال بالاستثناء في الايمان فهو من جملة المذبذبين اه وفي الخلاصة
والبرازية من كتاب النكاح عن الامام أبي بكر محمد بن الفضل من قال انا مؤمن ان شاء الله فهو كافر
لا تجوز النكاح معه قال الشيخ أبو حفص في فوائده لا ينبغي للحنفي ان يزوج بنته من رجل
شفعوى المذهب وهكذا قال بعض شايخنا ولكن يتزوج بنتهم زاد في البرازية تنزيلا لهم
منزلة أهل الكتاب اه وذهب طائفة الى تكفير من شك منهم في ايمانه بقوله انا مؤمن ان شاء
الله على وجه الشك لا مطلقا وهو الحق لانه لا مسلم يشك في ايمانه وقول الطائفة الاولى انه يكفر
غلط لانه لا خلاف بين العلماء في انه لا يقال انا مؤمن ان شاء الله للشك في ثبوته للحال بل ثبوته في
الحال مجزوم به كما نقله المحقق ابن الهمام في المسابرة وانما محل الاختلاف في جوازه لقصد ايمان
الموافاة فذهب أبو حنيفة وأصحابه الى منعه وعليه الاكثر وأجازه كثير من العلماء منهم الشافعي
وأصحابه لان بقاءه الى الوفاة عليه وهو المسمى بايمان الموافاة غير معلوم ولما كان ذلك هو المعسر في
النجاة كان هو المحفوظ عند المتكلم في ربطه بالمشيئة وهو أمر مستقبل فلا استثناء فيه اتباع لقوله
تعالى ولا تقولن لشيء ائني فاعل ذلك عدا الا ان يشاء الله وقال أئمة الحنفية لما كان ظاهر التركيب
الاخبار بقيام الايمان به في الحال مع اقتران كلمة الاستثناء به كان تركه أبعادا عن التهمة فكان تركه
واجبا وأما من علم قصده فربما اعتاد النفس التردد لكثرة اشعارها بتردد هاهنا في ثبوت الايمان

الترتيب أي فلا يصح
الاقتداء به في الفجر مثلا
ان كان لم يوتر ولكن
يتكرر هذا مع قوله
وان لا يرعى الترتيب
فلستأمل ما المراد (قوله
والشافعية لا ينحرفون
هذا الانحراف) أقول بل
لا ينحرفون أصلا لان
مذهبهم أضيق من
مذهبنا في هذه المسئلة
لوجوب استقبال العين
عندهم وغاية ما يعلونه
انهم يضعون اليدين
على ما يحاذي القلب من
جهة اليسار وبذلك
لا يحصل انحراف أصلا
لانه بالصدر والوجه
لا باليدين وأفاد شيخنا
حفظه الله تعالى ان المراد
انحرافهم اذا اجتهدوا في
القبلة مع وجود المحاريب
القديمة فانه يجوز عندهم
لا عندنا فلو انحراف عن
المحراب القديم لا يصح
الاقتداء به

(قوله وهو) تفسير للشرط (قوله الاول ان يعلم منه الاحتياط في مذهب الحنفي) انظر هل المراد بالاحتياط الاتيان بالشروط والاركان أو ما يشمل ترك المكروه عندنا كثيرا كترك رفع اليدين عند الانتقالات وتأخير القيام عن محله في القعود الاول بسبب الصلاة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وظاهر كلام الشيخ ابراهيم في شرح المنية الاول فانه قال وأما الاقتداء بالمخالف في الفروع كالشافعي فيجوز ما لم يعلم منه ما يفسد الصلاة على اعتقاد المقتدى عليه الإجماع انما اختلف في الكراهة اه اذمفهومه ان الاختلاف في الكراهة عند عدم العلم بالفسد والمفسد انما هو ترك شرط أو ركن فقط ثم رأيت التصريح بذلك في رسالة في الاقتداء لمن لا على القاري وأنه فيما عدا المطلق يتبع مذهبه وان الاحتياط في المطلق فاذا فعل فهو حائز بزيادة كراهة وهذا هو المتبادر من سياق كلام المؤلف وعلى عدم الكراهة فهل الاقتداء به أفضل أم الانفراد قال الرملي لم أره وظاهر كلامهم الثاني والذي يحسن عندى الاول وربما أشعر كلامهم به وقد كتبت على شرح زاد الفقير للغزالي كتابه حسنة في هذه المسئلة فراجعها ان شئت وصورة ما كتبه عليه قوله جاز الاقتداء به بلا كراهة بقي الكلام في الافضل ما هو الاقتداء به أو الانفراد لم أر من صرح به من علمائنا وظاهر . . . كلامهم الثاني والذي يظهر ويحسن عندى الاول لان في الثاني ترك الجماعة حيث لا تحصل

واستقراره وهذه فسادة اذ قد يجبر الى وجوده آخر الحياة الاعتقاد خصوصا والشيطان منقطع بمجرد نفسه لسبيل لا شغل له سواك فيجب ترك المؤدى الى هذه المفسدة اه فالحاصل انه لا فائدة في هذا الشرط وهو قول الطائفة الثانية ان لا يكون شاكيا في ايمانه اذ لا مسلم يشك فيه وأما التكفير بما لا يقبل الاستثناء فقد علمت غلطه وأقبح من ذلك من منع منا تحريمهم وليس هو الا محض تعصب نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا خصوصا قد نقل الامام السبكي في رسالة الفقهاء في هذه المسئلة ان القول بدخول الاستثناء في الايمان هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلامية قال وهو قول سفيان الثوري اه والقول بتكفير هؤلاء من أقبح الاشياء ثم اعلم أنه قد صرح في النهاية والعناية وغيرهما بكراهة الاقتداء بالشافعي اذ لم يعلم حاله حتى صرح في النهاية بأنه اذا علم منه مرة عدم الوضوء من الجماعه ثم غاب عنه ثم رآه يصلي فالصحيح جواز الاقتداء به مع الكراهة فصار المحاصل ان الاقتداء بالشافعي على ثلاثة أقسام الاول أن يعلم منه الاحتياط في مذهب الحنفي فلا كراهة في الاقتداء به الثاني ان يعلم منه عدمه فلا صحة لكن اختلفوا هل يشترط أن يعلم منه عدمه في خصوص ما يقتدى به أو في الجملة صحح في النهاية الاول وغيره اختار الثاني وفي فتاوى الزاهد اذا رآه احتجيم ثم غاب فلا يصح الاقتداء به لا نه يجوز أن يتوضأ احتياطاً وحسن الظن به أولى الثالث أن لا يعلم شيئاً فالكراهة ولا خصوصية لمذهب الشافعي بل اذا صلى حنفي خلف مخالف مذهبه فالمحكم كذلك وظاهر الهداية ان الاعتبار لا اعتقاد المقتدى ولا اعتبار لا اعتقاد الامام حتى لو شاهد الحنفي امامه الشافعي من امرأة

الابنه ولو لم يكن بان كان هناك حنفي يقتدى به الافضل الاقتداء به وكيف يكون الافضل ان يصلي منفردا مع وجود شافعي صالح عالم تقى نقي براعى الخلاف به تحصل فضيلة الجماعة ما ظن فقيهه نفس يقول به وربما أشعر كلامهم بما جئحت اليه والله تعالى الموفق اه قلت ويدل عليه ما في السراج حيث قال فان قلت فما الافضل ان يصلي خلف هؤلاء أو الانفراد قيل أما في حق الفاسق فالصلاة خلفه

أولى فانه ذكر في الفتاوى ان الرجل اذا صلى خلفه يحرز ثواب الجماعة لكن

لا ينال ثواب من يصلي خلفه تقى وأما الآخرون يعني العبد والاعرابي والفاسق وولد الزنا فيمكن أن يكون الانفراد أولى لجهلهم بشروط الصلاة ويمكن أن يكونوا على قياس الصلاة خلف الفاسق والافضل ان يصلي خلف غيرهم لان الناس تكبره امامتهم اه وقد ذكر المؤلف في باب الامامة ان هذه الكراهة تنزيهية وانه ينبغي أن يقيد بما اذا وجد غيرهم ووجه الدلالة فيما ذكرناه اذا كان شافعي تقى يحتاج لم توجد معه الكراهة المذكورة هنا واذا كانت أفضل خلف فاسق مع انه غير مأمن على الدين فما بالك بشافعي تقى والحاصل ان الظاهر ما قاله الرملي ويدل عليه ايضا في المؤلف الكراهة والظاهر ان المراد بها التنزيهية الثابتة في غيره (قوله الثاني أن يعلم) تقدم عن المجتبى أنه ان كان مراعيا للشرائط والاركان عندنا فالقائد به صحح على الاصح ويكرهه والا فلا يصح أصلا (قوله في خصوص ما يقتدى به) أي بان رآه احتجيم وصلى من غير غيبة ولا إعادة وضوء فلا يصح الاقتداء به في هذه الصلاة لانه علم منه عدم المراجعة في خصوص ما يقتدى به وقوله أو في الجملة أي بان رآه صلى بلا إعادة الوضوء ثم رآه بعد ذلك يصلي فهذه الصلاة الثانية لم يعلم منه عدم المراجعة فيها لكنه قد علم منه في صلاة غيرهما فقد علم منه عدم الاحتياط

ولم

في الجملة والقول بفساد الاقتداء في هذه الصورة أضيق من القول الاول (قوله وقال الهندواني وجعالة لا يجوز) أي بناء على ان
المعتبر عندهم هو رأي الامام قال في النهر وعلى هذا فيصح الاقتداء وان لم يحط اه وظاهره الجواز وان ترك بعض الاركان
والشرائط عندنا لکن ذکر العلامة نوح افندي في حواشي الدرر ان المعتبر في جواز الاقتداء بالخالف رأي الامام عند
جماعة منهم الهندواني أراد به رأي الامام والمأموم مع الاربعة فقط كما فهمه بعض الناس فان الاختلاف في اعتبار رأي
الامام لا في اعتبار رأي المأموم فان اعتبار رأي في الجواز وعدمه متفق عليه ثم قال المحنف المقتدى اذ رأى في ثوب الشافعي الامام
منيا لا يجوز له الاقتداء به اتفاقا لان المني نجس على رأي المحنف واذا رأى في ثوبه نجاسة ٥١ قليلة يجوز له الاقتداء عند

الجمهور ولا يجوز عند
البعض لان النجاسة
القليلة مانعة على رأي
الامام والمعتبر رأيها اه
ولكن ليتأمل هذا مع
ما مر من تجويز الرازي
اقتداء المحنف بمن يسلم
من الركعتين في الوتر بناء
على انه لم يخرج هذا

والسنة قبل الفجر وبعد
الظهر والمغرب والعشاء
ركعتان وقبل الظهر
والجمعة وبعدها أربع

السلام في اعتقاده مع انه
في رأي المؤتم قد خرج
فليجز (قوله لا يجوز)
قال الرملي أي لا يصح كما
يدل عليه قوله أولا وقد
ذكر وما يدل على وجوبها
وقد فهم بعض ان معناه
لا يحل وهو غير سديد اه
قلت قد مر عدم جواز
صلاة الوتر قاعدا عند

ولم يتوضأ ثم اقتدى به فان أكثر مشايخنا قالوا لا يجوز وهو الاصح كما في فتح القدير وغيره وقال
الهندواني وجعالة لا يجوز وجه في النهاية بأنه أقيدس لما أن زعم الامام ان صلاته ليست بصلاة
فكان الاقتداء حينئذ بناء الموحود على المعدم في زعم الامام وهو الاصل فلا يصح الاقتداء اه ورد
بان المقتدى يرى جوازها والمعتبر في حقها رأي نفسه لا غيره وأيضا ينبغي جل حال الامام على التقليد
لا في حنيفة جلال الحال المسلم على الصلاح ما أمكن فيتحد اعتقادهما والالزم منه تعمد الدخول في
الصلاة بغير طهارة على اعتقاده وهو حرام الا أن تفرض المسئلة ان المأموم علم به والامام لم يعلم بذلك
كما ذكره الشارح فيقتصر على الجواب الاول (قوله والسنة قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشاء
ركعتان وقبل الظهر والجمعة وبعدها أربع) شروع في بيان النوافل بعد ذكر الواجب فذكر انها
نوعان سنة ومندوب فالاول في كل يوم ماعدا الجمعة ثنتا عشرة ركعة وفي يوم الجمعة أربع عشرة ركعة
والاصل فيه ما رواه الترمذي وغيره عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم من نابر على ثنتي عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتا في الجنة وذكرها كما في الكتاب وروى مسلم
انه عليه الصلاة والسلام كان يصليها وبدأ المصنف بسنة الفجر لانها أقوى السنن باتفاق الروايات
لما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم على شيء من النوافل
أشد تعاهدا منه على ركعتي الفجر وفي لفظ لمسلم ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وفي أوسط الطبراني
عنها أيضا لم أره ترك الركعتين قبل صلاة الفجر في سفر ولا حضر ولا صحة ولا سقم وقد ذكر وما يدل
على وجوبها قال في الخلاصة اجمعوا ان ركعتي الفجر قاعدان غير عذر لا يجوز كذا روى الحسن
عن أبي حنيفة اه وفي النهاية قال مشايخنا العالم اذا صار مرجعا في الفتاوى يجوز له ترك سائر السنن
لحاجة الناس الى فتواه الا سنة الفجر اه وفي المضمرات معزيا الى العتاني من أنكر سنة الفجر
يخشى عليه الكفر وفي الخلاصة الظاهر من الجواب ان السنة لا تقضى الا سنة الفجر ومما يدل على
وجوبها ما في سنن أبي داود عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدعوا ركعتي الفجر
ولو طردتكم الخيل فقد وجدت المواظبة عليها بما قدمناه والنهي عن تركها لکن المنقول في أكثر
الكتب انها سنة مؤكدة وان قلنا انها بمعنى الواجب هنا لم يصح لانها تبدأ بمطلق النية قال في
التجنييس رجل صلى ركعتين تطوعا وهو يظن ان الفجر لم يطلع فاذا الفجر طالع يجزئه عن ركعتي

الامامين أيضا مع انها قائلان بسنيتها تأمل (قوله يخشى عليه الكفر) وقع في عبارة مسكين حتى يكفر جاحدا واستشكله
بعض الفضلاء بما صرحوا به من عدم تكفير جاحدا الوتر اجماعا وغاية ركعتي الفجر ان تكون كالوتر فكيف يكفر جاحدا وأجاب
بان المراد من الجحود في جانب الوتر جحود وجوبه لا أصله بخلافه في جانب ركعتي الفجر فان المراد به جحود أصل السنة فلا تنافي حتى لو
أنكر الوتر نفسه يكفر وأيده بعضهم بما نقله عن الشيخ قاسم في الالفاظ المكفرة من قوله ومن أنكر أصل الوتر وأصل الاضحية
كفر اه لکن ينافية ظاهر قول الزيلعي وانما لا يكفر جاحدا لانه ثبت بخبر الواحد فلا يعرفون شبهة اه وقد يقال المراد
بجحود الوجوب لا أصل المشروعية لان عقاد الاجماع عليها تأمل (قوله وان قلنا انها بمعنى الواجب) لا يخفى ان السنة المؤكدة هي
ما كان بمعنى الواجب من جهة الانتم كما مروى في قريبا فكان حق التعبير ان يقول وان قلنا انها واجبة

(قوله وهو يدل على الوجوب) فيسه نظرا لاحتمال أن يكون مبني على القول بان الرتبة لا تتأدى إلا بالتعيين وهو الذي صححه قاضخان وان كان الجمهور على خلافه كما مر في شروط الصلاة ويدل على ما قلنا ما في الذخيرة من الفصل الحادى عشر قال شمس الأئمة وهذه الرواية تشهدان السنة ٥٢ تحتاج الى النية اهـ والاشارة الى الرواية التى صححها صاحب الخلاصة (قوله وردته في

الفجر هو الصحيح لان السنة تطوع فتتأدى بنية التطوع اهـ لكن في الخلاصة الاصح انها لا تنوب وهو يدل على الوجوب وفيها ايضاً عن متفرقات شمس الأئمة المحلوفان رجل صلى أربع ركعات في الليل فتبين ان الركعتين الأولى نويتين بعد طلوع الفجر تحتسب عن ركعتي الفجر عندهما واحد من الروايتين عن أى حنفية قال وبه يبقى اهـ وردته في التجنيس بان الاصح انها لا تنوب عن ركعتي الفجر كما اذا صلى الظهر ستا وقد قعد على رأس الرابعة فانه لا تنوب الركعتان عن ركعتي السنة في الصحيح من الجواب كذا هذا وهذا لان السنة ما واطب النبي صلى الله عليه وسلم عليها ومواظبته عليه السلام كانت بحرمة مبتدأة وفي الخلاصة والسنة في ركعتي الفجر ثلاث أحدها أن يقرأ في الركعة الاولى قل يا ايها الكافرون وفي الثانية الاخلاص والثانية أن يأتي بهما أول الوقت والثالثة أن يأتي بهما في بيته والا فعلى باب المسجد والا ففي المسجد الشئوى ان كان الامام في الصلوة أو عكسه ان كان برحوادرا كه وان كان المسجد واحداً يأتي بهما في ناحية من المسجد ولا يصلحهما مخالطاً للصف مخالف للجماعة فان فعل ذلك بكرة أشد الكراهة ولا يطول القراءة فيهما ولو تذكروا في الفجر انه لم يصل ركعتي الفجر لم يقطع اهـ وذكره الوالوجي امام يصلى الفجر في المسجد الداخل فجاه رجل يصلى الفجر في المسجد الخارج المشايخ فيه قال بعضهم بكرة وقال بعضهم لا يكره لان ذلك كله ممكن وان كان واحداً بدليل جواز الاقتداء لمن كان في المسجد الخارج بمن كان في المسجد الداخل واذا اختلف المشايخ فلا حثايط أن لا يفعل اهـ وفي القنية اذا لم يسع وقت الفجر الا الوتر والفجر أو السنة والفجر فانه يوتر ويترك السنة عند أى حنفية وعندهما السنة أولى من الوتر اهـ وفي المحيط ولو صلى ركعتي الفجر مرتين بعد الطلوع فالسنة آخرهما لانه أقرب الى المكتوبة ولم يتخلل بينهما صلاة والسنة ما تؤدى متصلاً بالمكتوبة اهـ وفي القنية واختلف في آكد السن بعد سنة الفجر فقبل الاربع قبل الظهر والركعتان بعده والركعتان بعد المغرب كلها سواء والاصح ان الاربع قبل الظهر آكد اهـ وهكذا صححه في العناية والنهاية لان فيها وعيد معروف قال عليه الصلاة والسلام من ترك أربعاً قبل الظهر لم تنأه شفاعتي وفي التجنيس والنوازل والمحيط ترك سنن الصلوات الخمس ان لم ير السنن حقاً فقد كفر لانه ترك استحفاً وان رأى حقاً منهم من قال لا ياثم والصحيح انه ياثم لانه جاء الوعيد بالترك اهـ وتعبه في فتح القدير بان الاثم منوط بترك الواجب وقد قال صلى الله عليه وسلم للذى قال والذي بعثك بالحق لا أزيد على ذلك شيئاً أفلمح ان صدق اهـ ويجاب عنه بان السنة المؤكدة بمنزلة الواجب في الاثم بالترك كما صرحوا به كثيراً وصرح به في المحيط هنا وانه لا يجوز ترك السنن المؤكدة ولو صلى وحده وهو أحوط اهـ وبان حديث الاعرابي كان متقدماً وقد شرع بعده أشباه كالوتر فما زان تكون السنن المؤكدة كذلك لما قدمنا انه لم يذكروا له صدقة الفطر وقد اتفقوا على انه ياثم بتركها وفي النهاية وذكر المحلوفان بان يقرأ بين الفريضة والسنة الاوراد وفي شرح الشهيد القيام الى السنة متصلاً بالفرض مسنون وفي الشافى

التجنيس الخ) قال في النهر وتر جج التجنيس في المستثنين أوجه أى في هذه المسئلة والتي قبلها (قوله فجاه رجل يصلى الفجر) أى ركعتي الفجر كما هو موضح به في عبارة التجنيس (قوله فالسنة آخرهما الخ) قال في النهر هو مبني على ان الافضل ايلأوهما للفرض وقيل تقديمهما أول الوقت وخزم في الخلاصة به وعليه فينبغي كون السنة أولاهما اهـ خاتمة * في الموطأ أخبرنا مالك أخبرنا نافع عن عبد الله ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انه رأى رجلاً ركع ركعتي الفجر ثم اضطجع فقال ابن عمر رضى الله عنه ما شأنه فقال نافع قلت يفصل بين صلاته قال ابن عمر رضى الله تعالى عنهما وأى فصل أفضل من السلام قال محمد بقول ابن عمر تأخذ وهو قول أبى حنيفة اهـ كذا في شرح الشيخ اسمعيل (قوله وفي القنية واختلف في

آكد السنن الخ) قال الرملى قال العلامة الحلى في شرح فنية المصلى أقوى السنن المؤكدة ركعتا الفجر حتى كان روى عن أبى حنيفة رحمه الله انها لا تجوز مع القعود لغير عذر لقوله عليه الصلاة والسلام صلوا لها ولو طردتم الخيل ثم لا كد بعدها قبل ركعتا المغرب ثم التي بعد الظهر ثم التي بعد العشاء ثم التي قبل الظهر والاصح ان التي قبل الظهر آكد بعد سنة الفجر ثم الباقي على السواء وقد نقل مثله في النهر ثم قال وصححه يعنى الذى قبل هذا الاصح المحسن وقد أحسن والله تعالى أعلم

or

الله تعالى عليه وسلم اذا صلتم بعد الجمعة فصلوا أربعاً فان عمل بك شيء فصل ركعتين في المسجد وركعتين اذا رجعت ذكر الحديث في البرهان في استدلاله على ثبوت الأربع بعد الجمعة اهـ (قوله وعن أبي يوسف الخ) قال في الذخيرة وعن علي رضي الله تعالى عنه انه يصلي ستار ركعتين ثم أربعاً وعنده رواية أخرى انه يصلي بعدها ستار أربعاً ركعتين وبه أخذ أبو يوسف والطحاوي وكثير من المشايخ رحمه الله تعالى وعلى هذا قال شمس الأئمة الحلواني رحمه الله تعالى الاصل ان يصلي أربعاً ركعتين فقد أشار إلى انه مخير بين تقديم الأربع وبين تقديم المثنى ولكن الافضل تقديم الأربع كيلا يصير متطوعاً بعد الفرض مثلها اهـ

(قوله لانها ثابتة بيقين) تعليل للنفي وقوله ويكون مسـ تأنف والاولى ان يكون مجزوما عطف على تكن المنفى بلم وقوله
 لانه لم يذكر تعليل للنفي أعني قوله لم تكن وحاصل كلامه ان الحديثين المذكورين قد اتفق على ركعتين وزاد أحدهما على الآخر
 ركعتين ومقتضى ذلك ان يكون ما اتفقا عليه سنة لانه ثابت منهما بيقين ويكون الاربع مستحبا والجواب انه لم يكن كذلك لانه
 لم يذكر في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها العصر سنة راتبة لار كعتين ولا ر بعافقتضى عدم المواظبة على الركعتين أيضا ولا بد
 من المواظبة حتى تثبت السنة هذا ومقتضى الحديث الاول ان الاولى في الاربع الفصل لكن ذكر الشيخ اسمعيل عن الترمذي
 ان اسحق بن ابراهيم اختار ان لا يفصل في الاربع قبل العصر واحتج بهذا الحديث وقال معنى انه يفصل بينهما با سلم يعني
 التشهد اهـ ولعله جواب علمائنا أيضا (قوله ولم ينقلوا حديثا فيه بخصوصه) نقل في الاختيار عن عائشة رضي الله عنها انه عليه
 الصلاة والسلام كان يصلي قبل العشاء أربعين يصلي بعدها أربعين ثم يضطجع اهـ ونقله عنه أيضا في امداد الفتاح ثم قال وذكر
 في المحيط ان تطوع قبل العصر ٥٤ باربع وقبل العشاء باربع فحسن لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يواظب

عليها (قوله فانه نص في
 مواظبته على الاربع الخ)
 لان مفاد الحديث انه
 صلى الله تعالى عليه
 وسلم تارة يصلي ستاوتارة
 يقتصر على الاربع وعلى
 كل فالاربع مواظب
 عليها لانها بعض السنة
 (قوله وقد يقال الخ) أى
 قد يقال في دفع المواظبة
 أقول ولى هنا نظير لانه
 لا يخلو من ان يكون المراد
 من الركعتين في هذه
 المواضع المذكورة في
 حديث ابن عمر انها الراتبة
 أو غير الراتبة فان كان
 الاول برد مثل ما أورده
 في التي قبل الظهر والتي
 بعد الجمعة فانه يقتضى
 عدم المواظبة على الاربع

والافضل الاربع وانما لم تكن الركعتان سنة راتبة لانها ثابتة بيقين ويكون الاربع مستحبا
 لانه لم يذكر في حديث عائشة رضي الله عنها للعصر سنة راتبة أصلا كما في البدائع فلذا لم يجعل له سنة
 وأما الاربع قبل العشاء فذكرها في بيانه انه لم يثبت ان التطوع بها من السنن الراتبة فكان حسنا
 لان العشاء نظير الظهر في انه يجوز التطوع قبلها وبعدها كذا في البدائع ولم ينقلوا حديثا فيه
 بخصوصه لاستحبابه وأما الاربع بعدها ففي سنن أبي داود عن شريح بن هانئ قال سألت عائشة عن
 صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ما صلى العشاء قط فدخل بيتي الاصلى فيه أربع ركعات
 أوست ركعات قال في فتح القدير الذي يقتضيه النظر كون الاربع بعد العشاء سنة لنقل المواظبة
 عليها في أبي داود فانه نص في مواظبته على الاربع دون الست للتأمل اهـ وقد يقال انما لم تكن
 الاربع سنة لما في الصحيحين عن ابن عمر قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين قبل
 الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين بعد الجمعة وحدثني
 حفصة بنت عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي ركعتين خفيفتين بعد ما يطالع الفجر اهـ فهو
 معارض لنقل المواظبة على الاربع فلذا لم تكن سنة وأما الستة بعد المغرب فلما روى ابن عمر
 رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم قال من صلى بعد المغرب ست ركعات كتب من الاوابين وتلا
 قوله تعالى انه كان للاوابين عفورا وذكر في التجنيس انه يستحب أن يصلي الست بثلاث تسليمات
 ولم يذكر المصنف من المندوبات الاربع بعد الظهر وصرح باستحبابها جماعة من المشايخ للحديث
 أبي داود والترمذي والنسائي وحكي في فتح القدير اختلاف ابن أهل عصره في مسئلتين الاولى هل
 السنة المؤكدة محسوبة من المستحب في الاربع بعد الظهر وبعد العشاء وفي الست بعد المغرب أولا
 الثانية على تقدير الاول هل يؤدي السكك بتسليمة واحدة أو بتسليمتين واختار الاول فيه ما وأطال

فيم ما وان كان الثاني وهو الذي جمع به في الفتح بين هذا الحديث وحديث عائشة انه صلى الله تعالى عليه
 وسلم كان يصلي أربعين قبل الظهر بقوله اما بان الاربع كان يصليها عليه السلام في بيته وما رآه ابن عمر تحية المسجد أو بان ابن
 عمر كان يرى تلك ورذا آخر سببه الزوال وهو مذهب بعض العلماء اهـ ثم ذكر حديث انه عليه السلام كان يصلي أربعين بعد
 ان تزول الشمس ثم قال وقد صرح بعض مشايخنا بعين هذا الحديث على ان سنة الجمعة كالظهر لعدم الفصل فيه بين الظهر والجمعة
 ولم يجب عن التي بعد الجمعة ولا التي بعد العشاء فيقتضى ان الاربع بعد الجمعة غير راتبة وان الركعتين بعد العشاء هي الراتبة وبه
 يتم ما ذكره المؤلف من الدفع لكن يحتاج الى الجواب عن التي بعد الجمعة نعم هو ظاهر على رواية عن أبي حنيفة ذكرها في الذخيرة
 انها ركعتان فليتأمل وقد يقال انها الركعتان الزائدتان على الاربع كما هو قول أبي يوسف كما مر (قوله واختار الاول فيهما) أى
 اختار ما تضمنه التريديد الاول في كل من المسئلتين لكن يرد عليه ما ذكره في صلاة الست بعد المغرب فان مقتضى كلامه ان الاولى
 فيها ان تكون بتسليمة واحدة وقد صرح بان الراتبة تحتسب منها والتصریح بخلاف كل ثابت قال الشيخ اسمعيل وفي المفتاح

ونذبت ركعات بعد المغرب يعني غير سنة المغرب لقوله عليه الصلاة والسلام من صلى بعد المغرب ست ركعات لم يتكلم فيها
 يذنب بسوء عدل عبادته ثنتي عشرة سنة كذا في الإيضاح اه وفي الغزوية وصلاة الاوابين وهي ما بين العشاءين ست ركعات
 بثلاث تسليمات قال أبو البقاء القرشي في شرحها يصلي ست ركعات بنية صلاة الاوابين يقرأ في كل ركعة بعد الفاتحة قل يا أيها
 الكافرون مرة وقل هو الله أحد ثلاث مرات قاله الشيخ عبد الله البساطي اه وكذلك صرح في التخنيس وغرر الاذكار بانها
 بثلاث تسليمات ثم قال في الغرر الاذكارية وفسره يعني انساواي الحديث بثلاث تسليمات اه كلام الشيخ اسمعيل ثم قال مع ان
 الحديث يشير الى ذلك حيث قال لم يتكلم فيما يذنب بسوء اذ مفهوما انه لو تكلم بخبر استحق الموعود اه فظهر انها ست مستقلة
 كما هو صريح المفتاح وظاهر شرح الغزوية وانها بثلاث تسليمات وان قال في الدرر والتنوير انها بتسليمة واحدة قال الرمي والذي
 يظهر لي في وجه الفرق بين هذه الست وبين الاربع في الظهر والعشاء انها ما زادت عن الاربع وكان جمعها بتسليمة واحدة خلاف
 الافضل لما تقرر ان الافضل فيها ما رابع عند أبي حنيفة رحمه الله ولو سلم ٥٥ على رأس الاربع لزم أن يسلم في

الشفع الثالث على رأس
 الركعتين فيكون فيه
 مخالفة من هذه الحيثية
 فكان المستحب فيه
 ثلاث تسليمات ليكون
 على نسق واحد هذا
 ما ظهر لي من الوجه ولم
 أراه لغيري فلي تأمل اه
 وهو حسن (قوله ولم
 يذكر المصنف من
 المندوبات الخ) أقول لم
 يذكر المؤلف أيضا صلاة
 التوبة وصلاة الوالدين
 وصلاة ركعتين عند
 نزول الغيث وركعتين
 عند الخروج الى السفر
 وركعتين في السر لدفع
 النفاق والصلاة حين

الكلام فيه اطالة حسنة كما هو دأبه وظاهره انه لم يطالع عليه في كلام من تقدمه ولم يذكر المصنف
 من المندوبات صلاة الغنى للاختلاف فيها فقيل لا تستحب لما في صحيح البخاري من انكار ابن عمر
 لها وقيل مستحبة لما في صحيح مسلم عن عائشة انه عليه السلام كان يصلي الغنى أربع ركعات ويزيد
 ما شاء وهذا هو الراجح ولا يخالفه ما في الصحيحين عنها ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي سجدة
 الغنى قط واني لا سبحانه الاحتمال انها أخبرني في النفي عن رؤيتها وما شاهدتها وفي الاثبات عن خبره
 عليه السلام أو خبر غيره عنه أو انها أنكرتها مواظبة واعلانا ويدل لذلك كله قولها واني لا سبحانه وفي
 رواية الموطأ واني لا سبحانه من الاستحباب وهو أظهر في المراد وظاهر ما في المنية يدل على ان أقلها
 ركعتان وأكثرها ثلث عشرة ركعة لما رواه الطبراني في الكبير عن أبي الدرداء قال قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم من صلى الغنى ركعتين لم يكتب من الغافلين ومن صلى أربعاً كتب من العابدين
 ومن صلى ستاً كفي ذلك اليوم ومن صلى ثمانياً كتبه الله من القانتين ومن صلى اثنتي عشرة ركعة
 بني الله له بيتا في الجنة وما من يوم وليلة الا والله من يمن به على عباده وصدقة وما من الله على أحد من
 عباده أفضل من أن يلهمه ذكره قال المنذري ورواته ثقات ولم أريان أول وقتها وآخره لما يخناها
 ولم لهم تركه له لم به وهو انه من ارتفاع الشمس الى زوالها كما لا يخفى ثم رأيت صاحب البدائع
 صرح به في كتاب الايمان فيما اذا حلف لي كمنه الغنى فقال انه من الساعة التي تحل فيها الصلاة
 الى الزوال وهو وقت صلاة الغنى اه ومن المندوبات تحية المسجد وقد قدمنا في أحكام المسجد
 قبيل باب التور وصرح في الخلاصة باستحبابها وانها ركعتان ومن المندوبات ركعتان عقيب الوضوء
 كما في شرح النقاية والتبيين ومن المندوبات صلاة الاستخارة وقد أفهت السنة ببيانها فعن جابر

يدخل بيته ويخرج توقيا عن فتنه المدخل والمخرج كما في شرح الشيخ اسمعيل عن الشرعة (قوله ولم أراخ) أقول لم يذكر
 وقتها المختار وفي شرح الشيخ اسمعيل عن الشرعة ويخرج لها وقت تعالى النهار حتى ترمض الفصال من الظهيرة قال وفي شرحها
 تعالى النهار علوه وارتفاعه وترمض من باب علم أي تحترق اخفاف الفصال جمع فصيل ولد الناقة اذا فصل عن أمه والظهيرة نصف
 النهار هذا مأخوذ من قوله عليه الصلاة والسلام فيما أخرجه مسلم عن زيد بن أرقم كاذكره في المشارق من قوله عليه الصلاة والسلام
 صلاة الاوابين اذا رمضت الفصال قال الشيخ اسمعيل أقول ومقتضاه أفضله كونها أقرب الى الظهيرة اه قلت وفي شرح
 المنية عن الحماوي ووقت المختار اذا مضى ربع النهار ثم ذكر الحديث وذكر الشيخ اسمعيل عن الشرعة انه يقرأ فيها سورتي الغنى أي
 سورة الشمس وضحاها وسورة الغنى والليل اه قلت رأيت في التحفة لابن حجر الشافعي ملأه قال بعضهم ويسن قراءة
 والشمس والغنى لحديث فيه رواه البيهقي اه قال ولم يبين انه يقرأ وهما فيما اذا زاد على ركعتين في كل ركعتين من ركعاتها
 أو في الاولين فقط وعليه فاعداها يقرأ فيه الكافرون والاخلاص كما علم مما مر اه ومراده بما مرنا نقله عن بعضهم بخنا
 انها يسنان أيضا في سائر السنن التي لم ترد لها قراءة مخصوصة (قوله ومن المندوبات صلاة الاستخارة) قال الشيخ اسمعيل وفي شرح

الشرعة من هم بامر وكان لا يدري عاقبته ولا يعرف ان الخير في تركه أو الاقدام عليه فقد أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يركع ركعتين يقرأ في الاولى فاتحة الكتاب وقل يا أيها الكافرون وفي الثانية الفاتحة وقل هو الله أحد فاذا فرغ قال اللهم الخ ثم المسموع من المشايخ ينبغي أن ينأى عن الطهارة مستقبلاً القبلة بعد قراءة الدعاء المذكور فان رأى في منامه بياضاً أو خضرة فذلك الامر خير وان رأى فيه سوداً أو حمرة فهو شر ينبغي ان يجتنب عنه اه (قوله ومن المندوبات صلاة الحاجة الخ) قال الشيخ اسمعيل ذكرها في التجنيس والملتقط وخزانة الفتاوى وكثير من الفتاوى وفي الحاوى وشرح المنية أما في الحاوى فذكر انها اثنتا عشرة ركعة وبين كيف يتم بما فيه كلام وأما في التجنيس وغيره فذكر انها أربع ركعات بعد العشاء وان في الحديث المرفوع يقرأ في الاولى فاتحة الكتاب مرة وثلاث مرات آية الكرسي وفي الثانية فاتحة الكتاب مرة وقل هو الله أحد مرة وقل أعوذ برب الفلق مرة وقل أعوذ برب الناس مرة وفي الثالثة ٥٦ والرابعة كذلك كن له مثلهن من ليلة القدر قال مشايخنا صلوات الله هذه الصلاة فقصبت

هو أنجنا مذكور في الملتقط والتجنيس وكثير من الفتاوى كذلك خزانة الفتاوى وأما في شرح المنية فذكر انها ركعتان وأخرج الترمذي عن عبد الله بن أبي أوفى قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من كانت له الى الله حاجة أو الى أحد من بني آدم فليتوضأ واحسن الوضوء ثم ليصل ركعتين ثم ليقرأ على الله تعالى وليصل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ثم ليقل لا اله الا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم الحمد لله رب العالمين أسألك موجبات رحمتك وعزائم

قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الامور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن يقول اذ هم أحدكم بالامر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللهم اني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم فانك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب اللهم ان كنت تعلم ان هذا الامر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري أو قال عاجل أمري وآجله فقدره لي ويسره لي ثم بارك لي فيه وان كنت تعلم ان هذا الامر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري أو قال عاجله فأصره عني وأصرني عنه وقدر لي الخير حيث كان ثم رضني به قال ويسمى حاجته رواه البخاري وغيره ومن المندوبات صلاة الحاجة وهي ركعتان كما ذكره في شرح منية المصلي مع ما قبله من الاستخارة والا حديث بهامد كورة في الترغيب والترهيب ومن المندوبات صلاة الليل حثت السنة الشريفة عليها كثيراً وأفادت ان لفعلها أجر كبير انما في صحيح مسلم مرفوعاً أفضل الصيام بعد رمضان شهر الله المحرم وأفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل وروى ابن خزيمة مرفوعاً عليكم بقيام الليل فانه دأب الصالحين قبلكم وقرية الى ربكم ومكفرة للسيئات ومنهاة عن الاثم وروى الطبراني مرفوعاً لا بد من صلاة بليل ولو حلب شاة وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل اه وهو يفيد ان هذه السنة تحصل بالتفعل بعد صلاة العشاء قبل النوم وقد تردد في فتح القدير في صلاة التهجد أي سنة في حقنا ثم تطوع وأطال الكلام على وجه التحقيق كما هو دأبه وأوسع منه ما ذكره في أواخر شرح منية المصلي ومن المندوبات احياء ليلالي العشر من رمضان وليليتي العيدين وليالي عشر ذي الحجة وليلة النصف من شعبان كما وردت به الاحاديث وذكرها في الترغيب والترهيب مفصلة والمراد باحياء الليل قيامه وظاهره الاستيعاب ويجوز ان يراد غالبه ويكره الاجتماع على احياء ليلة من هذه الالي في المساجد قال في الحاوى القدسي ولا يصلي تطوع بجماعة غير التراويح وما روى من الصلوات في الاوقات الشريفة كليلة القدر وليلة النصف من شعبان وليليتي العيد وعرفة والجمعة وغيرها تصلي فرادى انتهى ومن هنا يعلم كراهة الاجتماع على صلاة الرغائب اني تفعل في رجب

مغفرتك والغنيمة من كل بر والسلاة

في من كل اثم لا تدعى ذنباً الا غفرته ولا همماً الا فرجته ولا حاجة هي لك رضا الا قضيتها بأمر رحيم الرحمن اه (قوله وقد تردد في فتح القدير الخ) حيث قال بقي ان صفة صلاة الليل في حقنا السنة أو الاستحباب بتوقف على صفتها في حقه صلى الله تعالى عليه وسلم فان كانت فرضاً في حقه فهي مندوبة في حقنا لان الادلة القولية فيها انما تفيد الندب والمواظبة الفعلية ليست على تطوع لتكون سنة في حقنا وان كانت تطوعاً فسنه لنا وقد اختلف العلماء في ذلك ثم ذكر الادلة للفريقين والذي حط عليه كلامه ان الفرضية منسوخة كما قالته عائشة رضي الله تعالى عنها في حديث رواه مسلم وأبو داود والنسائي (قوله ومن هنا يعلم الخ) قال الشيخ اسمعيل وقد ذكر الغزوني صلاة الرغائب ثنتي عشرة ركعة بين العشاءين بست تسليمات وصلاة الاستفتاح عشرين ركعة في النصف من رجب وصلاة ليلة النصف من شعبان مائة ركعة بخمسين تسليمات وينبغي حمله على الانفراد كما مروى صلاة النصف

ذكرها الغافقي المحدث في لمحات الانوار وصاحب أنس المنقطعين وأبو طالب المكي في القوت عبد العزيز الديلمي في طهارة القلوب وابن الجوزي في كتاب النور والغازي في الاحياء قال المحافظ الطبري جرت العادة في كل قطر من أقطار المكلفين بتطابق الكافة على صلاة مائة ركعة في ليلة النصف من شعبان بألف قل هو الله أحد وتروى في صحتها آثار وأخبار ليس عليها الاعتماد ولا نقول انها موضوعة كما قال المحافظ ابن الجوزي فان المحكم بالوضع أمره خطير وشأنه كبير مع انها أخبار ترغيب والعمل عليها بنيتسه بناب وصدق عزمه واخلاصه في ابتهاله يجاب والاولى تلقيها بالقبول من غير حكم **هـ** ولا حرج في العمل بها اه (قوله

وفي الفتاوى البرازية)
أي وأوضحه في الفتاوى
البرازية (قوله يشكل
بالزيادة الخ) يفيدان
الزيادة في نفل النهار متفق
عليها وبه صرح في النهر
فقال وكره الزيادة على

وكره الزيادة على أربع في
نفل النهار وعلى ثمان ليلا
أربع بتسليمة في نفل
النهار باتفاق الروايات
لانه لم يرد انه عليه الصلاة
والسلام زاد على ذلك
ولولا الكراهة لزاد تعليمها
للعواز كذا قالوا وهذا
يفيد أنها تحريمية اه
لكن في هذه الافادة
نظر لتوقعها على ثبوت
أن كل ما كان حائزا كان
يفعله عليه الصلاة
والسلام تعليمها للجواز
وان كل شيء لم يفعله عليه
الصلاة والسلام يكون
غير حائز وليس بالواقع
والكراهة التحريمية لا بد
لها من دليل خاص تأمل

في أول ليلة جمعة منه وانها بدعة وما يحتملها أهل الروم من نذرها التخرج عن النفل والكراهة فباطل
وقد أوضحه العلامة الحلي وأطال فيه اطالة حسنة كما هو دأبه وفي الفتاوى البرازية (قوله وكره
الزيادة على أربع في نفل النهار وعلى ثمان ليلا) أي بتسليمة والاصل فيه ان النوافل شرعت لتوابع
للفرائض والتبع لا يخالف الاصل فلوزيدت على الأربع في النهار لمخالفت الفرائض وهذا هو
القياس في الليل الا ان الزيادة على الأربع الى الثمان عرفناه بالنص وهو ما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه كان يصلي بالليل خمس ركعات سبع ركعات تسع ركعات احدى عشرة ركعة ثلاث
عشرة ركعة والثلاث من كل واحد من هذه الاعداد الوتر وركعتان سنة الفجر فيقي ركعتان
وأربع وست وثمان فيجوز الى هذا القدر بتسليمة واحدة من غير كراهة واختلف المشايخ في الزيادة
على الثمان بتسليمة واحدة مع اختلاف التصحيح فصحح الامام السرخسي عدم الكراهة معللا بان
فيه وصل العباد بالعبادة وهو افضل ورد في البدائع بانه يشكل بالزيادة على الأربع في النهار
قال والتصحيح انه يكره لانه لم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم انه انتهى وفي منية المصلي ان الزيادة
المذكورة مكروهة بالاجماع أي باجماع أي حنيفة وصاحبيه وبه يضعف قول السرخسي وصحح
في الخلاصة ما ذهب اليه السرخسي ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها في حديث
طويل انه كان يصلي تسع ركعات لا يجلس فيهن الا في الثامنة فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم
ينهض ولا يسلم فيصلي التاسعة ثم يقعد فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم يسلم تسليما يسمعون الا
ان هذا يقتضي عدم جواز القعود فيها أصلا الا بعد الثامنة وجواز التنفل بالوتر من الركعات
وكلهم على وجوب القعدة على رأس الركعتين من النفل مطلقا وانما الخلاف في الفساد بتركها
وعلى كراهة التنفل بالوتر من الركعات ومن العجب ما ذكره الطحاوي من رده استدلالهم على اباحة
الثمان بتسليمة واحدة بمسندت عن عائشة من رواية الزهري انه كان يسلم من كل اثنتين منهن ولم نجد
عنه من فعله ولا من قوله انه أباح أن يصلي في الليل بتسليمة أكثر من ركعتين وبذلك تأخذوه
أصح القولين في ذلك انتهى وذكر في غاية البيان ان الحق ما قاله الطحاوي لان استدلالهم استدلال
بالمحتمل فلا يكون حجة وهذا لانه يحتمل انه عليه الصلاة والسلام كان يصلي أربع ركعات فرض
العشاء وأربع ركعات سنة العشاء وثلاث ركعات الوتر فيكون المجموع احدى عشرة ركعة وليس
في حديث عائشة قيد التطوع حتى يدل على اباحة الثمان على ان عائشة في رواية الزهري عن عروة
فسرت الاجمال وأزالت الاحتمال فلم يدل على اباحة ثمان ركعات بتسليمة انتهى لان ما ذكرناه عن

٨ - بجر ثاني (قوله لان هذا يقتضي الخ) قال في البرهان مجيبا عن هذا الاشكال اتفاق الأئمة على القعود على
رأس كل شفيع لما روينا دليل انتساخه أو انه من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم كذا في حاشية نوح افندي على الدرر (قوله
لان ما ذكرناه الخ) قال في امداد الفتاح عن البرهان بعدما ورد على الطحاوي حديث مسلم الا ان اتفاق الأئمة على القعود على رأس
كل شفيع لما روينا دليل انتساخه أو انه من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم اه وأجاب في الامداد عن الطحاوي بانه ليس
مراده نفي الوجدان من أصله بل وجدان ما ليس معارضا ولا حائرا ولا منسوخا ويكون المروي في مسلم محتملا لبيان الصحة لو فعل
لانذب الفعل ولذا قال في الاختيار وصلاة الليل ركعتان بتسليمة أو أربع أو ست أو ثمان وكل ذلك نقل في تهجدته صلى الله تعالى

عليه وسلم اه والشأن في بيان الافضل انتهى لكن لا يخفى عليك ان قول الطحاوي لم يجده انه أباح الخ ينافيه ما ذكره من التأويل لمحدث مسلم وما نقله عن الاختيار والمحصل ان انكار كونه عليه الصلاة والسلام يصلي أربعاً بعيد جداً ولذا قال في فتح القدير لا يخفى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي أربعاً كما كان يصلي ركعتين فرواية بعض فعلة أعني فعل الأربع لا يوجب المعارضة اه وأبعد منه ما قاله في غاية البيان اذ لا يخفى أنه عليه الصلاة والسلام كان يتعمد من الليل بل كان فرضاً عليه والكلام في نسخ الفرضية كما مر على انه يلزم عليه أنه ما كان في بعض الاوقات يصلي الوتر اماً أنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي خمس ركعات سبع ركعات الحديث وفي التاتارخانية وما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى إحدى عشر ركعة فثلاث منها كان وترها في ركعات صلاة الليل وما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى ثلاثة عشر ركعة فثلاث منها كان وترها في ركعات صلاة الليل وركعتان للفجر قال الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل التفسير منقول عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم غير مستخرج من تلقاء أنفسنا (قوله وقال في الليل ركعتين) قال في النهر قال في العيون وبقوله ما يقتضي اتباعاً للحديث كذا في المعراج ورده الشيخ قاسم بما استدلل ٥٨ به المشايخ للإمام من حديث الصحيحين (قوله ولا يحنيفة الخ) وجه

صحيح مسلم صريح في رد كلام الطحاوي ومن تبعه لان الثمان كانت نفلاً بتسليمة واحدة (قوله والافضل فيهما الرابع) أي الافضل في الليل والنهار أربع ركعات بتسليمة واحدة عند أبي حنيفة وقال في الليل ركعتان لمحدث الصحيحين عن ابن عمر ان رجلاً قال يا رسول الله كيف صلاة الليل قال مثنى مثنى فاذا خفت الصبح فأوتر بواحدة ولا يحنيفة ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها ما كان يزيد رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان ولا في غيره على إحدى عشر ركعة يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثاً وما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان عليه الصلاة والسلام يصلي الخبي أربعاً ولا يفصل بينهما بسلام وما تقدم من حديث أبي أيوب وغيره في سنة الظهر والمجمعة ثم الجواب عن دليله ما كما أفاده المحقق في فتح القدير مختصراً ان مقتضى لفظ الحديث امامثني في حق الفضيلة بالنسبة الى الأربع أوفي حق الاباحة بالنسبة الى الفرد وتر جميعاً أحدهما مرجح وفعله صلى الله عليه وسلم ورد على كلا النوعين لكن عقلنا زيادة فضيلة الأربع لانها أكثر مشقة على النفس بسبب طول تعيدها في مقام الخدمة ورأينا صلى الله عليه وسلم قال انما أجرك على قدر نصبك فيكم ما بان المراد الثاني لا واحدة أو ثلاث ولهذا ذكر في زيادات الزيادات ان من نذر ان يصلي أربعاً بتسليمة فصلاها بتسليمتين لم يجزه ولو نذر ان يصلي أربعاً بتسليمتين فصلاها بتسليمة واحدة جاز عن نذره وفي المحيط وانما اخترنا في التراويح مثنى مثنى لانها تؤدي بالجماعة وأداؤها على الناس مثنى مثنى أخف وأيسر

الاستدلال انه لو لم يكن كل أربع بتسليم لقات كان يصلي ركعتين أو كان يصلي ثمانياً (قوله ان مقتضى لفظ والافضل فيهما الرابع الحديث الخ) يعني ان مقتضى لفظ الحديث حصر المبتدأ في الخبر وليس بمراد لا اتفاق على جواز الأربع أيضاً وعلى كراهة الواحدة والثلاث في غير الوتر واذا اتفقت كون المراد لا تباح الاثنتين أولاً تنص

لزم كون الحكم بمثنى مثنى اما في حق الفضيلة الخ ما ذكره هنا وذكر في الفتح جواباً آخر وهو ان مثنى مثنى عبارة عن قوله (قوله أربع صلاة على حدة أربع صلاة على حدة لان مثنى معدول عن العدد المكرر وهو اثنان اثنان فإداه حينئذ اثنان اثنان صلاة على حدة ثم اثنان اثنان صلاة على حدة وهلم جرا بخلاف ما اذا لم يتكرر لان معناه حينئذ الصلاة اثنان اثنان وسبب العدول عن أربع أربع مع أنه أكثر استعمالاً وأشهر لا فائدة كون الأربع مفصولة بغير السلام وهو التشهد فقط والا كان كل صلاة ركعتين وقد كانت أربعاً قال وقد وقع في بعض الالفاظ ما يحسن تفسيره على ما قلنا وهو ما أخرجه الترمذي والنسائي عن الفضل ابن العباس أنه عليه الصلاة والسلام قال الصلاة مثنى مثنى بتشهد في كل ركعتين اه مختصراً وكان المؤلف لم يذكره لان هذا التأويل ينافيه حديث عائشة الذي تقدم عن الطحاوي انه عليه الصلاة والسلام كان يسلم من كل اثنان وحينئذ فيكون مثنى الثانية تأكيداً لا ولي وقد يجاب بان ذلك لا ينافي الجمل المذكور اذ لا ينكر أنه عليه الصلاة والسلام كان في بعض الاوقات يصلي كل ركعتين بتسليمة وانما الكلام في الافضية كما مر وظاهر حديث عائشة أنه كان عامة أحواله صلاة الأربع بتسليمة لقولها ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره فلا ولي جمل حديث مثنى مثنى عليه جمعا بين الأدلة فتدبر (قوله اخف وأيسر) قلت يحتاج الى الجواب أيضاً عن الست بعد المغرب فان الافضل فيها ان تكون بثلاث تسليمات كما تقدم فلا ولي التعليل باتباع الآثار الواردة في كل

من صلاة التراويح وصلاة الاوابين الدالة على انها مثنى مثنى (قوله والذي طهر للعبد الضعيف الخ) قال في النهر فيه نظرم وجوه أما اولافلان القيام وان كان وسيلة الا ان افضلية طوله انما كانت بكثره القراءة فيه وهي وان بلغت كل القرآن تقع فرضا بخلاف التسبحات فانها وان كثرت لا تزيد على السنة وأما ثانيا فلان كون القراءة ركنا زائدا مما لا اثر له في الفضيلة بخلاف الركوع والسجود وأما ثالثا فلان كون القيام يخلف عن القراءة في الفرض ليس مما الكلام فيه اذ موضوع المسئلة في الفعل وفيه تجب القراءة في كله ولم أرفى كلامهم ما لو تطوع الاخر هل يكون طول القيام في حقه أفضل كالقارئ أم لا فتدبر اه وأقول على ان الاحاديث الدالة على افضلية القيام نص في المطلوب ٥٩ لا تحتمل التأويل بخلاف

غيرها لاحتمال كون المراد من كثرة السجود كثرة الاشتغال بالصلاة من اطلاق الجزء على الكل فان السجود يطلق ويراد به الصلاة كما في قوله تعالى والركع

وطول القيام أحب من كثرة السجود والقراءة فرض في ركعتي الفرض

السجود وقوله تعالى وتقلبك في الساجدين وبه تأيد ما في المتن الذي هو قول الامام وصرح بتصححه في البدائع والذهب من الشيخ محمد الغزالي حيث تبع شيخه وخالف المتن ومثني في متن التنوير على ما اختاره شيخه هنا مع ان المتن موضوعة لنقل المذهب (قوله

(قوله وطول القيام أحب من كثرة السجود) أي أفضل من عدد الركعات وقد اختلف النقل عن محمد في هذه المسئلة فنقل الطحاوي عنه في شرح الاثر كما في الكتاب وصححه في البدائع ونسب ما قبله الى الشافعي ووجهه ما رواه مسلم عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال أفضل الصلاة طول القنوت والمراد بالقنوت القيام بدليل ما رواه أحمد وأبو داود ومروعا أي الصلاة أفضل قال عليه الصلاة والسلام طول القيام ولا نذكره القراءة وذكر الركوع والسجود التسبيح ونقل عنه في المجتبى ان كثرة الركوع والسجود أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام للسائل كما في صحيح مسلم عليك بكثرة السجود ولا تنزعني على نفسك بكثرة السجود وقوله عليه الصلاة والسلام أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ولان السجود غاية التواضع والعبودية ولتعارض الدلة توقف الامام أحمد في هذه المسئلة ولم يحكم فيها بشئ وفصل الامام أبو يوسف كما في المجتبى والبدائع فقال اذا كان له ورد من الليل بقراءة من القرآن فلا فضل أن يكثر عدد الركعات والا فطول القيام أفضل لان القيام في الاول لا يختلف ويضم اليه زيادة الركوع والسجود وانتهى والذي ظهر للعبد الضعيف أن كثرة الركعات أفضل من طول القيام لان القيام انما شرع وسيلة الى الركوع والسجود كما صرحوا به في صلاة المريض من انه لو قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود سقط عنه القيام مع قدرته عليه لجزءه عما هو المقصود فلا تكون الوسيلة أفضل من المقصود وأما لزومه لكثرة القراءة فلا يفيد الا فضلية أيضا لان القراءة ركن زائد كما صرحوا به مع الاختلاف في أصل ركنيتها بخلاف الركوع والسجود أجمعوا على ركنيتهما وواصلتهما كما قدمناه مع تخلف القيام عن القراءة في الفرض فيما زاد على الركعتين فترجع هذا القول بما ذكرنا بعد تعارض الدلائل المتقدمة (قوله والقراءة فرض في ركعتي الفرض) أي فرض على كما في السراج الوهاج للاختلاف فيه بين العلماء ولم يقيد الركعتين بالاوليين لان تعيينهما للقراءة ليس بفرض وانما هو واجب على المشهور في المذهب وصرح به المصنف في عدة الواجبات وصحح في البدائع ان محلها الركعتان الاوليان عينان في الصلاة الرباعية وقال بعضهم ركعتان منها غير عين مع اتفاقهم على انه لو قرأ في الاخرين فقط فانها صحيحة وانه يجب عليه سجود السهو ان كان ساهيا على كلا القولين المذكورين فغائدة الاختلاف انما هو في سبب سجود السهو فعلى ما صححه سببه تغير الفرض عن عمله وتكون قراءته في الاخرين قضاء عن قراءته في الاوليين وعلى قول البعض سببه ترك

وقال بعضهم الخ) يوهم انه قول آخر غير القولين السابقين مع انه عن الاول المعبر عنه بالمشهور (قوله فغائدة الاختلاف الخ) قال في النهر لكن سياقي في السهو وان تأخير الفرض فيه ترك واجب أيضا ويمكن أن يظهر في اختلاف مراتب الاثم فعلى الاول ياثم اثم تارك الواجب وعلى الثاني اثم تارك الفرض العملي الذي هو أقوى نوعي الواجب على ما مر تحقيقه اه قلت لي هنا شبهة أشكلت على وذلك انه لا خلاف عندنا في فرضية القراءة في الصلاة وانما الخلاف في تعيين محلها وحينئذ فعلى القول الذي صححه في البدائع أن القراءة فرض وكونها في الاوليين فرض آخر ومقتضى هذا بطلان الصلاة بتركها في الاوليين وعدم اعتبار كونها قضاء في الاخر بين لانه اذا قرأ في الاخرين فقد أتى بفرض القراءة وأما فرض كونها في الاوليين ففسدت ولا يمكن تداركه

كما لو أتى بتكبيره الافتتاح بعد القراءة ولم يقرأ بعده ما وليس هذا تأخير بمجدة إلى آخر الصلاة فإنه وإن كان فيه تأخير فرض
 لكن عدم التأخير ليس بفرض وإنما هو واجب وما نحن فيه فرض وكونه فرضاً عملياً لا يقتضي عدم البطلان لأنه ما يفوت
 الجواز بفواته كسبح الرأس فهو في قوة القطعي في العمل كما مر صدر الكتاب اللهم إلا أن يقال إنه وإن كان في قوة القطعي لكنه
 ظني وكان مقتضى تركه الفساد لكنه لم يحكم به احتياطاً لكونه فضلاً محتملاً دفعه على نحو ما سيأتي في المسائل الثمانية في تخريج
 قول الامام تأمل والذي يظهر لي أن ما في البدائع من أن محلها ركعتان الأولى أن عينا أراد به التعيين على سبيل الوجوب
 لا الافتراض وإن ما قاله بعضهم من أن محلها ركعتان غير عين مراده أن تعيين الأولين أفضل وهو ما سيأتي عن غاية البيان في
 المسئلة قولاً لا ثلاثة يدل ٦٠ على ذلك ما ذكره في شرح ابن أمير حاج على المنية عند ذكر فرائض الصلاة حيث قال

الواجب وقراءته في الآخرين إذا عاها لا قضاء ولا أمر سهل وما في غاية البيان من أن تعيين القراءة في
 الأولين أفضل إن شاء قرأ فيهما وإن شاء قرأ في الآخرين أو في أحدي الأولين وأحدي الآخرين
 ضعيف لتصريح الجهم الغفير بالوجوب في الأولين لا بالافضلية وإنما كانت فرضاً في ركعتين
 لقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وهو لا يقتضي التكرار فكان مؤداه افتراضها في ركعة إلا
 أن الثانية اعتبرت شرعاً كالأولى في إيجاب القراءة قيم الإيجاب فهم ما دلالة وأما قوله عليه السلام في
 حديث المسيء صلاته ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم قال في آخره ثم اقل ذلك في صلاتك كلها
 فلا يثبت به الفرض لأن القطعي لا يثبت بالظني وإنما لم تكن القراءة في الآخرين واجبة في
 الفرض كما هو الصحيح من المذهب مع وجود الأمر المند كور المقضى للوجوب لوجود صارف له عنه
 وهو قول الصحابة على خلافه كما رواه ابن أبي شيبة عن علي وابن مسعود قال أقرأ في الأولين وسبح
 في الآخرين لكن ذكر المحقق في فتح القدير أنه لا يصلح صارفاً إلا إذا لم يرد عن غيرهما من الصحابة
 خلافه والافاختلافهم في الوجوب لا يصرف دليل الوجوب عنه فلا حوط رواية الحسن رحمه الله
 بالوجوب في الآخرين انتهى وقد يقال إن مقتضاه لزوم قراءة ما تيسر في الآخرين وجوباً لا تعيين
 الفاتحة كما هو رواية الحسن فليس موافقاً لكل من الروايتين وفي القنية لم يقرأ في الأولين
 وقرأ في الآخرين الفاتحة في الصلاة على قصد الثناء والدعاء لا يجوز أنه انتهى مع أن المنقول في
 التجنيس أنه إذا قرأ الفاتحة في الصلاة على قصد الثناء جازت صلاته لأنه وجدته القراءة في محلها
 فلا يتغير حكمها بقصدته وهكذا في الظهيرية ثم ذكر بعده ما في القنية عن شمس الأئمة الحسواني
 ووجهه أن القراءة ليست في محلها فتغير بقصدته كما يشير إليه تعليقه في التجنيس (قوله وكل النفل
 والوتر) أي القراءة فرض في جميع ركعات النفل والوتر أما النفل فلأن كل شفع منه صلاة على حدة
 والقيام إلى الثالثة كترجمة مبتدأة ولهذا لا يجب بالترجمة الأولى إلا ركعتان في المشهور عن
 أصحابنا ولهذا قالوا يستفتح في الثالثة وأما الوتر فلا احتياط كذا في الهداية وزاد في فتح القدير
 ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في كل قعدة وقبائسه أن يتعوذ في كل شفع انتهى إلا أنه لا يتم لأنه

قال في شرح الطحاوي
 للسبجاني قال أصحابنا
 القراءة فرض في ركعتين
 بغیر عینهما وأفضلها
 في الأولین واليه ذهب
 القدوری أيضاً لكن
 نص في التحفة والبدائع
 وكل النفل والوتر
 على أن الصحيح من مذهب
 أصحابنا أن محل القراءة
 المفروضة الركعتان
 الأوليان عينا واليه أشار
 في الأصل حيث قال إذا
 ترك القراءة في الأولين
 يقضى بها في الآخرين
 وعليه مشي في الذخيرة
 والمحيط الرضوي وغيرهما
 ثم ذكر في شرح المنية
 عند واجبات الصلاة أن
 ثمرة الخلاف في وجوب
 سجود السهو وعلمه

لوتر كما في الأولين أو أحدهما فيجب على القول بالوجوب بتأخير الواجب عن محله سهواً وعلى السنية لا يشمل
 اه ملخصاً وهو كالصريح فيما قلنا (قوله إيجاب فيما دلالة) لا يخفى ما فيه والأولى أن يقال إيجاب في الثامنة دلالة (قوله لأن
 القطعي الخ) تسمية قطعياً مخالفاً لما صرح به أولاً أنه فرض عملي وهذا ليس بقطعي وإنما هو ظني نعم هو في قوة القطعي في العمل
 كما مر (قوله ووجهه أن القراءة الخ) فيه يبحث لأنها وإن لم تكن في محلها حقيقة لكنها في حكمها لا لحاقها بالأوليين فلا تتغير
 بقصدته دليل وجوب القراءة على الخليفة المسبوق لو أشار إليه الامام أنه لم يقرأ في الأولين فقد صرح جواباً أنه إذا قرأ التحقت بالأوليين
 نفلت الآخرين عن القراءة فيلزمه القراءة فيما سبق به أيضاً وبديل عدم صحة اقتداء مسافر في الوقت بمقيم لم يقرأ في الأوليين
 وبديل وجوب القراءة على المسبوق وإن لم يقرأ أمامه في الأوليين والظاهر في توجيهه أنه مبني على القول بفرضية القراءة
 في الأوليين ثم رأيت العلامة الرمي نقل ذلك عن خط العلامة المتقدمي قد بر لكن قد علمت ما فيه (قوله إلا أنه لا يتم الخ) قد يجب

بأنهم اعتبروا المؤكدة صلاة واحدة في حق القراءة فقط احتياطا كما في الوتر فإنهم أوجبوا القراءة في جميع ركعاته احتياطا كما مر
لاحتمال كونه سنة مؤكدة (قوله ولا يبطل خيارها الخ) أي خيار المرأة التي قال لها زوجها ٦١ اختارني نفسك وهي في سنة

الظهر القبليسة (قول
المصنف ولزم النفل
بالشروع) أي صلاة
أوصوما كذا قال العيني
وتعقبه في النهر بأنه من
استحجال الشيء قبل أو أنه
وه لا قال أو جأه وأجاب
بعضهم بأنه تنصيص على
ما فيه خلاف الشافعي
بخلاف الحج اذا خلاف

ولزم النفل بالشروع ولو
عند الغروب والطلوع

له فسه ولا في العرة على
ما يعلم من الزيلعي اه
والظاهر تنصيص الصلاة
فقط لان المقام لها ولأنه
ينبوعن الصوم قول
المصنف ولو عند الغروب
والطلوع كما لا يخفى هذا
وانما لم يذكر الاستواء
لأنه وقت ضيق لا يتأني
فيه أداء الصلاة كذا نقله
بعضهم عن الشلي وفيه
أن الكلام في الشروع
لا في الاداء ومدة الشروع
يسيرة يمكن فيه فالاولى
الجواب بان تحسرى
الشروع عند الاستواء
نادر لعدم العلم به غالبا
بخلاف الطلوع والغروب
(قواه ولو نوى تطوعا
آخر) أي مع الامام في

لا يشمل السنة الرباعية المؤكدة كسنة الظهر القبليسة فان القراءة فرض في جميع ركعاتها مع ان
القيام الى الثالثة ليس كتحريمه مبتدأة بل هي صلاة واحدة ولهذا لا يستفتح في الشفع الثاني ولا
يصل في القعدة الاولى ولا يبطل خيارها بقيامها فيها الى الشفع الثاني وان أريد بالنفل في كلامهم
ما ليس سنة مؤكدة لم يتم أيضا تحلوه عن افادة حكم القراءة في السنة المؤكدة وانما لم تكن القعدة
على رأس كل شفع فرضا كما هو قول محمد وهو القياس لانها فرض للخروج من الصلاة فاذا قام الى
الثالثة تبين ان ما قبلها لم يكن أو ان الخروج من الصلاة فلم يبق القعدة فريضة بخلاف القراءة
فانها ركعتان مقصود بنفسه فاذا تركه تفسد صلاته (قوله ولزم النفل بالشروع ولو عند الغروب
والطلوع) بيان لما وجب على العبد من الصلاة بالتزامه وهو نوعان ما وجب بالقول وهو النذر
وما وجب بالفعل وهو الشروع في النفل فنبدأ به تبعا للكتاب فنقول ان ابطال العمل حرام بالنص
ولا تبطلوا أعمالكم فيلزمه الاتمام لان الاحتراز عن ابطال العمل فيما لا يحتمل الوصف بالتحسرى
لا يكون الا بالاتمام لان المؤدى وقع قرينة بدليل انه لو مات بعد القدر المؤدى يصير مثابا وقد انفق
أصحابنا على لزوم القضاء في افساد الصلاة والصوم سواء كان بعد ركعة واحدة في خلاهما أو بغير عدد
وانه يحل افساد الدعاء فيهما وانما لا يحل افساد الصلاة لغیر عدد واختلغوا في اباحتها في الصوم
لغير عدد وفي ظاهر الرواية لا يباح وفي رواية المنتقى يباح كما سيأتي في الصوم وقوله ولو عند الغروب
بيان لكونه لازما له اذا شرع فيه في وقت مكروه وهو ظاهر الرواية فاذا افسده لزمه قضاءه بخلاف
الصوم اذا شرع في وقت مكروه فانه لا قضاء عليه بالافساد وسيأتي الفرق ان شاء الله تعالى في
الصوم وفي البدائع وعندنا الافضل ان يقطعها وان أتم فقد أساء ولا قضاء عليه لانه اذاها كما
وجبت فاذا قطعت لزمه القضاء انتهى وينبغي أن يكون القطع واجبا خوفا عن المكروه تحريما
وليس بابطال للعمل لانه ابطال ليؤديه على وجهه أكل فلا يعد ابطالا ولو قضاؤه في وقت مكروه آخر
أجزأه لانها وجبت ناقصة وأداها كما وجبت فيجوز كما لو أتمها في ذلك الوقت أطلق الشروع وانصرف
الى الصحيح فلو لم يكن صحيحا لا قضاء عليه كما لو شرع في صلاة أسمى متطوعا أو في صلاة امرأة أو جنب
أو محدث كما في البدائع وانصرف الى القصد في الشروع في الصلاة المظنونة غير موجب والمراد
بالشروع هو الدخول فيها بتكبيره الافتتاح أو بالقيام الى الشفع الثاني بعد الفراغ من الاول
صحيحا فاذا افسد الشفع الثاني لزمه قضاؤه فقط ولا يسرى الى الاول لما تقدم ان كل شفع منه صلاة
على حدة الا اذا صلى ثلاث ركعات بقعدة واحدة فان الاصح انه لا يجوز وفسد الشفع الاول لان
ما اتصل به القعدة وهي الركعة الاخيرة فسدت لان انتقال بالركعة الواحدة غير مشروع فيفسد
ما قبلها كذا في البدائع ثم هذا النفل اذا صار لازما بالشروع لا يخرج عن أصل النفلية ولهذا
لو اقتدى متطوعا بامام مفترض ثم قطعه ثم اقتدى به ولم ينو القضاء فانه يخرج عن العهدة ولو نوى
تطوعا آخر ذكر في الاصل انه ينوب عما لزمه بالافساد وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وذكر في
زيادات الزبادات انه لا ينوب كما في البدائع أيضا وأما ما يجب بالقول وهو النذر ففي القنينة أداء
النفل بعد النذر أفضل من أدائه بدون النذر ثم نقل انه لو أراد أن يصلي نوافل قبل ينذرهما ثم
يصلهما وقيل يصلها كما هي انتهى ويشكل عليه ما رواه مسلم في صحيحه من النهي عن النذر وهو

الصورة المذكورة (قوله ويشكل عليه ما رواه مسلم في صحيحه) وكذا رواه البخاري عن ابن عمر ولا يظهري النبي صلى الله عليه
وسلم عن النذر وقال انه لا يرد شيئا وانما يستخرج به من البخل

(قوله عن عهد النهي) أي النهي عن النذر فإن النهي الذي في حديث مسلم مطلق وتقييده بالنذر المعلق يحتمل أن يكون مراده ويحتمل عدمه جريا على ظاهر الإطلاق فالأحوط عدم النذر لكن ذكر في فتح القدير في فروع قبيل كتاب الحج لوارتد عقيب نذر الاعتكاف ثم أسلم لم يلزمه موجب النذر لأن نفس النذر بالقربة قربة فيسقط بالردة كسائر الأقرب اه فمعه التصريح بان النذر بالقربة قربة فليس بمنهي عنه فيتعين تأويل الحديث بالمعلق بما لا يريد كونه كان دخلت دار فلان فله على صوم كذا ونحوه فإنه لم يقصد به القربة وكذا المعلق بما يريد كونه كان شفى الله مريضى أو رد غائبى فله على كذا فإنه لم يخص من شائبة العوض حيث جعل القربة ٦٢ في مقابلة الشفاء ونحوه مع ما فيه من إيهام أن الشفاء حصل بسببه فلذا اتى في الحديث

مرجح لقول من قال لا ينذرها لكن بعضهم جعل النهي على النذر المعلق على شرط لانه يصير حصول الشرط كالعوض للعبادة فلم يكن مختصا ووجه من قال بنذرهما وإن كانت تصير واجبة بالشروع أن الشروع في النذر يكون واجبا فيحصل له ثواب الواجب به بخلاف النفل والاحسن عند العبد الضعيف أنه لا ينذرهما خروجا عن عهد النهي بيقين ثم المنذور قسما من مئزر ومعلق فالمنجز يلزم الوفاء به إن كان عبادة مقصودة بنفسها أو من جنسها واجب فيجرم عليه الوفاء بنذر معصية ولا يلزمه بنذر مباح من أكل وشرب وأمس وجماع وطلاق ولا بنذر ما ليس بعبادة مقصودة كنذر الوضوء لكل صلاة وكذا الوذر سجدة التلاوة خلافا لما في القنية من أنها تلزمه بخلاف ما إذا قال سجدة لا تلزمه ولا بنذر ما ليس من جنسه واجب كعبادة المريض وتشجيع الجنائز قال في البدائع ومن شروطه أن يكون قرينة مقصودة فلا يصح النذر بعبادة الله رضى وتشجيع الجنائز والوضوء والغسل ودخول المسجد ومس المحف والأذان وبناء الزباطات والمساجد وغير ذلك وإن كانت قربا لأنها غير مقصودة فلو قال الله على أن أصلى أو أصلى صلاة أو على صلاة لزمه ركعتان وكذا لو قال الله على أن أصلى يوما لزمه ركعتان كفى القنية فلو نذر صلوات شهر فعليه صلوات شهر كالمفروضات مع الوتر دون السنن لكنه يصلى الوتر والمغرب أربعاً ولو نذر أن يصلى ركعة لزمه ركعتان أو ثلاثاً وأربع لأن ذكر بعض ما لا يتجزأ كذا ذكر كله كما عرف ولو نذر نصف ركعة لزمه ركعتان عند أبي يوسف وهو المختار كفى الخلاصة والتجنيس ولو نذر أن يصلى الظهر ثمانياً أو أن يركب النصاب عشراً أو حجة الإسلام مرتين لا يلزمه الزائد لأنه الترام غير المشروع فهو نذر بمعصية كما لو نذر صلاة بغير وضوء لأنها ليست بعبادة بخلاف ما لو نذر بها بغير قراءة أو عرفاناً فإنها تلزمه بقراءة مستورا على المختار لأنها بغير قراءة عبادة كصلاة المأموم والامى وبغير ثوب لعادته والظاهر أن مرادهم بغير وضوء بغير طهارة أصلاً تجوزاً بالخاص العام ليكون المشروع الأصلي في مثله هو الخاص والألف الصلاة بغير وضوء ومشروعة بالتميم عند الجوزع استعمال الماء وينبغى أن يلزم النذر بالصلاة بغير طهارة على قول أبي يوسف كما قال به بغير وضوء لانه يقول بمشروعيتها لفاقد الطهورين كما عرف وكأنه لنسبته لم يفرغ عليه وفي شرح الجمع لمصنفه لو قال صلاة بطهارة بلا طهارة يلزمه بطهارة اتفاقاً وأما المعلق فظاهر الرواية أنه يلزمه الوفاء به عند وجود الشرط كفى الظهيرة واختار المحققون أنه إن كان معلقاً على شرط يريد كونه جلب منفعة أو دفع مضرة كان شفى الله مريضى أو مات عدوى فله على

أنه لا يريد شيئاً وإنما يستخرج به من الجبل فإن هذا الكلام قد وقع موقع التعليل للنهي بخلاف النذر غير المعلق على شيء أصلاً فإنه تبرع محض بالقربة لله تعالى فلا وجه لجعله داخل تحت النهي هذا وقد جعل بعض شراح البخارى النهي في الحديث على من يعتقد أن النذر مؤثر في تحصيل غرضه المعلق عليه ومما قلناه أقرب والله تعالى أعلم (قوله ومن جنسها واجب) انظر ما فائدة التقييد به فإن عبادة المريض وتشجيع الجنائز قد خرجا بعبادة مقصودة كما يصرح به ما سبق نقله عن البدائع (قوله وينبغى أن يلزم النذر بالصلاة بغير طهارة على قول أبي يوسف) مقتضى ذلك أنه لم ير التصريح بذلك وهو عجيب فقد

صرح به صاحب الجمع في شرحه عليه مع أنه سبق نقله عنه قريبا وعبارة شرح الجمع لمصنفه هكذا إذا نذر أن يصلى ركعتين بغير طهارة لزمه بطهارة عند أبي يوسف لأن صدر كلامه نذر صحيح ملزم للطهارة اقتضاء فكان قوله بغير طهارة مناقضاً له فسقط وبقي الباقي على الصحة كقوله أنت طالق اليوم غداً أو غداً اليوم أو الله على ركعتين بطهارة أو بغير طهارة وقال محمداً لا يلزمه شيء لانه نذر بمعصية فلا يلزمه والكلام واحد فلا بد من اعتباره بخلاف الإفصاح بشرط الصحة لانه بعد رجوعا عن المنطوق بعد صحته ولزمه انتهت وبها يعلم ما في عبارته التي نقلها عن شرح الجمع من التحريف على ما في بعض النسخ فإن في بعضها لو قال صلاة بطهارة بلا طهارة والصواب فيها أو بلا طهارة وفي بعضها الاقتصار على قوله بلا طهارة وهى صحيحة وعلمنا فقد علمت ما في كلامه

صوم أو صدقة أو صلاة لا يجزئه إلا فعل عينه وإن كان معلقا على شرط لا يريد كونه كان دخلت الدار أو كملت فلانا كان مخيرا بين الوفاء به وبين كفارة اليمين وصححه في الهداية وقال إن أبا حنيفة رجع عن غيره وكذا في الظهيرية وبه كان يفتي اسمعيل الزاهد ثم في المعلق لا يجوز تعجيله قبل وجود الشرط بخلاف المضاف كان نذران يصلي في غد فصلى اليوم فانه يجوز عندهما خلافا لحمد والفرق أن المعلق لا ينعقد سببا في المحال بل عند الشرط والمضاف ينعقد في المحال كما عرف في الأصول وأوضحناه في لب الأصول ولوعين مكانا فصلى فيها هو أشرف منه أو دونه جاز خلافا لفرق الثاني وذكر في المصنف أن أقوى الأماكن المسجد المحرام ثم مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم الجامع ثم مسجد الحى ثم البيت وذكر في الغاية بعد مسجد بيت المقدس مسجد قباء ثم الأقدم فالأقدم ثم الأعظم وذكر النووى أن هذه الفضيلة مختصة بمسجد النبي صلى الله عليه وسلم الذى كان في زمانه دون ما زيد فيه بعده فعلى هذا تكون الصلاة في مسجد بيت المقدس أفضل من الصلاة في تلك الزيادة لأن يكون فناء هذا المسجد في حكمه في الفضيلة تشريفا له وهى كانت من فناءه قبل أن تجعل منه والله أعلم بالصواب وفي عدة المفتى للصدر الشهيد مريض قال إن شغافى الله تعالى على أن أقدر فاصلى ركعة لله على أن أتصدق بدرهم هكذا إلى أربعة دراهم فقد رعى أربع ركعات يجب عليه التصدق بعشرة دراهم انتهى ووجهه أنه يلزمه بأربعة دراهم وبالثانية درهمان وبالثالثة ثلاثة وبالأربعة أربعة وبالعشرة عشرة دراهم وفي القنية أوجب على نفسه صلاة في وقت بعينه يتعين ولو فات يقضها كالصوم ولو نذر أن يصلى أربعة تسليمه يصلى في التشهد ويستفتح إذا قام إلى الثالثة اهـ (قوله وقضى ركعتين لو نوى أربعة وأفسده بعد القعود الأول أو قبله) يعنى فيلزمه الشفع الثاني أن أفسده بعد القعود الأول والشروع في الثاني والشفع الأول فقط أن أفسده قبل القعود بناء على أنه لا يلزمه بحرمة النفل أكثر من الركعتين وان نوى أكثر منهما وهو ظاهر الرواية عن أصحابنا إلا بعارض الاقتداء وصحح في الخلاصة رجوع أبى يوسف إلى قوله ما فهو باتفاقهم لأن الوجوب بسبب الشروع لم يثبت وضعا بل لصيانة المؤدى وهو حاصل بتمام الركعتين فلا تلزم زيادة بلا ضرورة قيد بقوله نوى أربعة لأنه لو شرع في النفل ولم ينو لا يلزمه إلا ركعتان اتفاقا وقيد بالشروع لأنه لو نذر صلاة ونوى أربعة لم يلزمه أربع بخلاف كما في الخلاصة لأن سبب الوجوب فيه هو النذر بصيغته وضعا وأطلق في النفل فشمّل السنة المؤكدة كسنة الظهر فلا يجب بالشروع فيها إلا ركعتان حتى لو قطعها قضى ركعتين في ظاهر الرواية عن أصحابنا لأنها نفل وعلى قول أبى يوسف يقضى أربعة في التطوع في السنة الأولى ومن المشايخ من اختار قوله في السنة المؤكدة لأنها صلاة واحدة بدليل الأحكام من أنه لا يستفتح في الشفع الثاني ولو أخبر الشفع بالبيع فانتقل إلى الشفع الثاني لا تبطل شفعته وكذا الخيرة وتمنع صحة الخلو وظاهر ما في فتح القدير والتبيين والبدائع الاتفاق على هذه الأحكام وينبغي أن تحتص بقول أبى يوسف وتنعكس على ما هو ظاهر الرواية لكن ذكر في شرح منية المصلى أن هذه الأحكام مسلمة عند أهل المذهب فلذا اختار ابن الفضل قول أبى يوسف ونص صاحب النصاب على أنه الأصح حيث قال وإن قطع سنة الظهر على رأس الركعتين أو الثالثة وشرع في الفرض لزمه قضاء الأربع وهو الأصح لأنه بالشروع صار بمنزلة الفرض انتهى وقيدنا بقولنا إلا بعارض الاقتداء لأن التطوع لو اقتدى بمصلى الظهر ثم قطعها فانه يقضى أربعة سواء اقتدى به في أولها أو في القعدة الأخيرة لأنه بالاقتداء التزم صلاة الامام وهى

(قوله وعلى قول أبى يوسف الخ) قال في النهر قد علمت رجوعه فالخلاف ليس بناء على قوله بل اختيار لبعض المشايخ وعزاه في الدراية للفضلى وعليه فينبغى أن لا يسرق في وجوب الأربع بين نيتها أولا لأنها صلاة واحدة (قوله وظاهر ما في فتح القدير والتبيين والبدائع الخ) أقول نعم ما في الفتح

وقضى ركعتين لو نوى ربعا وأفسده بعد القعود الأول أو قبله

والتبيين ظاهره ذلك وأما ما في البدائع فلا بل ظاهره الخلاف فانه قال ومن المتأخرين من مشايخنا من اختار قول أبى يوسف فيما يؤدى من الأربع منها بتسليم واحدة وهو الأربع قبل الظهر وقالوا لو قطعها يقضى أربعة ولو أخبر بالبيع فانتقل إلى الشفع الثاني لا تبطل شفعته ويعنع بمسألة الخلو اهـ

أربع كذا في البدائع وقيد قوله بعد القعود لانه لو صلى ثلاث ركعات ولم يقعد وأفسدها لزمه أربع ركعات على الصحيح كما قدمناه وقد ذكره في شرح منية المصلح بحشا وهو من قول في البدائع كما سلف فقوله ان كل شفع في النفل صلاة على حدة مقيد بما اذا قعد على رأس الركعتين والا فالشكل صلاة واحدة بمنزلة الفرض فاذا أفسده لزمه الكل (قوله أولم يقرأ فيهن شيئا أو قرأ في الاولين أو الآخرين) أي قضى ركعتين في هذه المسائل الثلاث وهي من المسائل المعروفة بالثمانية والاصل فيها ان الشفع الاول متى فسد بترك القراءة تبقى التحريمة عند أبي يوسف لان القراءة ركن زائد لا ترى ان للصلاة وجودا بدونها غير انه لا صحة للاداء البها وفساد الاداء لا يزيد على تركه فلا تبطل التحريمة وعند محمد متى فسد الشفع الاول لا تبقى التحريمة فلا يصح الشروع في الشفع الثاني لان القراءة فرض في كل من الركعتين فكما يفسد الشفع بترك القراءة فيها يفسد بتركهما في احدهما واذا فسدت الافعال لم تبقى التحريمة لانها تعقد للافعال وقد فسدت وعند الامام أبي حنيفة ان فساد الشفع الاول بترك القراءة فيها بطلت التحريمة فلا يصح الشروع في الشفع الثاني وان فسد بترك القراءة في احدهما بقيت التحريمة فصح الشروع في الشفع الثاني الا ان القياس ما قاله محمد لكن فسادها بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه لان الحسن البصري كان يقول بجوازها بوجود القراءة في ركعة واحدة وقوله وان كان فاسدا لكن انما عرّفنا فسادها بدليل اجتهادي غير موجب على اليقين بل يجوز ان يكون الصحيح قوله غير انما عرّفنا صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه بغالب الرأي فلم يحكم بطلان التحريمة الثانية بيقين بالشك واذا عرّف هذا فنقول اذا ترك القراءة في الاربع قضى الركعتين الاولين فقط عندهما لبطلان التحريمة خلافا لابي يوسف لبقائها عنده فيقضى الشفعين وان ترك القراءة في الآخرين فقد أفسدهما فقط فيلزمه قضاؤههما اجماعا واذا ترك القراءة في الاولين فقط لزمه قضاؤهما فقط اجماعا الفسادهما ولم يصح الشروع في الشفع الثاني عندهما حتى لو قهقهة فيه لا تنتقض طهارته وعند أبي يوسف قد صح ولم يفسد لوجود القراءة فيه وأشار المصنف بهذه الثلاث الى ثلاث أخرى اضافة تصيير المسائل ستمائة الثمانية احدها لو قرأ في الاولين واحدى الآخرين فعليه قضاء الآخرين اجماعا ثانيها لو قرأ في الآخرين واحدى الاولين فعليه قضاء الاولين اجماعا ثالثها لو قرأ في احدى الآخرين لا غير لزمه قضاء الاولين عندهما وعند أبي يوسف يقضى اربعا وقد قدمنا ان فساد الشفع الثاني يسرى الى الاول اذا لم يتعدي منهما فقوله أو قرأ في الاولين مقيد بما اذا قعد على رأس الركعتين والافعله قضاء الاربع كما في العناية وفي البدائع هذا كله اذا قعد بين الشفعين قدر التشهد وما اذا لم يقعد تفسد صلاته عند محمد بترك القعدة فلا تنافي هذه التفريعات عنده انتهى ثم اعلم ان هذه المسائل الست تسع من حيث التصوير لان الرابعة صادقة بصورتين ما اذا ترك في الركعة الثالثة أو ترك في الركعة الرابعة والخامسة صادقة بصورتين ايضا ما اذا ترك في الركعة الاولى أو ترك في الثانية والسادسة صادقة بصورتين ايضا ما اذا قرأ في الثالثة أو في الرابعة فالمسائل التي يجب فيها ركعتان تسع في التحقيق فان هذه المسائل وان اشتهرت بالثمانية لكن هي في التحقيق خمسة عشر تسع منها يلزم فيها ركعتان وست منها يلزم فيها أربع أشار اليها بقوله (وأربعاً لو قرأ في احدى الاولين واحدى الآخرين) وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف على رواية محمد لبقاء التحريمة عندهما ما عرّف في الاصل السابق وعند محمد عليه قضاء الاولين لا غير لان التحريمة قد

على تركه) أي لا يكون أقوى من ترك الاداء بان أحرم واقفا ثم ترك أداء كل الاعمال بان وقف ساكنا طويلا لا تبطل التحريمة وهذا لانها ليست لم تعقد الا لهذا الشفع فان بناء الشفع الثاني جائز فعلم انها له ولغيره ففساده لا تنافي فائدتها بالكلية لتفسد هي كما بسطه في الفتح

أولم يقرأ فيهن شيئا أو قرأ في الاولين أو الآخرين وأربعا لو قرأ في احدى الاولين واحدى الآخرين

(قوله وعند أبي حنيفة الى آخر كلامه) لا يخفى ان بهذا التقرير لم يحصل الجواب عما قرر لابي يوسف بل جوابه منع ان فساد لا يزيد على تركه لان الترك مجرد تأخير والفساد فعل مفسد وتماه في الفتح (قوله لكن فسادها الخ) قال في النهاية فان قلت كان ترك القراءة في ركعة مجتهد فيه كذلك عدم الفساد بترك القراءة في الكل مجتهد فيه لان القراءة ليست بفرض عند أبي بكر الأصم الجواب أن قوله مخالف للدليل القطعي فلا يعتبر (قوله على رواية محمد) قبل لقوله وهو قول أبي حنيفة

قال في الهداية على قول أبي يوسف رحمه الله قضي الاربع وكذا عند أبي حنيفة اه فقلوه وكذا قال في العناية هو اشارة الى انه ليس قوله باتفاق بينهما بل انما هو قوله على رواية محمد وهو فصل اصاب محضه كما ترى (قوله بل تغريب صحيح الخ) قال في النهر أقول في كونه تخريجا على أصل الامام نظر يوضحه سلوك طريق الاسناد في الحكم وقول محمد بل حفظها ونسي ودعوى انه رواه بلا واسطة مناف لما ادعاه من الرواية عن الثاني نعم لو قيل انما اعتمد المشايخ ذلك لابناءه على ما رواه عن الثاني بل بناء على ما سمعه منه من غير واسطة فانه وان بطلت روايته من هذا الوجه لانه لا مانع من ثبوتها من طريق أخرى فقد ذكر في الاصل ان قول محمد فيه قياس واستحسان وان ما دعى أبو يوسف روايته قياس وما ذكره محمد استحسان ثم رأيت في شهادات فتح القدير لوسيع من غيره حديثا ثم نسي الاصل روايته للفرع ثم سمع الفرع يرويه عنه عندهما لا يعمل به وعند محمد يعمل به ومن ذلك المسائل التي رواها محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة ونسبها أبو يوسف وهي ستة فكان أبو يوسف لا يعتبر رواية محمد ومحمد لا يدع روايته عنه كذا قالوا وفيه اشكال لان المذكور ان أبو يوسف أنكر وقال

٦٥

ذلك وهذه الصورة ليست من نسيان الاصل رواية الفرع بخلاف ما اذا نسي الاصل ولم يحزم بالانكار فلا ينبغي اعتبار قول محمد الا اذا صح اعتبار ما ذكره تخريجا على أصل أي حنيفة اه ملخصا اه وأجاب العلامة المقدسي بقوله أقول لعلة جله محمد على النسيان لطول العهد واشتغاله بالقضاء اه (قوله وبما ذكرناه الخ) فيه بحث لان مسائل ظاهر الرواية هي ما وجد في بعض كتب محمد كالبسوط والزيادات والجامع الصغير سميت

ارتفعت عنده قال في الهداية وقد أنكر أبو يوسف هذه الرواية عنه وقال رويت لك عن أبي حنيفة انه يلزمه قضاء ركعتين ومحمد لم يرجع عن روايته عنه انتهى وقال نحر الاسلام واعتمد مشايخنا رواية محمد ويحتمل أن يكون ما حكى أبو يوسف من قول أبي حنيفة قياسا وما ذكره محمد استحسانا ذكر القياس والاستحسان في الاصل ولم يذكره في الجامع الصغير انتهى وذكر قاضيان في شرح الجامع الصغير ان ما رواه محمد هو ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وفي فتح القدير واعتمد المشايخ رواية محمد مع تصريحهم في الاصول بان تكذيب الفرع الاصل يسقط الرواية اذا كان صريحا وبالعبارة المذكورة في الكتاب وغيره عن أبي يوسف من مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضع فليكن لابناءه على انه رواية بل تغريب صحيح على أصل أبي حنيفة والافهم مشكل انتهى وبما ذكرناه عن قاضيان ارتفع الاشكال لتصريحه بانها ظاهر الرواية كانه لثبوتها بالسمع لمحمد من أبي حنيفة لا بواسطة أبي يوسف فاذا اعتمدها المشايخ وفي غاية البيان معزيا الى نحر الاسلام كان أبو يوسف يتوقع من محمد ان يروي كتابا عنه فصنف محمد هذا الكتاب أي الجامع الصغير وأسندته عن أبي يوسف الى أبي حنيفة فلما عارض على أبي يوسف استحسنة وقال حفظ أبو عبد الله الامساك خطاه في روايته عنه فلما بلغ ذلك محمد قال حفظها ونسي وهي ست مسائل مذكورة في شرح الجامع الصغير انتهى ولم يبينها وذكر العلامة السراج الهندي في شرح المغني فقال الاولى مسألة ترك القراءة وقد علمتها الثانية مستحاضة توضأت بعد طلوع الشمس تصلي حتى يخرج وقت الظهر قال أبو يوسف انما رويت لك حتى يدخل وقت الظهر الثالثة المشتري من الغاصب اذا أعتق ثم أحاز المالك البيع نقد العتق قال انما رويت لك انه لا ينفذ الرابعة المهاجرة لاعداء عليا ويجوز نكاحها الا أن تكون حبلية فينفذ لا يجوز نكاحها قال انما رويت لك انه يجوز نكاحها ولكن

بذلك لانها ثابتة عنه امامة واثرة أو مشهورة وهي الطبقة الاولى والثانية مسائل النوادر كالكيسانيات والهارونيات وتسمى غير ظاهر الرواية لانها لم تثبت عن محمد ثبوتنا ظاهرا كالاولى والطبقة الثالثة ما استنبطه المتأخرون مما لم يجدوا فيه رواية عن أصحاب المذهب كما بسطه الشيخ اسمعيل رحمه الله في صدر شرحه وحينئذ فقول قاضيان ما رواه محمد هو ظاهر الرواية معناه انه مذكور في كتب ظاهر الرواية وهو كذلك لانه في الجامع الصغير وقول المؤلف كانه لثبوتها بالسمع الخ ربما يوهم ان ظاهر الرواية ما سمعه محمد من أبي حنيفة وهذا يقتضي أن لا يكون الجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية لانه بواسطة أبي يوسف كما يأتي مع انه نفسه صرح في شرح قواه ودعا بما يشبه القرآن والسنة انه من كتب ظاهر الرواية تأمل ثم رأيت العلامة المقدسي ذكر نحو ما بحثته في شرحه على نظم الكفر فاعترضه بان ما ذكره من الجواب يتوقف على ان مراد قاضيان بظاهر الرواية غير ما ذكر في الاصل ونحوه كالجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية وزاد على ما قلته ان يحصل كلامه هو ما يفهم من كلام البكال من التفريق الصحيح على أصل أبي حنيفة رحمه الله وان الاشكال في تصميم محمد على مخالفة من روى عنه لا ترتفع

لا يقربها زوجها حتى تضع الحمل الخامسة عبد بن اثنين قتل مولى لهما ففعا أحدهما بطل الدم
 كله عند أبي حنيفة وقال لا يدفع ربعه الى شريكه أو يغديه بربع الدية وقال أبو يوسف انما حكيت
 لك عن أبي حنيفة كقولنا وانما الاختلاف الذي رويته في عبد قتل مولاه عمدا وله ابنان ففعا
 أحدهما الا ان محمدا ذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع أبي يوسف في الاولى السادسة رجل
 مات وترك ابنا له وعبد الا غير فادعى العبد ان الميت كان أعتقه في صحته وادعى رجل على الميت ألف
 دينار وقيمة العبد ألف فقال ابن صدقتم يا سي العبد في قيمته وهو حر وبأخذها الغريم يدينه
 وقال أبو يوسف انما رويت لك مادام يسعى في قيمته انه عبد انتهى وأشار المصنف بهذه المسئلة الى
 مسئلة أخرى تمام الثمانية (و) هي ما اذا قرأ (في احدى الاولين) لا غير فانه يلزمه قضاء أربع عندهما
 وعند محمد ركعتان وفي التحقيق هي اشارة الى خمسة أخرى فمسائل لزوم الاربع ست تمام الخمسة عشر
 فان مسئلة الكتاب أعني ما اذا قرأ في احدى الاولين وادعى الاخرين صادقة باربع صور لان
 احدى الاولين صادقة بصورتين ما اذا قرأ في الاولى فقط أو في الثانية فقط وادعى الاخرين
 صادقة بصورتين ما اذا قرأ في الثالثة فقط أو في الرابعة فقط ومسئلة ما اذا قرأ في احدى الاولين
 لا غير صادقة بصورتين ما اذا قرأ في الاولى فقط أو في الثانية فقط فصارت الحاصل ان مسائل ترك
 القراءة خمسة عشر كما قدمناه وقد ذكرها في العناية بحجة وقال فعليك بتمييز المتداخلة بالتفتيش في
 الاقسام وقد سمر الله تعالى ذلك للعبد الضعيف مفصلة مميزة فله الحمد والمنة وفي البسائط ولو كان
 خلفه رجل اقتدى به في حكمه حكم امامه يعقضي ما يعقضي امامه لان صلاة المقتدى متعلقة بصلاة
 الامام صحة وفساد اولوتكم المقتدى وقد أتم الامام الاربع فان تكلم قبل قعود الامام فعليه
 قضاء الاولين فقط لانه لم يلزم الشفع الاخير وان تكلم بعد قعوده قبل قيامه الى الثالثة لاشي عليه
 واما اذا قام الى الثالثة ثم تكلم المقتدى لم تذكري في الاصل وذكر عصام ان عليه قضاء أربع وخصه
 أبو المعين بقولهما اما عند محمد فيلزمه قضاء الاخير لا غير انتهى وفي المحيط ولو اقتدى به في الاخرين
 وصلاهما مع الامام قضى الاولين لانه بالاعتداء التزم ما لزم الامام (قوله ولا يصلي بعد صلاة
 مثلها) هذا اللفظ الحديث كما في كتب الفقه وجعله في فتح القدير وغاية البيان اثران عمر رضي
 الله عنه وقال عبد الله بن مسعود لا يصلي على اثر صلاة مثلها وهذا الحديث خص منه البعض لانه
 يصلي سنة الفجر ثم الغرض وهما مثلان وكذا يصلي سنة الظهر أربعين يصلي الغرض أربعين وكذا
 يصلي الظهر ركعتين في السفر ثم يصلي السنة ركعتين فلما لم يمكن اجراؤه على العموم وجب حمله على
 أخص الخصوص كما هو المحكم في العام اذا لم يمكن العمل بعمومه فقال محمد في الجامع الصغير المراد
 منه أن لا يصلي بعد أداء الظهر نافلة ركعتان بقراءة ركعتان بغير قراءة يعني لا تصلي النافلة كذلك
 حتى لا تكون مثلا للغرض بل يقرأ في جميع ركعات النفل قال قاضيان في شرح الجامع الصغير ولو
 جل على النهي عن تكرار الجماعة في المسجد أو على النهي عن قضاء الفرائض مخافة الخلل في
 المؤدى كان حسنا فان ذلك مكروه انتهى واستدل في فتح القدير الاول بما في أبي داود عن سليمان
 ابن يسار قال أتيت ابن عمر على البلاط وهم يصلون قلت ألا تصلي معهم قال قد صليت اني سمعت
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تصلوا صلاة في يوم مرتين وروى مالك في الموطأ حدثنا نافع
 ان رجلا سأل ابن عمر فقال اني أصلي في بيتي ثم أدرك الصلاة مع الامام أفأصلي معه فقال ابن عمر نعم
 فقال أيتها ما أجعل صلاتي فقال ابن عمر ليس ذلك اليك انما ذلك الى الله يجعل أيتها ما شاء فهذا من

وفي احدى الاولين ولا
 يصلي بعد صلاة مثلها

(قوله وقد أتم الامام
 الاربع) أي أتمها بعد
 تكلم المقتدى كما هو
 ظاهر لكن العبارة
 موهمة (قوله للاول)
 صوابه للثاني أي قوله
 وعلى النهي عن قضاء
 الفرائض

(قوله فان كان ذلك الخلل محققا الخ) يفيد باطلاقة انه لو صلى الغرض منفردا بلا عذر انه له اعادة تمام مع الجماعة في سائر الاوقات لا تركاب المكروه ولم ارم من صرح به فليتامل لكن يخالفه ما ذكره في الفصل الآتي من التفصيل من انه لو صلى ركعة فاقبت يقطع ويقتهدي الى آخر ما يأتي الا أن يحمل ذلك على ما اذا كانت صلاته منفردا مع العذر المسوغ لترك الجماعة وهو بعيد (قوله وبما قررناه الخ) دفعه في النهر بما نقله عن العناية بقوله وذكر المصنف لهذا بعد افادة ان القراءة واجبة في جميع النفل وما ترتب على ذلك من الثمانية دليل على هذا التأويل (قوله وأما اذا صلى مع مجزئه الخ) قال في الفتح واستدلوا به بحديث البخاري في الجهاد اذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما يعمل مقبلا صحيحا (قوله ولا يمكن ٦٧ حله الخ) قال في الفتح ولا نعلم

الصلاة تأتمنا تسوغ الا
في الفرض حالة الجحز
عن القعود وهذا حينئذ
يعكر على حملهم الحديث
على النفل وعلى كونه
في الفرض لا يسقط من
أجر القائم شيء والحديث
الذي استدلوا به على
خلاف ذلك أي حديث
البخاري في الجهاد إنما

ويتنفل قاعدا مع قدرته
على القيام ابتداء و بناء

يفيد كناية مثل ما كان
يعمله مقبلا صحيحا وإنما
عاقبه المرض عن أن يعمل
شأ أصلا وذلك لا يستلزم
احتساب ما صلى قاعدا
بالصلاة قائما مجاوز
احتسابه نصفان يكمل
له كل عمله من ذلك وغيره
فضلا ولا فالعارضه
قائمة لا تزول لا تحوير
النافلة قائما ولا أعلمه

ابن عمر دليل على ان الذي روى عن سليمان بن يسار عنه إنما أراد كلتها معاً على وجه الفرض أو اذا
صلى في جماعة فلا يبعد وفيه نفي لقول الشافعية انتهى فالحاصل ان تكرار الصلاة ان كان مع
الجماعة في المسجد على هيئته الاولى فكروه والا فان كان في وقت يكره التنفل بعد الفرض فكروه
كما بعد الصبح والعصر والا فان كان للخلل في المؤدى فان كان ذلك الخلل محققا اما بترك واجب
أو بارتكاب مكروه فغير مكروه بل واجب كما قدمناه مراراً وصرح به في الذخيرة وقال انه لا يتناول
النهى وان كان ذلك الخلل غير محقق بل نشأ عن وسوسة فهو مكروه وفي ما آل الفتاوى ولولم يفته
شي من الصلوات وأحب أن يقضى جميع الصلوات التي صلاها متداركاً لا يستحب له ذلك الا اذا
كان غالب ظنه فساد ما صلى لورود النهى عنه صلى الله عليه وسلم وما حكى عن أبي حنيفة انه قضى
صلاة عمره وان صح النقل فنقول كان يصلى المغرب والوتر أربع ركعات بثلاث قعدات انتهى
وذكر في النهاية ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى الفجر ضحى النهار بعد ليلة التعريس قال له
أصحابه من الغدا لا نعبد صلاة الا له فقال ان الله ينهاكم عن الربا أفيقبله منكم كذا ذكره فخر
الاسلام وبما قررناه ظهران ذكر المصنف في المختصر لفظ الحديث مع ان عمومه ليس بمراد مما لا
ينبغي (قوله ويتنفل قاعدا مع قدرته على القيام ابتداء و بناء) بيان أيضاً ما خالف فيه النفل
الفرائض والواجبات وهو جواز القعود مع القدرة على القيام وقد حكى فيه إجماع العلماء وفي
صحیح مسلم عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يمت حتى كان يصلي كثير من
صلاته وهو جالس وروى البخاري عن عمران بن الحصين مرفوعاً من صلى قائماً فهو أفضل ومن
صلى قاعداً فله نصف أجر القائم وقد ذكر الجمهور كما نقله النووي انه محمول على صلاة النفل قاعداً
مع القدرة على القيام وأما اذا صلى مع مجزئه فلا ينقص ثوابه عن ثوابه قائماً وأما الفرض فلا يصح
قاعداً مع القدرة على القيام ويأثم ويكفر ان استحلّه وان صلى قاعداً المجزئه أو مضطجعا للمجزئه فتوابه
كثوابه اه وتعبه الاكمل في شرح المشارق بانه ورد في بعض رواياته ومن صلى تأتماً أي مضطجعا
فله نصف أجر القاعد ولا يمكن حمله على النفل مع القدرة اذ لا يصح مضطجعا اللهم الا أن يحكم بشذوذ
هذه الرواية وفي النهاية أنه قد لا يجاع على ان صلاة القاعد لعذر بمجزئه عن القيام مساوية
لصلاة القائم في القضية والا جرائته وفيه نظر لما نقله النووي عن بعضهم انه على النصف

في فقهما (قوله وفيه نظر الخ) أقول هذا النظر ظاهر لان ما نقله النووي عن بعضهم هو المتبادر من الحديث لوجوه الاول كلمة
من فانها عامة في كل مصل الثاني قوله ومن صلى تأتماً وهو موجود في صحيح البخاري الثالث ان المذكور في صحيح البخاري ان
عمران رضي الله تعالى عنه كانت به بواسير فسأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فذكر الحديث وبهذا الوجه مع الذين قبله بعد حمله
على صلاة النفل خاصة من غير عذر فالأولى المصير الى ما قدمناه عن الفتح من احتمال صلاته نصفاً أو كمالها له فضلاً وفي الكشف
في تفسير قوله تعالى لا يستوى القاعدون من المؤمنين الآية فان قلت تدرك الله سبحانه مفضلين درجة واحدة ومفضلين درجات
منهم قلت أما المفضلون درجة واحدة فهم الذي فضلو على القاعدين الاخر أو أما المفضلون درجات فالذين فضلو على القاعدين
الذين أذن لهم في التخلف اكتفاء بغيرهم لان الغزو فرض كفاية اه قلت في الآية دليل على ان العامل أفضل من التارك لعذر

وهذا لا ينافي ما مر من حديث البخاري في الجهاد لا مكان جل ما هناك على كثابة أصل الثواب وما هنا على زيادة المضاعفة بسبب المشقة نظير ما قيل في ان ٦٨ الاخلاص تعدل ثلث القرآن ونحو ذلك والله أعلم (قوله وله) أي للامام أبي حنيفة

رجه الله ان المصلي لم يباشرا القيام فيما بقي أي فيما قعد فيه أي لم يشرع فيه قائما بعد فلا يلزمه القيام فيه ولما أي وللندي بآشره من الصلاة بصفة القيام أوللندي بآشره من الصلاة النافلة مطلقا صحة بدون القيام بخلاف النذر وحاصله منع كون الشروع موجبا غير أصل ما شرع فيه بناء على منع الحاق الشروع بالنذر مطلقا بل في إيجاب أصل الفعل (قوله ورج الثاني) أي القول الثاني المعبر عنه بقوله وعند البعض يلزمه القيام (قوله ولم يذكر المصنف الخ) قال في النهر ولم يبين للقعود كيفية لما ان الكلام في الجواز ولا شك في حصوله على أي حال كان وبه سقط دافي البحر انه للاختلاف فيه انما الاختلاف في تعيين ماهو الأفضل والمختار ما قاله زفر وهو رواية عن الامام أن يقعد كما في التشهد قال أبو الليث وعليه الفتوى ولا خلاف انه اذا جاء أو ان التشهد

من صلاة القائم مع العذر وعليه جل الحديث فلا اجماع الا أن يريد به اجماع أئمتنا وذكري المحتبي بعد ما نقل الحديث قالوا وهذا في حق القادر اما العاخر فصلاته بايماء أفضل من صلاة القائم الزاكن الساجد لانه جهد المقل انتهى ولا يخفى ما فيه بل الظاهر المساواة كما في النهاية وقد عدا من خصائصه صلى الله عليه وسلم ان نافلته قاعدا مع القدرة على القيام كنافلته قائما تشرى فإله صلى الله عليه وسلم ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمر قال حدثت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان صلاة الرجل قاعدا نصف الصلاة قال فإتيته فوجدته يصلي قاعدا فوضعت يدي على رأسه فقال مالك يا عبد الله بن عمر وقلت حدثت يا رسول الله انك قلت صلاة الرجل قاعدا على نصف الصلاة وأنت تصلي قاعدا قال أجل ولكني لست كاحد منكم انتهى أطلق في التنفل فشمى السنة المؤكدة والتراويح لكن ذكر قاضيان في فتاواه من باب التراويح الاصح ان سنة الفجر لا يجوز أدائها قاعدا من غير عذر والتراويح يجوز أدائها قاعدا من غير عذر والفرق ان سنة الفجر مؤكدة لا خلاف فيها والتراويح في التأكيدها انتهت وقد نقلنا في سنة الفجر في موضعها من رواية الحسن وهكذا صححه حسام الدين ثم قال الصحيح انه لا يستحب في التراويح لخالفته للتوارث وعمل السلف وهذا كله في الابتداء وأما قوله وبناء بان شرع فيه قائما ثم قعد من غير عذر فهو قول أبي حنيفة وهذا استحسان وعندهما لا يجزئه وهو قياس لان الشروع معتبرا بالنذر وله انه لم يباشرا القيام فيما بقي ولما بآشره صحة بدون خلاف النذر لانه التزمه نصا حتى لو لم ينص على القيام لا يلزمه القيام عند بعضهم كما لو نذر صلاة لانه في النفل وصف زائد فلا يلزمه الا بشرط وعند البعض يلزمه القيام لان إيجاب العبد معتبر بإيجاب الله وأينما أوجبه الله تعالى أوجبه قائما والصحيح الاول كالمتابع في الصوم كذا في المحيط وغاية البيان ورج الثاني في فتح القدير بخلاف الصلاة عبارة عن القيام والقراءة إلى آخرها فهو الركن الاصل غير انه يجوز تركه الى القعود رخصة في النفل فلا ينصرف المطلق الا اليه قد بنا بكونه شرع قائما ثم قعد لانه لو كان على عكسه فانه يجوز اتفقا وهو فعله صلى الله عليه وسلم كما روت عائشة انه كان يفتح التطوع قاعدا فيقرأ أو رده حتى اذا بقى عشر آيات ونحوها قام الى آخره وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية وذكري التخميس ان الافضل أن يقوم فيقرأ شيئا ثم يركع ليكون موافقا لسنة ولولم يقرأ ولا كنهه استوى قائما ثم ركع جاز وان لم يستوف قائما وركع لا يجزئه لانه لا يكون ركعا قائما ولا ركعا قاعدا عند انتهى وليس هو بناء القوي على الضعف لان القعود والقيام في النفل سواء والفرق لمحمد بن هذا وبن قوله ببطلان صلاة المريض اذا قدر على القيام في أثناء صلاته ان تحرمة التطوع لم تنعقد للقعود البتة بل للقيام لانه أصل هو قادر عليه ثم جازله شرعا تركه بخلاف المريض لانه لم يقدر على القيام فما انعقد الا للمقدور وهو القعود ولم يذكر المصنف كيفية القعود في النفل للاختلاف فيه ففي الذخيرة والنهاية انه في التشهد يتعد كما يقعد في سائر الصلوات اجاعا سواء كان بعذرا أو بغيره أما حالة القراءة فعن أبي حنيفة تخييره بين القعود والتربع والاحتباء ونقله السرخسي عن محمد وعن أبي يوسف يحتبي وعنهما يتربع ثم قال أبو يوسف محل القعدة عند السجود وقال محمد عند الركوع وعن زفر انه يقعد في جميع الصلاة كما في التشهد قال الفقيه أبو الليث وعليه الفتوى واختاره الامام السرخسي لانه المعهود شرعا في الصلاة واختار الامام خواهر زاده الاحتباء لان عامة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم

(قوله أما إذا كانت تسير بتسيير صاحبها الخ) قال في النهر ينبغي أن يقيد بما إذا كان يعمل كثير لقولهم إذا حرك رجله أو ضرب دابته فلا بأس به إذا لم يكن كثيرا اه قلت ويفهم ذلك أيضا من قول البرازية في تعديل المسئلة بأنه عمل كثير وفي الذخيرة عن شرح السير إذا كانت لا تنساق بنفسها فاساقها هل تفسد صلاته قال ان كان معه سوط فتهيأ به ونحسب الا نفسه صلاته لانه عمل قليل اه وهو نص في المراد (قوله وعلاه في البدائع بأنه لما سقط الخ) أقول يفهم من ٦٩ تخصيص السقوط بالطهارة

المكان انه يجب عليه خلع النعلين لو كان فيهما نجاسة مانعة ولم أره صريحا فليراجع ثم رأيت في النهر قال وقياس هذا ولو على المصلي أيضا مع ان ظاهر كلامهم المنع في هذا والفرق قد يعسر فتدبر اه قلت الظاهر انه غير عسير لان الدابة وما يتبعها من السرج ورا كما خارج المصرموميا الى أي جهة توجهت دابته

ونحوه مظنة النجاسة لنومها على عذرتها وتقرغها بها فلو اشترط طهارتها لم يأتى الى المخرج بخلاف المصلي اذ يمكنه خلع ثوبه المتنجس على انه يندبر بالنسبة اليها تأمل ثم رأيت بعض الفضلاء تعقب النهر بقوله الفرق أظهر من نار على علم وهو انه لا ضرورة فيها على المصلي بخلاف ما في موضع الجلوس أو الركابين اه

عليه وسلم في آخر العمر كان محتيا ولانه يكون أكثر توجيها لأعضائه الى القبلة لان الساقين يكونان متوجهين كما يكون حالة القيام اه وتفسير الاحتياط ان ينصب ركبته ويجمع يديه عند ساقيه كذا في غاية البيان وذ كر في الخلاصة عن أبي حنيفة فيه ثلاث روايات فحينئذ ولا قضاء على احدي الروايات ولا حاجة الى ان تضاف الى زفر كما لا يخفى وقيدا للتفعل قاعدا لان المتفعل مضطجعا لا يجوز عند عدم العذر كما سبق والشروع وهو ممن قريبا من الركوع لا يصح أيضا في التفعل كما يشير اليه كلام التجنيس السابق وصرح به في موضع من شرح منية المصلي (قوله ورا كما خارج المصرموميا الى أي جهة توجهت دابته) أي يتفعل را كما لحديث الصحيحين عن ابن عمر رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي النوافل على راحلته في كل وجه يومئ ايماء ولكنه يخفف السجدة من الركعتين أطلقه فشمّل ما إذا كان مسافرا أو مقبلا ما خرج الى بعض النواحي لم حاجة وصححه في النهاية وما إذا قدر على النزول أولا وقيد بخارج المصرا لانه لا يجوز التفعل عليها في المصرو وقال أبو يوسف لا بأس به وقال محمد يجوز ويكره كذا في الخلاصة واختلفوا في حد خارج المصرو والاصح انها تجوز في كل موضع يجوز للمسافر ان يقصر فيه كما ذكره في الظهيرية وغيرها وأشار بقوله توجهت دابته دون ان يقول وجه دابته اليها الى ان محل جوازها عليها ما إذا كانت واقفة أو سارت بنفسها اما إذا كانت تسير بتسيير صاحبها فلا تجوز الصلاة عليها لا فرضا ولا نفلا كما في الخلاصة والى انه لا يشترط استقبال القبلة في الابتداء لانه لما جاز الصلاة الى غير جهة الكعبة جاز الافتتاح الى غير جهتها كذا في غاية البيان والى انه اذا صلى الى غير ما توجهت به دابته لا يجوز لعدم الضرورة الى ذلك كذا في السراج الوهاج ولم يشترط المصنف طهارة الدابة لانها ليست بشرط على قول الاكثر سواء كانت على السرج أو على الركابين أو الدابة لان فيها ضرورة فيسقط اعتبارها وصرح في المحيط والكافي بأنه الاصح وفي الخلاصة بأنه ظاهر المذهب من غير تفصيل وعلاه في البدائع بأنه لما سقط اعتبار الاركان الاصلية فلان يسقط شرط طهارة المكان أولى وقيدا للتفعل لان الفرض والواجب بانواعه لا يجوز على الدابة من غير عذر من الوتر والمندور وما لزمه بالشروع والافساد وصلاة الجنازة والسجدة التي تليت على الارض لعدم لزوم المخرج في النزول ولا يلزمه الاعادة اذا استطاع النزول كما في الظهيرية وغيرها ومن الاعذار ان يخاف اللص أو السبع على نفسه أو ماله ولم يقف له رفاقوه وكذا إذا كانت الدابة جوحا لا يقدر على ركوبها الا بمعين أو هو شيخ كبير لا يمكنه ركوبه ومن الاعذار الطين والمطر بشرط أن يكون بحال يغيب وجهه في الطين اما إذا لم يكن كذلك والارض ندية فانه يصلي هناك كما في الخلاصة والظاهر ان اعتبار المعين هنا لما هو على قوله ما لم يعرف ان أبا حنيفة لا يعتبر قدرة الغير وفي فتاوى قاضيان والظهيرية الرجل اذا جل امرأته من القرية الى المصركان لها أن تصلي على الدابة في الطريق اذا كانت لا تقدر على الركوب والنزول انتهى والظاهر منه انها

(قوله من الوتر الخ) بيان لانواع الواجب (قوله ولا يلزمه الاعادة اذا استطاع النزول) قال الرمي الظاهر ان هنا أي قبل قوله ولا يلزمه كلاما محذوفا وهو ويجوز من عذر تأمل اه (قوله والظاهر ان اعتبار المعين هنا الخ) أي في قوله وكذا إذا كانت الدابة جوحا الخ لكن فيه انه لم يعتبر المعين اذ لو اعتبر لزمه النزول اذ لو وجد المعين نعم قوله أو شيخ كبير لا يمكنه ركوبه يدل بجهوهه على انه لو وجد من يركبه يلزمه النزول فيدل على اعتبار المعين فالمسئلة الاولى دلت على عدم اعتبار المعين والثانية دلت على اعتباره

هو قائم فيها الآن يقال ان ٧٠ الكلام هو عند عدم امكان ركوب المرأة اذا نزل الرجل واذا كان كذلك يلزم من نزوله سقوط الحمل على الارض أو عقر الحمل أو هلاك المرأة أو نحو ذلك فيكون عذرا قائما فيه راجعا اليه كخوفه على نفسه أو ماله تأمل (قوله واذا صلى على الدابة الخ) قال الرملي أى الفرض تأمل قلت لا حاجة للتأمل لان الكلام في الفرض بدليل بنية عبارة الظهيرية من

وبنى بنزوله لا بعكسه

التفرقة بين حالة العذر وغيرها على ان المؤلف سيصرح قريبا بعد تمام العبارة بذلك (قوله أما الصلاة على الجمل الخ) لينظر الفرق بينهما في حالة عدم السرويين الحمل اذا كان على عيذان على الارض فان الجمل التي طرّف منها على الدابة مثل الحمل اذا كان على الدابة وتحت عيذان على الارض فلي تأمل ولعل المراد بالجمل غير معناها المشهور فان المشهور فيها ما في المغرب من انها شئ مثل الحقة يحمل عليها الانتقال ولا يخفى ان هذه يكون قرارها على الارض ولكنها تربط بحمل ونحوه وتجربها به البقر أو الابل

لا تقدر بنفسها من غير معين حتى اذا قدرت على الركوب والنزول بحزمها أو زوجها فانه لا يجب عليها ذلك ويجوز لها صلاة الفرض على الدابة لان أبا حنيفة لا يجعل قدرة الانسان غيره كقدرته بنفسه لكن ذكر في منية المصلي انه اذا لم يكن معها محرم فانه تجوز صلاتها على الدابة اذا لم تقدر على النزول والظاهر ان اشتراط عدم المحرم معها مفرغ على قولهما فقط ولم أر حكم ما اذا كان راكبا مع امرأته أو أمه كما وقع للفقير مع أمه في سفر الحج ولم تقدر المرأة على النزول والركوب أيجوز للرجل المعادل لها أن يصلي الفرض على الدابة كما يجوز للمرأة اذا كان لا يتمكن من النزول وحده لميل الحمل بنزوله وحده وينبغي أن يكون له ذلك كما لا يخفى وأطلق في الدابة فشمّل جميع الدواب وقصد به لانه لا تجوز صلاة الماشي بالاجاع كذافي المحتبى وأطلق في النفل فشمّل السنن المؤكدة قال في الهداية والسنن الرواتب نوافل وعن أبي حنيفة انه ينزل لسنة الفجر لانها آكد من سائرهما انتهى بل روى عنه انها واجبة وعلى هذا اذا واهتأقها كما أسلفناه وقد قدمنا انه ينزل للوتر اتفاقا بينه وبينهما وأطلق في الركوب خارج المصير ثم دخل المصير ثم دلى الدابة وقال كثير من أصحابنا فقط لما في الخلاصة ولو افتحها خارج المصير ثم دخل المصير ثم دلى الدابة وقال كثير من أصحابنا ينزل ويتهاء على الارض انتهى وفي الظهيرية واذا صلى على الدابة في محمل وهو يقدر على النزول لا يجوز له أن يصلى على الدابة اذا كانت الدابة واقفة الا أن يكون الحمل على عيذان على الارض أما الصلاة على الجمل ان كان طرف الجمل على الدابة وهي تسير أو لا تسير فهي صلاة على الدابة تجوز في حالة العذر ولا تجوز في غير حالة العذر وان لم يكن طرف الجمل على الدابة حاز وهو بمنزلة الصلاة على السرير انتهى وهذا كله في الفرض أما في النفل فيجوز على الحمل والجمل مطلقا كما لا يخفى وفي الخلاصة وكيفية الصلاة على الدابة أن يصلى بالأيمن ويجعل السجود أخفض من الركوع من غير أن يضع رأسه على شئ سائرة أو واقفة دابته ويصلون فرادى فان صلوا بجماعة فصلاة الامام نامة وصلاة القوم فاسدة وعن محمد يجوز اذا كان البعض يجنب البعض انتهى وفي الظهيرية رجلا في محمل واحد فافتدى أحدهما بالآخر في التطوع أحزاهما وهذا لا يشكل اذا كانا في شق واحد واذا كانا في شقين اختلف المشايخ قال بعضهم اذا كان أحد الشقين مربوطا بالآخر يجوز واذا لم يكن مربوطا لا يجوز وقال بعضهم يجوز كيفما كان اذا كانا على دابة واحدة كما لو كانا على الارض اه وفي منية المصلي ولو سجد على شئ وضع عنده أو على سرجه لا يجوز لان الصلاة على الدابة شرعت بالأيمن اه وينبغي جملة على ما اذا لم يكن بحيث يخفض رأسه والا فقد صرحوا في صلاة المريض انه لا يرفع الى وجهه شيئا يسجد عليه فان فعل وهو يخفض رأسه أجزاء لوجود الأيمن وان وضع ذلك على جبهته لا يجزئه لان عدمه كذا في الهداية وغيرها (قوله وبني بنزوله لا بعكسه) أى اذا افتتح النفل راكبا ثم نزل بني ولا يبنى اذا افتتحه نازلا ثم ركب لان احرام الركبة انعقد بمجرد الركوع والسجود لقدرته على النزول فاذا أتى بهما صح واحرام النازل انعقد بمجرد الركوع والسجود فلا يقدر على ترك ما لزمه من غير عذر وعن أبي يوسف انه يستقبل اذا نزل أيضا وكذا عند محمد اذا نزل بعد ما صلى ركعة والاصح هو الظاهر كذا في الهداية وقوله من غير عذر بيان للواقع لا للاحتراز عن العذر فان المنقول في الحائض ان المصلى اذا ركب الدابة

ولكن يراد بها هنا ما يسمى في عرفنا تحتها وهو محفة لها أعواد أربعة من طرفها مثل النعش تحمل على جانب فسدت أو غلبن (قوله وينبغي جملة الخ) قال في النهر لا حاجة اليه اذ المنتفى انما هو كونه سجودا اه فلي تأمل (قوله وقوله من غير عذر)

فسدت صلاته وورد في غاية البيان تعليل من فرق بينهما بان النزول عمل قليل والركوب عمل كثير
بانه ممنوع لانه لو رفع المصلي ووضع على السرج لا يبنى مع ان العمل لم يوجد فضا لا عن العمل
الكثير والفرق الصحيح ما في الهداية اه وأورد في النهاية ان القول بالبناء فيما اذا نزل يؤدي الى
بناء القوي على الضعيف وذلك لا يجوز كالمرضى اذا صلى بعض صلاته بالايماء ثم قدر على الاركان
لا يجوز له البناء تحرزا عما قلنا وأجاب بان الايماء من المريض دون الايماء من الراكب لان
الايماء من المريض يدل عن الاركان والايماء من الراكب ليس ببدل عنها لان البدل في العبادات
اسم لما صار اليه عند مجزئ غيره والمريض أعجزه مرضه عن الاركان فكان الايماء بدلا عنها والراكب
لم يعجزه الركوب عن الاركان لانه يملك الانتصاب على الركابين فيكون ذلك منه قياما وكذلك
يمكنه أن يخرج راكبا وساجدا ومع هذا أطلق الشارع في الايماء فلا يكون الايماء بدلا فكان قويا
في نفسه فلا يؤدي الى بناء القوي على الضعيف وفرق في المحيط بوجه آخر هو ان في المريض
ليس له أن يفتح الصلاة بالايماء مع القدرة على الركوع والسجود فلذلك اذا قدر على ذلك في
خلال صلاته لا يبنى أما الراكب هنالك ان يفتح الصلاة بالايماء على الدابة مع القدرة فالنزل
لا يمنعه من البناء قال في النهاية قلت وعلى هذا الفرق يجب ان لا يبنى في المكتوبة فيما اذا افتتحها
راكبا ثم نزل لانه ليس له ان يفتحها بالايماء على الدابة عند القدرة فلذلك قيد المسئلة في الهداية
بالتطوع وذكر الامام الاسيحاقي ان استقبال المريض فيما اذا صح في خلال صلاته انما كان في
المكتوبة ولا رواية عنهم في التطوع في حق المريض فاحتمل ان المريض لا يستقبل أيضا في
التطوع فينبذ لاحتياج الفرق ويحتمل انه يستقبل بخلاف الراكب والفرق ما بيناه اه
(قوله وسن في رمضان عشرون ركعة بعد العشاء قبل الوتر وبعده بجماعة والحتم مرة بجماعة بعد
كل أربع بقدرها) بيان لصلاة التراويح وانما لم يذكرها مع السنن والنوافل وهو الاداء بجماعة والتراويح جمع
لكثرة شعبها ولا اختصاصها بجماعة من بين سائر السنن والنوافل وهو الاداء بجماعة والتراويح جمع
ترويجة وهي في الاصل مصدر بمعنى الاستراحة سميت به الاربع ركعات المخصوصة لاستلزامها
استراحة بعدها كما هو السنة فيها وصرح المصنف بانها سنة وصححه صاحب الهداية والظاهرية
وذكر في الخلاصة ان المشايخ اختلفوا في كونها سنة وانقطع الاختلاف برواية الحسن عن أبي حنيفة
انها سنة وذكر في الاختيار ان أبا يوسف سأل أبا حنيفة عنها وما فعله عمر فقال التراويح سنة مؤكدة
ولم يخرج عمر من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدعا ولم يأمر به الا عن أصل لديه وعهد من رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ولا ينافيه قول القدوري انها مستحبة كما فهمه في الهداية عنه لانه انما قال
يستحب ان يجتمع الناس وهو يدل على ان الاجتماع مستحب وليس فيه دلالة على ان التراويح
مستحبة كذا في العناية وفي شرح منية المصلي وحكي غير واحد الاجماع على سنيتها وقدسناها
رسول الله صلى الله عليه وسلم ونسبنا اليها وأقامها في بعض الليالي ثم تركها خشية ان تكتب على
أمتهم كما ثبت ذلك في الصحيحين وغيرهما ثم وقعت المواظبة عليها في أثناء خلافة عمر رضي الله عنه
ووافقه على ذلك عامة الصحابة رضي الله عنهم كما ورد ذلك في السنن ثم ما زال الناس من ذلك المصدر
الى يومنا هذا على اقامتها من غير تكبر وكيف لا وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم عليكم سنتي وسنة
الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ كما رواه أبو داود وأطلقه فشمس الرجال والنساء كما
صرح به في الحاشية والظاهرية وقوله عشرون ركعة بيان لكميتها وهو قول الجمهور لما في الموطأ عن

وسن في رمضان عشرون
ركعة بعد العشاء قبل
الوتر وبعده بجماعة
والحتم مرة بجماعة بعد كل
أربع بقدرها

أي قول صاحب الهداية
في تعليل المسئلة (قوله
فشمس الرجال والنساء)
أي خلافا لما قاله بعض
الروافض من انها سنة
الرجال فقط كما في الدرر
وعزاه نوح أفندي الى
الكافي ثم قال ان
المشهور عنهم انها ليست
بسنة أصلا قال في البرهان
قد اجتمعت الامة على
شرعية التراويح وجوازها
ولم ينكرها أحد من أهل
القبلة الا الروافض اه

(قوله كما ثبت في الصحيحين الخ) أى الحديث السابق عند قول المتن والافضل فيهما رابع وفيه ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعة قال في الفتح وأما ما روى ابن أبي شيبة في مصنفه والطبراني وعند البيهقي من حديث ابن عباس عنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعة سوى التي ترفع في بيته أبي شيبة إبراهيم بن عثمان جسد الامام أبي بكر ابن أبي شيبة متفق على ضعفه مع مخالفتها للصحيح اه قلت أما مخالفتها للصحيح فقد يجاب عنها بان ما في الصحيح مبنى على ما هو الغالب من أحواله صلى الله تعالى عليه وسلم وهذا كان لثنتين فقط ثم تركه عليه الصلاة والسلام فلذا لم تذكره عائشة رضي الله تعالى عنها وأما تضعيف الحديث عن ذكر فقد يقال أنه اعتضد بما روى من نقل الاجماع على سنتها من غير تفصيل مع قول الامام رحمه الله ان ما فعله ٧٢ عمر رضي الله تعالى عنه لم يخرج منه من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدعاً ولم يأمر به الا عن

يزيد بن رومان قال كان الناس يقومون في زمن عمر بن الخطاب بثلاث وعشرين ركعة وعليه عمل الناس شرقاً وغرباً لكن ذكر الحق في فتح القدير ما حاصله أن الدليل يقتضي أن تكون السنة من العشرين ما فعله صلى الله عليه وسلم منها ثم تركه خشية ان تكتب علينا والباقي مستحب وقد ثبت ان ذلك كان إحدى عشرة ركعة بالوتر كما ثبت في الصحيحين من حديث عائشة وأذن يكون المسنون على أصول مشايخنا ثمانية منها والمستحب اثنا عشر انتهى وذكر العلامة المحلى ان الحكم في كونها عشرين ان السنن شرعت مكملات للواجبات وهي عشرون بالوتر فكانت التراويح كذلك لتقع المساواة بين المكمل والمكمل انتهى وأراد بالبعشرين أن تكون بعشرين تسليمات كما هو المتوارث يسلم على رأس كل ركعتين فلو صلى الامام أربعاً بتسليمه ولم يقعد في الثانية وأظهر الراويين عن أبي حنيفة وأبي يوسف عدم الفساد ثم اختلفوا هل تنوب عن تسليمه أو تسليمتين قال أبو الوليث تنوب عن تسليمتين وقال أبو جعفر وابن الفضل تنوب عن واحدة وهو الصحيح كذا في الظهيرية والخانية وفي المجتبى وعليه الفتوى ولو قعد على رأس الركعتين فالصحيح انه يجوز عن تسليمتين وهو قول العامة وفي منية المصلى اذا شكوا انهم صلوا تسعة تسليمات أو عشر تسليمات فغلبه اختلاف والصحيح انهم يصلون بتسليمه أخرى فرادى ولو سلم الامام على رأس ركعة ساهياً في الشفع الاول ثم صلى ما بقى على وجهها قال مشايخ بخاري يقضى الشفع الاول لا غير وقال مشايخ سمرقند عليه قضاء الكل وهذا اذا لم يفعل بعد السلام المذكور شيئاً مما يفسد الصلاة من أكل أو شرب أو كلام اما اذا فعل شيئاً من ذلك فليس عليه الا قضاء الشفع الاول لا غير كما في الذخيرة والمخلاصة وغيرهما وفي المحيط لوصلى التراويح كلها بتسليمه واحدة وقد قعد على رأس كل ركعتين فالاصح انه يجوز عن الكل لانه قد اكمل الصلاة ولم يخل شيئاً من الاركان الا انه جمع المتفرق واستدام التحريم فكان أولى بالجواز لانه أسقى وأتعب للبدن انتهى وظاهره انه لا يكره وقد صرح بعدم الكراهة في منية المصلى ولا يخفى ما فيه لخالفته المتوارث مع تصريحهم بكراهة الزيادة على ثمان في مطلق التطوع لئلا يكره هنا أولى فلهذا نقل العلامة المحلى ان في النصاب وخزانة

أصل لديه وعهد من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فتأمل منصفاً (قوله ثم اخذوا الخ) قال الرملى أقول على القولين يجب سجود السهو فتأمل اه قلت هذا في السهو ما لاعد فسيأتى ان اخياره بالسجود ضعيف (قوله والصحيح الخ) قال الرملى انما كان كذلك لكراهة الامامة في النفل في غير التراويح فلما احتمل انها عشرة وهذه زائدة عليها كان الافضل كونها فرادى (قوله ثم صلى ما بقى على وجهها) أى قبل أن يعيد ذلك الشفع (قوله يقضى الشفع الاول لا غير) أى لان كل شفع صلاة على حدة

وقد خرج من الشفع الاول شرعه في الشفع الثاني فلا يفسد ما بعد الشفع الاول فلا يلزمه الاقضاؤه (قوله عليه قضاء الكل) أى كل التراويح لفسادها كلها لان ذلك السلام لا يخرج منه حرمة الصلاة لكونه سهواً فاذا قام الى الشفع الثاني صح شرعه فيه وكان قعوده فيه على الثالثة فاذا سلم كان سلامه سهواً بناء على السهو والاول فلم يخرج من الصلاة ولا يصح شرعه في الشفع الثالث وحصل قعوده وسلامه فيه على الخامسة سهواً وهكذا الى آخر الاشفاع فقد ترك القعدة على الركعتين في الاشفاع كلها ففسد بأسرها وقيد بالسلام ساهياً لانه لو سلم عمداً ليلزمه الا قضاء الشفع الاول اجماعاً وفيهم من التوجيه المذكور ان الحكم مقيد بما اذا لم يتذكر انه سلم في الاول على رأس الركعة الى ان أتم التراويح حتى لو علم انه سهواً وسلم على ركعة واحدة صح ما صلاه بعد العلم سوى ركعتين لكون سلامه بعدهما عمداً سهواً فكان مخرجاً له عن التحريم وان كان على وتر فليتأمل كذا في شرح المنية للشيخ ابراهيم الحلبى

الفتاوى

(قوله كالثاني) ضوابه

كلاول كما رأيت في بعض النسخ مصلحا وما بحثه هو ظاهر قوله في شرح المنية وينبغي على أنها تحوز بعد الوتر أم لا أنه ان فاتته الخ ثم هذا مبني على ان المراد بالحكم المذكور اللزوم كما هو مقتضى التفريع وهو ظاهر قوله لانه لا يمكنه الاتيان بعد الوتر أما ان أريد الأولوية فانه يأتي فيه الخلاف الآتي في ان الأفضل الاتيان بالوتر بالجماعة أم في المنزل كما أشار اليه في شرح المنية ولكن قد علمت ان مبني الكلام على اللزوم فهو يؤيد كد أن الصواب في العبارة ما قلنا لانه لا لزوم على الأول والثالث (قوله وينبغي أن يكون مفرعا) أي ينبغي أن يكون هذا الخلاف مفرعا على الخلاف في وقتها فن قال لا يصلون بجماعة يكون قد بناه على القول الثاني ومن قال يصلون بها يكون قد بناه على الثالث واستظهر الثاني في شرح المنية قال لانه بناء على القول المختار في وقتها وقد علمت من هذا نكتة اقتصاره على الثالث دون ان يذكر معه الأول أيضا لما من عدم تصحيح

الفتاوى الصحيح انه لو تعم ذلك بكرة فلولم يعدد الا في آخرها فقد علمت ان الصحيح انه يجوز عنه عن تسليمه واحدة فيما وصلي أربعاً بتسليمه فكذلك هنا وقوله بعد العشاء قبل الوتر وبعد بيان لوقتها وفيه ثلاثة أقوال الاول ما اختاره اسمعيل الزاهدي وجماعة من بخاري ان الليل كله وقت لها قبل العشاء وبعده وقبل الوتر وبعده لانها قيام الليل ولم أر من صححه الثاني ما قاله عامة مشايخ بخاري وقتها ما بين العشاء الى الوتر وصححه في الخلاصة ورجمه في غاية البيان بان الحديث ورد كذلك وكان أني رضي الله عنه يصلي بهم التراويح كذلك الثالث ما اختاره المصنف وعزاه في الكافي الى الجمهور وصححه في الهداية والخانية والمحيط لانها نوافل سنت بعد العشاء وضرورة الاختلاف تظهر فيما لو صلاها قبل العشاء فعلى القول الأول هي صلاة التراويح وعلى الأخيرين لا وفيما اذا صلاها بعد الوتر فعلى الثاني لا وعلى الثالث نعم هي صلاة التراويح وتظهر فيما اذا فاتته ترويحة أو ترويحان ولو اشتغل بها يغتفر الوتر بالجماعة فعلى الأول يشتغل بالوتر ثم يصلي ما فاتته من التراويح وعلى الثاني يشتغل بالترويحة الفائتة لانه لا يمكنه الاتيان بعد الوتر كذا في الخلاصة وينبغي أن يكون الثالث كالثاني كما لا يخفى ولو فاتته ترويحة وخاف لو اشتغل بها تغفرت متابعة الامام فتابعة الامام أولى وقد اختلفوا فيما لو تكرر تسليمه بعد الوتر فليل لا يصلون بجماعة وقيل يصلون بها كما في منية المصلي وينبغي أن يكون مفرعا على القول الثاني والثالث وفي فتاوى قاضيان ويستحب تأخير التراويح الى ثلث الليل والأفضل استيعاب أكثر الليل بالتراويح فان أخروها الى ما بعد نصف الليل فالصحيح انه لا بأس به واذا فاتت التراويح لا تقضى بجماعة والاصح انها لا تقضى أصلا فان قضاها وحده كان نفلا مستحباً لا تراويح كسنة المغرب والعشاء وقوله بجماعة متعلق بسن بيان لكون الجماعة سنة فيها وفيها ثلاثة أقوال الاول ما اختاره المصنف انه سنة على الاعيان حتى ان من صلى التراويح منفردا فقد أساء لتركه السنة وان صليت في المساجد وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني لصلاته عليه السلام باباها بالجماعة وبيان العذر في تركها الثاني ما اختاره الطحاوي في مختصره حيث قال يستحب أن يصلي التراويح في بيته الا أن يكون فقها عظيما يقتدي به فيكون في حضوره ترغيب لغيره وفي امتناعه تقليل الجماعة مستدلاً بحديث أفضل صلاة المرء في بيته الا المكتوبة وهو رواية عن أبي يوسف كما في الكافي الثالث ما صححه في المحيط والخانية واختاره في الهداية وهو قول أكثر المشايخ على ما في الذخيرة وقول الجمهور وعلى ما في الكافي ان اقامتها بالجماعة سنة على الكفاية حتى لو ترك أهل المسجد كلهم الجماعة فقد أساءوا وأثموا وان أقيمت التراويح بالجماعة في المسجد وتخلف عنها افراد الناس وصلى في بيته لم يكن مسياً لان افراد الصحابة يروى عنهم التخلف كابن عمر على مارواه الطحاوي والجواب عن دليل الطحاوي ان قيام رمضان مستثنى من الحديث لفعله صلى الله عليه وسلم اياه في المسجد ثم فعل الخلفاء الراشدين بعده اذا اختار المفضل ويحجمون عليه وأما من تخلف من الصحابة فاما العذر أولانه أفضل في اجتهاده وهو معارض بما هو أولى منه وهو اتفاق الجم الغفير على خلافه فالحاصل ان القول الاول والثالث اتفاقاً على أفضليتها وانما الكلام في الاساءة بالترك من البعض وأطلق المصنف في الجماعة ولم يقيد بها بالمسجد ما في الكافي والصحيح ان الجماعة في بيته فضيلة وللجماعة في المسجد فضيلة أخرى فهو حاز احدى الفضيلتين وترك الفضيلة الأخرى انتهى وفي الخلاصة اذا صلى الترويحة الواحدة اما ما من كل امام ركعتين اختلف المشايخ والصحيح انه لا يستحب ولكن كل ترويحة

أحده فالظاهر بناء هذا القول على الثالث فقط وان صح بناءه على الاول أيضا تدبر (قوله معطوف على عشرون) أى فهو مرفوع والظاهر الجر عطفًا على جماعة ليكون نصًا في سنة الختم في الصلاة (قوله وليس فيه كراهة في الشفع الاول من الترويجة الاخيرة) قال الزملي لقراءته في الركعة الاولى منه بالنصر وفي الثانية منه بالاخلاص وفيه فصل بسورة تبت (قوله وتعقبه الشارح بانه مستحب لاسنة) قال في النهر وهو ظاهر في نديها على رأس الخامسة لكن في الخلاصة أكثرهم على عدم الاستحباب وهو الصحيح اه قلت ان أراد من الخامسة التسليم الخامسة وهي المسئلة الاتية عن الكافي فما ادعاه من الظهور ممنوع اذ لا تعرض له في كلام الشارح أصلاً وان أراد منها الترويجة الخامسة فكلام الخلاصة ليس فيها لان نص عبارة الخلاصة هكذا والاستراحة على خمس تسليمات اختلاف المشايخ فيه وأكثرهم على انه لا يستحب وهو الصحيح

يؤيدها امام واحد امام يصلي التراويح في مسجدين كل مسجد على وجه الكمال لا يجوز لانه لا يتكرر ولو اقتدى بالامام في التراويح وهو قد صلى مرة لا بأس به ويكون هذا اقتداء المتطوع بمن يصلي السنة ولو صلوا التراويح ثم أرادوا أن يصلوا ثانية يصلون فرادى انتهى وقوله والختم مرة معطوف على عشرون بيان لسنة القراءة فيها وفيه اختلاف والجمهور على ان السنة الختم مرة فلا يترك لكسل القوم ويختم في الليلة السابع والعشرين لكثرة الاخبار انها ليلة القدر ومرتين فضيلة وثلاث مرات في كل عشرة مرة أفضل كذا في الكافي وذكر في المحيط والاختيار ان الفضل ان يقرأ فيها مقدار ما لا يؤدي الى تنغير القوم في زماننا لان تكثير الجمع أفضل من تطويل القراءة وفي المجتبى والمتأخرون كانوا يفتون في زماننا بثلاث آيات قصار وآية طويلة حتى لا يمل القوم ولا يلزم تعطيلها وهذا حسن فان الحسن روى عن أبي حنيفة انه ان قرأ في المكتوبة بعد الفاتحة ثلاث آيات فقد أحسن ولم يسيئ وهذا في المكتوبة فما ظنك في غيرها اه وفي التجنيس ثم بعضهم اعتادوا قراءة قل هو الله أحدي في كل ركعة وبعضهم اختاروا قراءة سورة الفيل الى آخر القرآن وهذا حسن لانه لا يشتبه عليه عدد الركعات ولا يشتغل قلبه بحفظها فيتمتع بالتدبر والتفكير اه وصرح في الهداية بان أكثر المشايخ على ان السنة فيها الختم وفي مختارات النوازل انه يقرأ في كل ركعة عشر آيات وهو الصحيح لان السنة فيها الختم لان جميع عدد الركعات في جميع الشهر ستمائة ركعة وجميع آيات القرآن ستة آلاف اه ونص في الخاتمة على انه الصحيح وفي فتح القدير وغيره واذا كان امام مسجد حيه لا يختم فله ان يترك الى غيره فالحاصل ان الصحيح في المذهب ان الختم سنة لكن لا يلزم منه عدم تركه اذ اذ لم منه تنغير القوم وتعطيل كثير من المساجد خصوصاً في زماننا فالظاهر اختيار الاخف على القوم كما تفعله الأئمة في زماننا من بدءاتهم بقراءة سورة التكاثر في الركعة الاولى وبقراءتهم سورة الاخلاص في الثانية الى أن تكون قراءتهم في الركعة التاسعة عشر سورة تبت وفي العشرين سورة الاخلاص وليس فيه كراهة في الشفع الاول من الترويجة الاخيرة بسبب الفصل بين الركعتين سورة واحدة لانه خاص بالفرائض كما هو ظاهر الخلاصة وغيرها الا انه قد زاد بعض الأئمة من فعلها على هذا الوجه منكرات من هدرمة القراءة وعدم الطمأنينة في الركوع والسجود وفيما بينهما وفيما بين السجدين مع اشتغالها على ترك الشاء والتعوذ والبسلة في أول كل شفع وترك الاستراحة فيما بين كل ترويحتين وفي الخلاصة والافضل التعديل في القراءة بين التسليمات كذا روى عن أبي حنيفة فان فضل البعض على البعض في القراءة لا بأس به اما التسليم الواحدة ان فضل الثانية على الاولى لاشك انه لا يستحب وان فضل الاولى على الثانية على الخلاف في الفرض الامام اذا فرغ من التشهد في التراويح ان علم ان الزيادة على قدر التشهد لا تثقل بأي بالذوات وان علم انها تثقل يقتصر على الصلاة لان الصلاة فرض عند الشافعي فيحتمل اه وعلاه في فتح القدير بان الصلاة فرض أوسنة ولا تترك السنن للجماعات كالسجعات اه وقوله بجلسة متعلق بسن بيان لكونه سنة فيها وتعقبه الشارح بانه مستحب لاسنة وصرح في الهداية باستحبابه بين الترويحتين وبين الخامسة وبين الوتر لعادة أهل الحرمين واستحسن البعض الاستراحة على خمس تسليمات وليس بصحيح اه وفي الكافي والاستراحة على خمس تسليمات تذكره عند الجمهور ولانه خلاف عمل أهل الحرمين اه وذكر العلامة الحلي ويعرف من هذا كراهة ترك الاستراحة مقدار ترويجة على رأس سائر الاشفاع كما هو شأن أكثر أئمة أهل زماننا في البلاد الشامية والمصرية بطريق

(قوله ولا يخفى ما فيه الخ) أقول أظن أن لفظة ترك في عبارة الحلبي زائدة من بعض النسخ المحققة استبعاد الان يكون شأن الأئمة ذلك إذ شأنتهم المساهلة ولعل ذلك كان في زمانه وإن ثبت ما قلنا يندفع البرادع عن كلام هذا العلامة والافهوكلام متناهية بعد صدوره من أمثاله (قوله وقد قالوا الخ) قال الرملي قال الحلبي ومن المكروه ما يفعله ٧٥ بعض الجهال من صلاة ركعتين

منفردا بعد كل ركعتين لأنها بدعة مع مخالفة الإمام والصف اه قلت لكن هذه الصلاة غير المذكورة هنا لان هذه بعد كل ركعتين والمذكورة هنا بعد كل أربع (قوله وروح الاول في فتح القدير) قال الرملي

ويوتر بجماعة في رمضان فقط باب ادراك الفريضة صلى ركعة من الظهر فأقيم يتم شعا ويقتدى

وفي شرح المنية للعلامة الحلبي والصحيح أن الجماعة فيها أفضل الا ان سنيها ليست كسنية جماعة السراويج اه وهذا الذي عليه عامة الناس اليوم (قوله ولو صلوا الوتر بجماعة الخ) قال الرملي علل له في الضياء المعنوي بانها نفل من وجهه حتى وجبت القراءة في جميعها وتؤدي بغير اذان واقامة والنفل بالجماعة غير مستحب ولأنه لم تفعله الجماعة رضي الله تعالى عنهم

أولى اه ولا يخفى ما فيه لان الاستراحة لم توجد أصلا في مسألة الكافي الاعلى خمس تسليمات مع انها ليست محل الاستراحة ولهذا قال الامام حسام الدين في تأليفه خاص بالتراويج لاستراحة على خمس تسليمات لا تستحب على قول الاكثر وهذا هو الصحيح فان الصحيح انه لا يستحب الا عند تمام كل ترويجه وهي خمس ترويجات اه بخلاف فعل الأئمة فان الاستراحة قد وجدت وإن لم تكن نامة فكيف تكون مكروهة بالاولى وقد قالوا انهم يخشون في حالة المجلس ان شاؤا سجدوا وان شاؤا قرؤوا القرآن وان شاؤا صلوا أربع ركعات فرادى وان شاؤا قعدوا ساجدين وأهل مكة يطوفون أسبوعا ويصلون ركعتين وأهل المدينة يصلون أربع ركعات فرادى وبهذا علم انه لو قال بانتظار بعد كل ترويجه بدل قوله يجلسه لكان أولى وفي الحاشية يكره للقتدى ان يقتدى بالتراويج فاذا أراد الامام ان يركع يقوم لان فيه اظهار التكاسل في الصلاة والتشبه بالمناقضين قال تعالى وإذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى اه (قوله ويوتر بجماعة في رمضان فقط) أى على وجه الاستحباب وعليه اجماع المسلمين كافي الهداية واختلفوا في الأفضل في الحاشية الصحيح ان أداء الوتر بجماعة في رمضان أفضل لان عمر رضي الله عنه كان يؤمهم في الوتر وفي النهاية اختار علماؤنا ان يوتر في منزله لا بجماعة لان الصحابة لم يجمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كما اجتمعوا على التراويج لان عمر كان يؤمهم فيه في رمضان وأبي بن كعب كان لا يؤمهم اه وروح الاول في فتح القدير بانه صلى الله عليه وسلم كان أوتر بهم ثم بين العذر في تأخره عن مثل ما صنع في الماضي فالوتر كالتراويج فكان الجماعة فيها سنة فكذلك في الوتر ولو صلوا الوتر بجماعة في غير رمضان فهو صحيح مكروه كالتطوع في غير رمضان بجماعة وقيد في الكافي بان يكون على سبيل التداخي اما لواقسدي واحد بواحد أو اثنين بواحد لا يكره واذا اقتدى ثلاثة بواحد اختلفوا فيه وان اقتدى أربعة بواحد كره اتفاقا اه وفي القنية صلى العشاء وحده فله ان يصل التراويج مع الامام ولو نركوا الجماعة في الغرض ليس لهم ان يصلوا التراويج جماعة لانها تبعد للجماعة ولو لم يصل التراويج جماعة مع الامام فله ان يصل الوتر معه ثم ذكر بعده انه لو صلى التراويج مع غيره له ان يصل الوتر معه هو الصحيح اه ومن رام الزيادة على ما ذكرناه من أحكام التراويج فعليه بمؤلف خاص بها للامام الاجل حسام الدين قدما طعت عليه والله الموفق للصواب

باب ادراك الفريضة

حقيقة هذا الباب مسائل شتى تتعلق بالفرائض في الاداء الكامل وكله مسائل الجامع (قوله صلى ركعة من الظهر فأقيم يتم شعا ويقتدى) لان الاصل ان تقض العباداة قصد ابلا عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم ولا فضائه الى السقم خصوصا اذا كانت فرضا وان النقض لا كمال اكمل معنى فيجوز كنقض المسجد للاصلاح وكنقض الظهر للجمعة ويكن أصاب جهته شوك في سجوده

بجماعة في غير رمضان اه وفي النهاية مثله وهذا كالصريح في انها كراهة تنزيه تأمل باب ادراك الفريضة (قوله حقيقة هذا الباب) كذا في معراج الدراية وفتح القدير وجعله في العناية شروعا في الاداء الكامل وهو الاداء بالجماعة بعد الفراغ من بيان ادراك الفرائض والواجبات والنوافل قال في النهر وهذا أولى اذ عادت منهم انهم لا يسبون لمسائل شتى بابا بل يترجون عنها بشئ أو متفرقة أو منثورة فكان هذا الداعي لعدوله في العناية وغيره الى ما مر

(قوله وهو صريح فيمن صلى ركعة فقط فهي باطلة) علله في العناية بقوله لان البتيرة منهى عنها قال بعضهم فيه ان النهي عنها لا يقتضي بطلانها قلت لكن في الحواشي السعدية قال قوله لان البتيرة منهى عنها يعلم منه ان النهي بمعنى النفي والالم يلزم البطلان اهـ (قوله كما توهمه بعض حنفية عصرنا) قال في النهر وبطلان هذا التوهم غنى عن البيان (قوله أراد بان الظاهر الفرض الرباعي) قال الرملي فيه جمع بين الحقيقة ٧٦ والجواز فالاولى الاتحاق بطريق الدلالة اهـ قلت وهذا هو المناسب وان

أمكن الجواب عن الجمع بينهما لان تقييده بالظهور له فائدة سيئبه عليها المؤلف عند قوله ولو صلى ثلاثا (قوله) وقد بال ركعة اني لا تتم الا بالسجدة) يعني قيد اتمام الشفع بما اذا صلى ركعة كاملة لانها لا تسمى ركعة الا بالسجدة فافاد انه اذا لم يصل ركعة كاملة بان لم يقمدها بالسجدة لا يتم شفعها بل يقطع وبشرع (قوله) ورجحه في فتح القدير قال في الشرنبلالية وهو مروى عن أبي حنيفة واليه مال السرخسي وهو الوجه (قوله) وأراد من الظهر الظهر المؤداة الخ) قال الرملي لم أر حكم ما اذا أقيمت قبل أن يشرع في قضاء الفائتة وخاف ان اشتغل بها فوات الجماعة المحاضرة ولا شك انه ان كان صاحب ترتيب في وجوب الابتداء بالفائتة وان لم يكن صاحب ترتيب فلا كل من الابتداء بالفائتة والصلاة المحاضرة وجه اما الاول ليكون الاداء على حسب ما وجب ويخرج من خلاف مالك رحمه الله فان الترتيب عنده لا يسقط بشئ من الاعذار المذكورة كما نص على مذهبه في المجتبى وأما الثاني فلا حراز فضيلة الجماعة التي ورد الوعد والوعيد فيها وجواز تأخير القضاء وعدم امكان تلافي فضيلة الجماعة اذا فانت وتلافي قضاء الفائتة مع تقديم أداء المحاضرة مع الجماعة وهو ظاهر من اشارة قوله لو شرع في قضاء الفوائت ثم أقيمت لا يقطع فان فيه اشارة الى انه لو أقيمت قبل شروع وعه يقدم المحاضرة والذي يظهر لي ارجحية هذا في الابتداء بالفائتة والحالة هذه تفويت فضيلة الجماعة وليس في الابتداء بالمحاضرة تفويت

فرع ثم وضع لم يجعل سجدة واحدة على الصلاة منفردا بالحديث فجاز نقض الصلاة منفردا لاحراز الجماعة ولكن هذا اذا لم تثبت شبهة الفراغ من صلاته منفردا وان ثبتت شبهة لا ينقضها لان العبادة بعد ما فرغ منها لا تقبل البطلان الا بالردة فنقول ان صلى ركعة من الظهر يرضم اليها أخرى ثم يسلم ويدخل مع القوم لانه يمكنه احراز الجماعة مع احراز النفل باضافة ركعة أخرى اليها اذ التطوع شرع شفعالا وترا ومتى أمكن ادراك العبادتين لا يصار الى ابطال أحدهما وقد صرح الكل هنا بانه انما يرضم ركعة أخرى صيانة للمؤدى عن البطلان وهو صريح فيمن صلى ركعة فقط فهي باطلة لانها صحيحة مكروهة كما توهمه بعض حنفية عصرنا فان قيل لو ضم تفوته تكبيرة الافتتاح قلنا ذلك أيسر من ابطال العمل اذ صيانته عن البطلان واجبة وادراكها فضيلة وجاز الابطال لما هو سنة لانه اكمال معنى كما قدمناه والمعاني أحق بالاعتبار من الصور كن تذكروا في الركوع السورة فانه يرفضه لاجلها مع انها واجبة وهو فرض لان في رفضه اقامته على أكمل الوجوه فصار حسنا مع انه ابطال للوصف فقط وقول محمد بطلان الوصف يستلزم بطلان الاصل وهو فيما اذا لم يتمكن من اخراج نفسه عن العهدة بالمضي كما اذا قيد خامسة الظهر بسجدة ولم يكن قعد الاخرة اما اذا كان متمكنا من المضي لكن اذن له الشرع في عدمه فلا يبطل أصلها بل تبقى نافلة اذا ضم الثانية أراد بالظاهر الفرض الرباعي وأراد بالاقامة شروع الامام في موضع هو فيه لا اقامة المؤذن لانه لا يقطع صلاته اذا أقام المؤذن وان لم يقمده بالسجدة بل يتقهار كعنتين كافي غاية البيان وغيره ولو أقيمت في المسجد وهو في البيت أو كان في مسجد فاقمته في مسجد آخر لا يقطعها مطلقا كما ذكره الشارح وغيره وقيد بالركعة التي تتم بالسجدة لانه لو لم يقمده الاولى بالسجدة فانه يقطع ويشرع مع الامام وهو الصحيح لانه يجعل الرقص والقطع لا اكمال كذا في الهداية وفي المحيط والكافي هو الاسم وقيد بالفرض لانه لو كان في النفل لا يقطع مطلقا وانما يتقهر ركعتين واختلوا في السنة قبل الظهر أو الجمعة اذا أقيمت أو خطب الامام فالصحيح انه يتقهر اربعا كما صرح به الولوالجي وصاحب المبتدئ والمحيط ثم التمتني لانها صلاة واحدة وليس القطع لا اكمال بل لا ابطال صورة ومعنى وقيل يقطع على رأس الركعتين ورجحه في فتح القدير بحاشائه يتمكن من قضائها بعد الفرض ولا ابطال في التسليم على الركعتين فلا يفوت فرض الاستماع والاداء على الوجه الاكمل بلا سبب اهـ والظاهر ما صححه المشايخ لانه لا شك ان في التسليم على رأس الركعتين ابطال وصف السنة لا اكمالها وتقديم انه لا يجوز ويشهد لهم اثبات احكام الصلاة الواحدة للاربع من عدم الاستفتاح والتعوذ في الشفع الثاني الى غير ذلك كما قدمناه وأراد من الظهر الظهر المؤدى لانه لو شرع في قضاء الفوائت ثم أقيمت

لا

بالفائتة وان لم يكن صاحب ترتيب فلا كل من الابتداء بالفائتة والصلاة المحاضرة وجه اما الاول ليكون الاداء على حسب ما وجب ويخرج من خلاف مالك رحمه الله فان الترتيب عنده لا يسقط بشئ من الاعذار المذكورة كما نص على مذهبه في المجتبى وأما الثاني فلا حراز فضيلة الجماعة التي ورد الوعد والوعيد فيها وجواز تأخير القضاء وعدم امكان تلافي فضيلة الجماعة اذا فانت وتلافي قضاء الفائتة مع تقديم أداء المحاضرة مع الجماعة وهو ظاهر من اشارة قوله لو شرع في قضاء الفوائت ثم أقيمت لا يقطع فان فيه اشارة الى انه لو أقيمت قبل شروع وعه يقدم المحاضرة والذي يظهر لي ارجحية هذا في الابتداء بالفائتة والحالة هذه تفويت فضيلة الجماعة وليس في الابتداء بالمحاضرة تفويت

ذلك تأمل وراجع فعمى نظفر بالمنقول ثم نقل عن النووي ان الافضل الترتيب للخلاف في وجوبه وعن الاسنوي البداهة بالمحاضرة جماعة ثم قال فانظر كيف اختلف مثل هؤلاء الاجلاء في ترجيح أحد vv الوجهين وقواعدنا لا تأتي ذلك في سافط

الترتيب فان مذهبا
كمذهبه فيه اه
ويظهر لي ارجحية ما رجحه
لان الجماعة واجبة عندنا
أوفي حكم الواجب ومراعاة
خلاف الامام مالك
مستحبة فلا ينبغي
تفويت الواجب لاجل
المستحب تأمل (قول
المصنف ولو صلى ثلاثا
بتم) قال أي الرمي وجوبا
فلو قطع واقتدى كان
آثما اه قلت لكن في
التأخرانية وان اراد
أن يكون فرضه ما يصلي
مع الامام فالمحيلة أن لا
يقعد في الرابعة من

ولو صلى ثلاثا يتم ويقتدى
متطوعا فان صلى ركعة
من الفجر أو المغرب
فاقيم يقطع ويقتدى

صلاته التي أداها وحده
ويصلي الخامسة
والسادسة ويصير ذلك
نفلا ويكون فرضه ما
يصلي مع الامام ثم نقل
بعده أيضا المحيلة أن
يصلي الرابعة قاعدا
فتقلب هذه نفلا
عندهما خلافا لحمد
اه فلي تأمل ثم رأيت

لا يقطع كالنفل والمنذورة كالغائبة كذا في الخلاصة وقيدنا بكون الابطال حراما لغير عذر لانه لو
كان لعذر فانه جائز كالمرأة اذا فارقت زوجها والمسافر اذا نذرت ذبته أو خاف فوت درهم من ماله بل قد
يكون واجبا كالقطع لانجاء غريق وفي فتاوى الوالوجي المصلي اذا دعاه أحد أبويه فلا يجيبه مالم
يفرغ من صلاته الا ان يستغث به لان قطع الصلاة لا يجوز الا لضرورة وكذلك الاجنبي اذا خاف
أن يسقط من سطح أو تحرقه النار أو يغرقه الماء وجب عليه ان يقطع الصلاة هذا اذا كان في الغرض
فاما في النوافل اذا ناداه أحد أبويه ان علم انه في الصلاة وناداه لا بأس به أن لا يجيبه وان لم يعلم يجيبه
اه ومن العذر ما اذا شرع في نفل فحضرت جنازة خاف ان لم يقطعها فنوته فانه يقطعها ويصلي عليها
لانه لا يتمكن من المصلحتين معا وقطع النفل معقب للقضاء بخلاف الجنازة لو اختار تفويتها كان لا إلى
خلف كذا في فتح القدير (قوله ولو صلى ثلاثا يتم ويقتدى متطوعا) لان لا أكثر حكم الكل فلا
يحمل النقص وانما يقتدى متطوعا لان الفرض لا يتكرر في وقت واحد وصرح في الحاوي القدسي
ان ما يؤدي مع الامام نافلة يدرك بها فضيلة الجماعة ولا يرد عليه العذر فانه لا يقتدى بعدها لما
علم من باب الاوقات المكرهة ولهذا اقيس بانظر قيد الثلاث لانه لو كان في الثالثة ولم يقيد بها
بالسجدة فانه يقطعها لانه يجعل الرفض ويختار ان شاء عاد وقعد وسلم وان شاء كبر قائما ينوي الدخول
في صلاة الامام كذا في الهداية وفي المحيط الاصح أنه يقطع قائما بتسليمه واحدة لان القعود مشروط
للتحمل وهذا قطع وليس يتحمل فان التحلل عن الظهر لا يكون على رأس الركعتين وتكفيه تسليمة
واحدة للقطع اه وهكذا صححه في غاية البيان معزيا إلى غير الاسلام واختلافوا فيما اذا عاد هل
يعيد التشهد قبل نعم لان الاول لم يكن قعودا ختم وقيل يكفيه ذلك التشهد لانه لما قعد ارغض
ذلك القيام فكانه لم يقم أو ورد على قواه ويقتدى متطوعا ان التطوع بجماعة مكرره خارج
رمضان واجيب بنعم اذا كان الامام والقوم متطوعين أما اذا أدى الامام الفرض والقوم النفل فلا
لقوله عليه الصلاة والسلام لا رجلين اذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما صلاة قوم فصليا معهم واجعلا
صلاتكما معهم سبعة أي نافلة كذا في الكافي (قوله فان صلى ركعة من الفجر أو المغرب فاقيم يقطع
ويقتدى) لانه لو أضاف اليها أخرى لغايته الجماعة لوجود الفراغ حقيقة في الفجر أو شبهه في المغرب
لان لا أكثر حكم الكل وشمل كلامه ما اذا قام الى الثانية ولم يقيد بها بالسجدة وقيد بالركعة احترازا
عما اذا قيد الثانية بسجدة فانه لا يقطعها ويقبها ولا يشرع مع الامام لكرهية النفل بعد الفجر
وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية علة في الكافي بانه ان وافق امامه خالف السنة بالتفيل بالثلاث
وان وافق السنة فجعلها أر بعاء خالف امامه وكل ذلك بدعة فان شرع أتمها أر بعاء لانه أحوط اذ فيه
زيادة الر كعة وموافقة السنة أحق لان مخالفة الامام مشروعة في الجملة كالاسبق فيما يقضى
والمقتدى اذا اقتدى بالمسافر ومخالفة السنة لم تشرع أصلا كذا في الكافي وعلة في الهداية
بان التنفل بالثلاث مكرره وفي غاية البيان أنه بدعة وفي شرح الجامع الصغير لقاضيجان أنه حرام
والظاهر ما في الهداية ويراد بالكرهية التحريمية لان المشايخ يستدلون بانه عليه السلام نهى عن
التبكير كافي غاية البيان وهو من قبيل ظني الثبوت قطعي الدلالة فيفيد كراهة التحريم على أصولنا

في القهستاني ذكر ان في قواه يتم اشارة الى انه لا يشتغل بحيلة مثل أن لا يقعد على الرابعة ويصيرها سائتا كما في المحيط ومثل أن يصلي
الرابعة قاعدا للتقلب نفلا لان الاتمام فرض كما في المنية اه (قوله ولهذا اقيس بالظاهر) قال الرمي أقول هذا يناقض ما تقدم قريبا
من ان المراد بالظاهر الرابعة تأمل (قوله أو شبهه في المغرب) علة في النهر بغير هذا وهو لزوم النفل قبل المغرب وقد مر أنه مكرره اه

(قوله واذا أتمها الخ) قال الرمي يعني إذا أراد أن يتمها هذا المقتدى أربعاً يصلي ركعة ويقعد لان الأولى من صلاته التي أتى بها بعد مفارقة الإمام هي ثانية صلاته ٧٨ فالالف واللام في الصلاة بدل من الأضافة تأمل (قوله كما ان الظاهر من الخروج الخ)

جل في النهر الخروج
على حقيقته وجعل
المكث مفهوماً بالدلالة
فقال وإذا كان الخروج
اعراضاً كان عدم الصلاة
مع المكث حين الإقامة
بالاعراض أولى ثم
اعترض على المؤلف بان

وكره خروجه من مسجد
أذن فيه حتى يصلي وان
صلى لا الا في الظهر
والعشاء ان شرع في
الإقامة ومن خاف فوت
الفجر ان أدى سنته أيت
وتركها والا

ما ذكره مما لا حاجة اليه
وان هذا المجاز لا قرينة
عليه (قوله لان من صلى
وحده فقد ارتكب
المكروه) أي ومن
ارتكب مكروهاً تحرماً
تجب عليه إعادة الصلاة
أو مكروهاً تنزيهاً استحباب
كما سنده في الباب
الآتي والراجح في المذهب
وجوب صلاة الجماعة
وقضاءه انه يجب إعادة
من صلاها منفرداً بالجماعة
أوتسن لموافق القاعدة
المذكورة لكن قول
المصنف فيما روى
ثلاثاً يتم ويقتدى متطوعاً

ولو سلم مع الإمام فعن بشر لا يلزمه شيء وقبل فسدت ويقضى أربعاً لانه التزم بالاعتداء ثلاثاً فليزمه
أربع كما لو نذر ثلاثاً واذا أتمها أربعاً يصلي ركعة ويقعد لان الأولى من الصلاة ثانية صلاته ولو تركها
جازت في الاستحسان لا القياس ولو صلى الإمام أربعاً ساهياً بعد ما قعد على رأس الثلاث وقد
اقتدى به الرجل متطوعاً قال ابن الفضل تفسد صلاة المقتدى لان الرابعة وجبت على المقتدى
بالشروع وعلى الإمام بالقيام اليها فصار كرجل أوجب على نفسه أربع ركعات بالنذر فاقته
فهي بغيره لا تجوز صلاة المقتدى كذا هذا كذا في فتح القدير قال في الخلاصة المختار فساد صلاة
المقتدى قعداً امام على رأس الثالثة أو لم يقعد اه (قوله وكره خروجه من مسجد اذن فيه حتى
يصلي وان صلى لا الا في الظهر والعشاء ان شرع في الإقامة) لم يثبت ابن ماجه من أدرك الأذان في
المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجوع فهو منافق وأخرج الجماعة الا البخاري عن أبي
الشعناء قال كأمع أبي هريرة في المسجد فخرج رجل حين أذن المؤذن للعصر قال أبو هريرة أما هذا
فقد عصى أبا القاسم والموقوف في مثله كالمرفوع وهذا يدل على أن الكراهة تحريرية وهي المحمل
عند إطلاقها كما قدمناه واستثنى الشيخ منها ما إذا كان ينتظم به أمر جماعة أخرى بان كان مؤذناً
أو اماماً في مسجد تتفرق الجماعة بغيته فانه يخرج بعد النداء لانه ترك صورة تكميل معنى والعبرة
للمعنى زاد في النهاية أو يكون خرج ليصلي في مسجد حبه مع الجماعة فلا بأس به مطلقاً من غير قيد
بالإمام والمؤذن اه ولا يخفى ما فيه اذ خروجه مكروه تحريراً والصلاة في مسجد حبه مندوبة فلا
يرتكب المكروه لاجل المندوب ولا دليل يدل على تقيدها بما ذكره وأطلقه المصنف فشمع ما أذن
فيه وهو داخله أو دخل بعد الأذان والظاهر ان مرادهم من الأذان فيه هو دخول الوقت وهو داخله
سواء أذن فيه أو في غيره كما ان الظاهر من الخروج من غير صلاة عدم الصلاة مع الجماعة سواء خرج
أو كان ما كثر في المسجد من غير صلاة كما شاهدته في زماننا من بعض الفسقة حتى لو كانت الجماعة
يؤخرون لدخول الوقت المستحب كالصبح مثلاً فخرج انسان من المسجد بعد دخول الوقت ثم رجع
وصلى مع الجماعة ينبغي أن لا يكون مكروهاً ولم أره كله منسقولا وقوله وان صلى لأى وان صلى
الفرض وحده لا يكره خروجه قبل أن يصلي مع الجماعة لانه قد أجاب داعي الله مرة فلا يجب عليه
ثانياً والظاهر ان مرادهم عدم كراهة الخروج لاعدمها مطلقاً لان من صلى وحده فقد ارتكب
المكروه وهو ترك الجماعة لانها على الصحيح أماسة مؤكدة أو واجبة ولم أر من نبه عليه واستثنى
المصنف الظاهر والعشاء عند الشروع في الإقامة فانه يكره لمن صلى وحده ان يخرج قبل الصلاة مع
الجماعة لانه يتم بمخالفة الجماعة عما ناو النفل بعد ما تبين الصلاتين ليس بمكروه وأما في الفجر
والعصر فلا يكره له الخروج لكراهة التنفل بعدهما وأما في المغرب فلما فيه من التنفل بالثلاث
أو مخالفة الإمام ان أتمها أربعاً أو كل منه ما مكروه كما سبق ولم يذكر المصنف حكم المكث في المسجد
بلا صلاة أما في موضع لا يكره التنفل فالكراهة ظاهرة وأما في موضع يكره التنفل فذكر في المحيط
أنه في العصر والمغرب والفجر يخرج لكراهة التطوع بعدها وان مكث وان لم يدخل معهم يكره
لان مخالفة الجماعة وزر عظيم اه (قوله ومن خاف فوت الفجر ان أدى سنته أيت وتركها والا)

ينافي ذلك فالأولى تأويل القاعدة بان يراد بالواجب والسنة الذي تعاد الصلاة بتركه ما كان من أجزاء
الصلاة وما هيتهما والجماعة وصف لها خارج عنها فلا تعاد الصلاة لتركه فلي تأمل (قوله اما في موضع لا يكره التنفل) المراد
بالموضع الوقت لا المكان (قوله لان مخالفة الجماعة وزر عظيم) قال في النهر هذا يقتضي انها أشد كراهة من التنفل وعلى هذا

فينبغي أن يحجب خروجه في هذه الحالة اه لكن في التنازع خاتمة عن الشامل لقيد الثانية بالمجدة أعني خروج لانه لا تطوع بعد
 الفجر والمكث معهم بلا صلاة من سوء الادب (قوله وكذا الجماعة) أي لها فضل رملي (قوله وفي الخلاصة ظاهر المذهب
 انه يدخل) كذا ذكر في النهر انه ظاهر المذهب وعزاه الى التجنيس وغيره ثم قال وبهذا التقرير يعلم ان قوله في البحران كلامه
 شامل لما اذا كان يرجو ادراكه في التشهد فخرج على رأي ضعيف لا ضرورة تدعو اليه اه أقول ما ذكره المؤلف هو المتبادر من
 عبارة المتن فيبانه لذلك ثم بيانه ما هو ظاهر المذهب لا لوم عليه به بل قوله قبل هذا وان لم يمكن بان خشي فوت الركعتين يشعر
 باختيار ظاهر الرواية (قوله وفي المحيط انه يأتي بها عندهما الخ) قال في الشرنبلالية ٧٩ الذي تحرر عندي انه يأتي

بالسنة اذا كان يدركه
 واد في التشهد بالا اتفاق
 فيما بين محمد وشيخيه ولا
 يتقيد بادراك ركعة
 وتفرع الخلاف هنا على
 خلافتهم في مدرك تشهد
 الجمعة غير ظاهر لان المدار
 هنا على ادراك فضل
 الجماعة وهو حاصل
 بادراك التشهد بالا اتفاق
 نص على الاتفاق الكمال
 لا كما ظنه بعضهم من أنه
 لم يحرز فضلها عند محمد
 لقوله في مدرك أقل
 الركعة الثانية من الجمعة
 لم يدرك الجمعة حتى يبنى
 عليها الظهر بل قواه هنا
 كقولهما من أنه محرز
 ثوابها وان لم يقل في الجمعة
 كذلك احتياطاً لان
 الجماعة شرطها ولذا
 اتفقوا على أنه لو حان
 لا يصلي الظهر جماعة
 فادرك ركعة لا يحث وان
 أدرك فضلها نص عليه
 محمد كافي الهداية قال

لان الاصل ان سنة الفجر لها فضيلة عظيمة قال عليه الصلاة والسلام ركعتا الفجر خير من الدنيا
 وما فيها وكذا ما قدمناه وكذا الجماعة بالأحاديث المتقدمة فاذا تعارض عمل بها بقدر الامكان وان لم
 يمكن بان خشي فوت الركعتين احرز أحقهما وهو الجماعة لورود الوعد والوعيد في الجماعات والسنة
 وان ورد الوعد فيها لم يرد الوعيد بتدبيرها ولان ثواب الجماعة أعظم لانها مكملات لذاتية والسنة مكملات
 خارجية والذاتية أقوى وشمل كلامه ما اذا كان يرجو ادراكه في التشهد فانه يأتي بالسنة وظاهر
 ما في الجامع الصغير حيث قال ان خاف أن تغتوبه الركعتان دخل مع الامام ان لا يأتي بالسنة وفي
 الخلاصة ظاهر المذهب انه يدخل مع الامام ورجه في البدائع بان لاكثر حكم الكل فكان الكل
 قد فاته فيقدم الجماعة ونقل في الكافي والمحيط انه يأتي بها عندهما خلافاً لمحمد لان ادراك القعدة
 عندهما كادراك ركعة في الجمعة خلافاً له وقد جعل المصنف لسنة الفجر حكمين اما الفعل ان
 لم يخف فوت الجماعة وهو المراد بفوت الفجر بقراءة قوله أيتم وأما الترك ان خاف فوت الجماعة
 فاندفع ما ذكره الفقيه اسمعيل الزاهد من انه ينبغي ان يفتتح ركعتي الفجر ثم يقطعهما ويدخل مع
 الامام حتى تلزمه بالشروع فيتمكن من القضاء بعد الفجر وهو مردود من وجهين أحدهما ما ذكره
 الامام الصرخسي ان ما وجب بالشروع لا يكون أقوى مما وجب بالنذر وقد نص محمدان المنذورة
 لا تؤدي بعد الفجر قبل طلوع الشمس فانهم ما ذكره قاضيان في شرح الجامع الصغير ان المشايخ
 نكروا عليه ذلك لان هذا أمر بافتتاح الصلاة على قصد ان يقطع ولا يتم وأنه غير مستحسن ثم ان هنا
 قيد اتركه المصنف في قوله والا لا وهو ان يجزئ كالأنداب المجدي يصلي السنة فيه فان لم يجد فينبغي
 ان لا يصلي السنة لان ترك المكروه مقدم على فعل السنة كذا في فتح القدير وهو متفرع على أحد
 القولين لما في المحيط ولو صلاهما في المسجد الخارج والامام يصلي في المسجد الداخل قبل لا يكره
 لانه لا يتصور بصورة المخالفة لتقوم لاختلاف المكان حقيقة وقيل بكرهه لان ذلك كله ممكن
 واحد فاذا اختلف المشايخ فيه كان الافضل ان لا يفعل اه فالحاصل ان حكم المصلي نافله أو سنة
 لا يخلوا ما ان يكون قبل شروع الامام في الغرض أو بعده فان كان الاول لا يخلوا ما ان يكون وقت
 اقامة المؤذن أو قبله فان كان قبل اقامة المؤذن فله ان يأتي بهما في أي موضع أراد من المسجد أو غيره
 الا في الطريق كما قدمناه وان كان وقت اقامة المؤذن في البدائع اذا دخل المسجد للصلاة وقد كان
 المؤذن أخذ في الاقامة يكره له التطوع سواء كان ركعتي الفجر أو غيرهما لانه يهتم بانه لا يرى صلاة

الكمال وهذا يكرر على ما قيل فيمن يرجو ادراك التشهد في الفجر لو اشتغل بركعتيه من أنه على قول محمد لا اعتبار به فترك
 ركعتي الفجر على قوله فالحق خلافة لنص محمد هنا على ما يناقضه اه هذا كلام الشرنبلالية والحاصل انه متابع للمحقق الكمال في
 ذلك والوجه معه وقد نقل الشيخ ابراهيم الحلبي كلام الكمال وأقره وكذا العلامة المقدسي في شرح النظم ومشي عليه في المنع
 فليستأمل مع ما مر (قوله وهو مردود الخ) قال في العناية أقول ان أراد الفقيه بقوله بعد الفجر قبل طلوع الشمس فالترتيب موجه
 وان أراد بعده فلا والقصد للقطع نقض للاكمال فلا بأس به اه وفي الحواشي السعدية فيه بحث اذا كمال فيها فانها لا تؤدي
 بالجماعة الا ترى الى ما مر من قوله بخلاف النفل لانه ليس للاكمال وكان الصواب ان يقول ليؤدي مرة أخرى وجوابه ان ابطال

العمل قصد انهم في وقت المقدسة مقدم على جانب المصلحة اه (قوله يعني خافي البدائع من التعميم لركعتي الفجر ليس على قول العامة) تخصيصه بانه ليس على قول العامة محل نظر بل المفهوم من الكلام قبله انه ليس على قول الجميع فليست امل (قوله ثم السنة في السن الخ) أقول المذكور في النهاية والعناية وشرح قاضيان وغيرهما ان ما ذكره هو السنة في سنة الفجر وأما غيرهما في التبيين ان أمكنه أن يأتي بها قبل أن يركع الامام أتى بها خارج المسجد ثم شرع في الغرض معه لانه أمكنه احرار الفضيلة وان خاف فوت ركعة شرع معه بخلاف سنة الفجر على ما مر اه فالصواب أن يقول ثم السنة في السنة كما عبر به المقدسي في شرحه وقد رأيت كذلك في أصل بعض النسخ لكنه ٨٠ مصلح بالسن وهذا الاصلاح افساد كما رأيت ثم هذا الحكم المذكور اذا كان بعد الشروع

الجماعة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم اه وببحث العلامة المحلي بان هذا الزمان يزول عنه في ثاني الحال اذا شوهد شرعه فيها بعد فراغه من السنة وقد نص محمد في كتاب الصلاة من الاصل في المؤذن يأخذ في الإقامة أيكره ان يتطوع قال نعم الاركعتي الفجر واختلاف المشايخ في فهمه فمنهم من قال موضوعها فيما اذا انتهت الى الامام وقد سبقه بالتكبير فيأتي بركعتي الفجر وعامتهم على الاطلاق سواء وصل الى الامام بعد شرعه أو قبله في الإقامة كما ذكره فخر الاسلام اه يعني خافي البدائع من التعميم لركعتي الفجر ليس على قول العامة ويشهد له ما في المحاوي القدسي والهيوط ولا يتطوع اذا أخذ المؤذن في الإقامة الاركعتي الفجر اه الا انه قد يقال ان ما يوقع في التهمة لا يرتكب وان ارتفعت بعده كما ورد عن علي اياك وما سبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره وان كان الثاني في فكره له ان يشتغل بنقل أو سنة مؤكدة السنة الفجر على التفصيل السابق ثم السنة في السن أن يأتي بها في بيته أو عند باب المسجد وان لم يمكن في المسجد الخارج وان كان المسجد واحدا لخفاء الاسطوانة ونحو ذلك أو في آخر المسجد بعد ادعاء الصفوف في ناحية منه وتكره في موضعين الاول أن يصلح ان يحاط الصفف مخالفا للجماعة الثاني أن يكون خلف الصف من غير حائل بينه وبين الصف والاول أشد كراهة من الثاني وأما السن التي بعد الفرائض فالأفضل فأنها في المنزل الا اذا خاف الاشتغال عنها ولو ذهب الى البيت فيأتي بها في المسجد في أي مكان منه ولو في مكان صلى فيه فرضه والاولى أن يتخى خطوة ويكره للامام أن يصلي في مكان صلى فيه فرضه كذا في السكا في وغيره (قوله ولم تقض الاتبع) أي لم تقض سنة الفجر الا اذا فاتت مع الفرض فتقضي تبعا للفرض سواء قضاها مع الجماعة أو وحده لان الاصل في السنة أن لا تقضي لاختصاص القضاء بالواجب والحديث ورد في قضائها تبعا للفرض في غداة ليلة التعريس فبقى ما وراءه على الاصل فأقاد المصنف أنها لا تقضي قبل طلوع الشمس أصلا ولا بعد الطلوع اذا كان قد أدى الفرض وشمل كلامه ما اذا قضاها بعد الزوال أو قبله ولا خلاف في الثاني واختلاف المشايخ في الاول على قوله ما والصحيح كافي غاية البيان أنها لا تقضي تبعا لان النص ورد بقضائها في الوقت المهمل بخلاف القياس وما ورد على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس وهي واردة على المصنف فلو قال ولم تقض الاتبع قبل الزوال لكان أولى وقد بسنة الفجر لان سائر السن لا تقضي بعد الوقت لا تبعا ولا مقصودا واختلاف المشايخ في قضائها تبعا للفرض

في الفريضة كما في المنية قال وأما قبل شروعه في الفريضة فيأتي بها في أي موضع شاء اه وقد علم هذا مما مر وبه يعلم أن الصواب ما قلناه لان غير سنة الفجر ليس كذلك كما بينه المؤلف

ولم تقض الاتبع

(قوله لان سائر السن لا تقضي) الى آخر عبارته قال في الهداية وأما سائر السن سواها لا تقضي بعد الوقت وحدها وفي قضائها تبعا للفرض اختلاف المشايخ اه أي قال بعضهم يقضيها لانه كم من شيء ثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وفيه نظر لان مثل هذا يسمى تبعا لضمنا وقال بعضهم لا لاختصاص القضاء بالواجب وهو الصحيح كذا في العناية وبهذا

يعلم ما في كلام المؤلف ولذا قال في النهارانه سموا ما أولا فلان ظاهره انه لا خلاف في قضائها بعد الوقت تبعا وقد علمت ثبوته وأما ثانيا فلان الخلاف في القضاء بعد الوقت تبعا ليس هو الخلاف الاتبع مع بقائه ولذا كان الراجح في الاول عدم القضاء وفي الثاني القضاء اه لكن قال الشيخ اسمعيل فيسه كلام أما أولا فاطلاق البحر بناء على الاصح كما وقع للبرجندي وغيره وأما قوله ثانيا واختلاف المشايخ الخ فبناء على دأبهم فيما اختلف فيه التصحيح حيث يعبرون بنحو ذلك فيه والتصحيح مختلف في الاربع قبل الظهر كما مر فلا يلزم منه في الاختلاف عما قبله فليست بدرو وأما ثانيا فصاحب البحر لم يجعل الخلاف في القضاء بعد الوقت تبعا للخلاف الاتبع مع بقائه بل ذكره انه اختلف التصحيح في القضاء تبعا في الوقت وأما ظاهر القضاء وانها سنة للاختلاف

الا في فالحاصل ان السهو ظاهر في كلام النهر لا البحر من تلك الجهة نعم في قول البحر تبعاً في الوقت الظاهر ان لفظ تبعاً سهو لانه اذا كان في الوقت لا يكون تبعاً لان الغرض يكون أداء والمتابعة تكون في القضاء فليست براه (قوله وحكم الاربع قبل الجمعة الخ) أقول قال شيخنا الشيخ محمد السراجي الحانوتي وأما كونها هل تقضى أولاً فعلى ما قالوه في المتن وغيرهما ان سنة الظهر تقضى يقتضي أن تقضى سنة الجمعة اذا فرق لكن في روضة العلماء في باب فضل من ٨١ سمع الاذان واذا جاء الرجل الى الجمعة في وقت الامامة هل يصلي أربع ركعات التي يصليها قبل الجمعة أم لا قال لا يصلي بل يسكت ثم يدخل مع الامام في صلاته وسقطت عنه هذه

الاربع لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خرج الامام فلا صلاة الا المكتوبة اه ذكره في فتاواه التي وقعت له والله أعلم خير الدين الرملي أقول وفي هذا الاستدلال نظر فانه انما يدل على انها لا تصلي بعد خروجه لا على انها تسقط بالكلية حتى انها لا تقضى بعد فراغه من المكتوبة والالزام ان لا تقضى سنة الظهر أيضاً اذا جاءه ووجد الامام شارعاً في الظهر مع انه ورد

وقضى التي قبل الظهر في وقته قبل شفعه ولم يصل الظهر جماعة بادراك ركعة بل أدرك فضلها

الاربع لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خرج الامام فلا صلاة الا المكتوبة اه ذكره في فتاواه التي وقعت له والله أعلم خير الدين الرملي أقول وفي هذا الاستدلال نظر فانه انما يدل على انها لا تصلي بعد خروجه لا على انها تسقط بالكلية حتى انها لا تقضى بعد فراغه من المكتوبة والالزام ان لا تقضى سنة الظهر أيضاً اذا جاءه ووجد الامام شارعاً في الظهر مع انه ورد

في الوقت والظاهر قضاءها وانها سنة لا اختلاف الشيخين في قضاء الاربع قبل الظهر قبل الركعتين أو بعدهما كما سيأتي (قوله وقضى التي قبل الظهر في وقته قبل شفعه) بيان لشيئين أحدهما القضاء والثاني محله أما الأول ففيه اختلاف والصحيح أنها تقضى كما ذكره قاضيان في شرحه مستدلان بما عن عائشة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاها من بعده وظاهر كلام المصنف أنها سنة لا نفل مطلق وذكر قاضيان أنه اذا قضاها فهي لا تكون سنة عند أبي حنيفة وعندهما سنة وتبعه الشارح وتعقبه في فتح القدير بأنه من تصرف المصنفين فان المذكور من وضع المسئلة الاتفاق على قضاء الاربع وانما الاختلاف في تقديمها أو تأخيرها والاتفاق على انها تقضى اتفاق على وقوعها سنة الى آخر ما ذكره وأما الثاني فاختلف فيه النقل عن الشيخين فذكر في الجامع الصغير للمساحي ان أبا يوسف يقدم الركعتين ومحمد يؤخرهما وفي المنظومة وشروحه على العكس وفي غاية البيان ويحتمل أن يكون عن كل واحد من الامامين روايتان ويرجح في فتح القدير تقديم الركعتين لان الاربع فاتت عن الموضع المسنون فلا يغتفر الركعتين عن موضعهما قصداً بلا ضرورة اه وحكم الاربع قبل الجمعة كالاربع قبل الظهر كما لا يخفى (قوله ولم يصل الظهر جماعة بادراك ركعة) لما في الجامع الكبير اذا قال عبده حران صلى الظهر بجماعة فسبق ببعضها لم يحث وهو شامل لما اذا سبق بركة أو بأكثر ذكره قاضيان في شرحه ان الظاهر الجواب انه اذا فاتته ركعة مع الامام وصلى الثلاث معه لا يحث لانه لم يصل الكل مع الامام فلو قال المصنف بادراك بعضها لكان أولى لكن ذكر الامام السرخسي انه يحث لان لا كسر حكم الكل ولا يحث اذا صلى ركعتين فقط اتفاقاً كما لا يخفى أما على الأول فظاهر وأما على قول السرخسي فلا لانه ليس بأكثر حتى يقام مقام الكل ومما يضعف قول السرخسي ما اتفقوا عليه في باب الايمان انه لو حلف لا يأكل هذا الرغيف لا يحث الا بأكل كل كلفه فان الاكثر لا يقام مقام الكل لكن في الخلاصة من كتاب الايمان لو حلف لا يقرأ سورة فقرأها الا حوفاً حث ولو قرأها الآية طويلاً لا يحث (قوله بل أدرك فضلها) أي فضل الجماعة لان من أدرك آخر الشيء فقد أدركه وتحديث الصحيح من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة وهو مجمع عليه وانما خص محمد بالذكرة في الهداية لان الشبهة وردت على قوله ان مدرك الامام في التشهد في صلاة الجمعة لا يكون مدرك الجمعة فكان مقتضى قوله ان لا يدرك فضيلة الجماعة في هذه المسئلة لانه مدرك لا لقل فأزال الوهم بذكر محمد وذكر في الكافي وغيره انه لو قال عبده حران أدرك الظهر فانه يحث بادراك ركعة لان ادراك الشيء بادراك آخره يقال أدركت أيامه أي آخرها وفي الخلاصة من كتاب الايمان من الفصل الحادي عشر لو قال عبده حران أدرك الظهر مع الامام فادرك الامام في التشهد ودخل في صلاته فانه يحث اه فعلم ان ادراك الركعة

١١ بحر ثاني النهي عن الصلاة عند الاقامة كما في حديث الصحيحين وغيرهما اذا أقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة نعم قد يقال ان الاصل عدم قضاها اذا فاتت عن محلها وامانة الظهر فانما قالوا بقضاها لمحدث عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاها من بعده كما قدمه المؤلف فتكون سنة الظهر خارجة عن القياس للمحدث المذكور فلا تقاس عليها سنة الجمعة فتأمل (قوله لكن في الخلاصة الخ) قال العلامة نوح أفندي الفرق بين الحرف والاية لا يخفى على ذوي الافهام فلا استدراك الذي ذكره هذا الفاضل لا يجلبون الكلام

(قوله فلو قال المصنف بل يكون مدركالها الخ) قال في النهر والعذر له ان الباب لم ينعم بذلك وذكر مسألة الجماعة كالتوسط لقوله بل أدرك فضلها اذ ربما يتوهم ان بين ادراك الفرض والجماعة تلازما فاحتاج الى دفعه (قوله وان فاتته الجماعة) أي وصلى منفردا كما في الزيلعي (قوله كما ذكره قاضيان في شرحه) أقول نص كلامه الانسان اذا صلى وحده ان شاء أتى بالسنة وان شاء تركها وهو قول الكرخي رحمه الله لان النبي عليه الصلاة والسلام ما أتى بالسنة الا عند أداء المكتوبات بالجماعة والاول أصح والاخذ به أحوط لان السنة بعد المكتوبة شرعت بحبر نقصان يمكن في المكتوبة وقبلها القطع طمع الشيطان عن المصلي فيقول لمالم يطعني ١٨٢ في ترك ما لم يكتب عليه كيف يطيعني في ترك ما كتب عليه والمنفرد الى ذلك

أحوج اه وفي الزيلعي المصلي لا يخلو ما أن يؤدي الفرض بجماعة أو منفردا فان كان بجماعة فإنه يصلي السنة الرواتب وتطوع قبل الفرض ان أمن فوت الوقت والا وان أدرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع رأسه لم يدرك الركعة

قطعوا وان كان يؤديه منفردا فكذلك الجواب في رواية وقيل يتخير والاول أحوط اه والجب مما وقع لصاحب النهر في هذا المحل فإنه بعد ما ذكر المسئلة على الصواب قال قيد بفوت الفرض لانه لو خشي فوت الجماعة لو أتى بها اختلفوا والعجيب انه يسن الايمان بها كما ذكره

ليس بشرط فلو قال المصنف بل يكون مدركالها المكان اولى ليشمل الثواب والحنث في السنين المذكورة وفي غاية البيان ان المسبوق يكون مدركالثواب الجماعة لكن لا يكون ثوابه مثل ثواب من أدرك أول الصلاة مع الامام لفوات التكبيرة الاولى اه وقد صرح الاصوليون بان فعل المسبوق اداء قاصر بخلاف المدرك فإنه اداء كامل وأما اللاحق فصريحه بان ما يقضيه بعد فراغ الامام اداء شبهه بالقضاء فظاهر كلام الشارح ان اللاحق كالمدرك لكونه خلف الامام حكما ولهذا لا يقرأ اه فمقتضى ان يحنث في عيئه لو حلف لا يصلي بجماعة ولو فاتته مع الامام الاكثر فظاهر كلامهم ان من أدرك الامام في التشهد فقد أدرك فضلها (قوله وتطوع قبل الفرض ان أمن فوت الوقت والا) أي وان لم يأمن لا يتطوع لان صلاة التطوع عند ضيق الوقت حرام لتغويتها الفرض وان لم يضق الوقت فله ان يتطوع فان كانت سنة مؤكدة ولم تغتبه الجماعة فإنه يسن في حقه الايمان بها باتفاق المشايخ وان فاتته الجماعة ففيه اختلاف والعجيب انه يسن الايمان بها كما ذكره قاضيان في شرحه لكونها مكملات للفرائض وان لم تكن مؤكدة فان كان من المستحبات يستحب الايمان بها والا فهو مخير (قوله وان أدرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع رأسه لم يدرك الركعة) خلافا لغيره هو يقول أدرك الامام فيما له حكم القيام ولنا ان الشرط هو المشاركة في أفعال الصلاة ولم يوجب في القيام ولا في الركوع وذكره قاضيان ان ثمة الخلاف تطهر في ان هذا عنده لاحق في هذه الركعة حتى يأتي بها قبل فراغ الامام وعندنا هو مسبوق بها حتى يأتي بها بعد فراغ الامام وأجمعوا انه لو انتهى الى الامام وهو قائم فكبر ولم يركع مع الامام حتى ركب الامام ثم ركب أنه يصير مدركالثلث الركعة وأجمعوا أنه لو اقتدى به في قومة الركوع لم يصير مدركالثلث الركعة اه وفي المصنف وهذا اذا أمكنه الركوع اما اذا لم يمكنه لا يعتد به عند زفر أيضا وفي حيرة الفقهاء امام افتتح الصلاة فلما ركع ورفع رأسه من الركوع ظن انه لم يقرأ السورة فرجع وقرأ ثم علم انه كان قرأ السورة فجاء رجل ودخل معه في الصلاة ثم ركب نائبا فان هذا المسبوق يصير دخلا في الصلاة لكن عليه ان يقضى ركعة لان الركوع الاول كان فرضا تاما والا تخلف لا فصار كأن المسبوق لم يدرك الركوع من هذه الركعة اه وفي فتح القدير ومدرك الامام في الركوع لا يحتاج الى تكبيرتين خلافا لبعضهم ولو نوى بتلك التكبيرة الواحدة الركوع لا الافتتاح جاز ولغت

قاضيان في شرحه كذا في البحر وهو مشكل كيف والجماعة واجبة كما مر اه وأنت قد سمعت نص كلام نبيه قاضيان وان ما ذكره المؤلف هو ما نقلناه عنه ولا اشعار له بما ذكره صاحب النهر أصلا وقد وقع هذا الوهم أيضا للتلميذ المؤلف في منع التغافل ذكر عبارة شيخه ثم استشكل بما تقدم في الفجر وأعجب من هذا ان عبارة الدرر كعبارة قاضيان وقد ذكر الشيخ اسمعيل اشكال صاحب النهر وجهه عليها وقد علمت ان اشكال النهر ليس في هذه الصورة ووقع للشيخ علاء الدين في شرح التنوير تظاير ما وقع للشيخ اسمعيل بل أبدع وأعرب محشية المداري الحلبي فجزم بان ما في الدرر باطل وتعجب من الشربة الى حيث لم يتعرض لذلك في حاشيته على الدرر والحاصل ان أصل السهو من صاحب النهر والمنع منشؤه عدم فهم المسئلة وقد نبه على ذلك العلامة الرملي في حاشيته على المنع وفي حاشيته على هذا الكتاب فقال بعد تصويره المسئلة على وجه الصواب فافهم ذلك وكن على

بصورة منه فان صاحب النهر ومنع الغفار قد خطا وخطا في هذه المسئلة خلطافا حشا والله تعالى أعلم (قوله ولور كع بعد ما قرأ الامام ثلاث آيات الخ) قال الرمي كان ينبغي الاكتفاء بالواحدة لانه المفروض وبعد بحثنا هذا رأينا في النهر والتقيد بثلاث آيات يفيد ان أوانه بعد الواجب وكان ينبغي اعتبار الآية وانه لور كع بعد ما قرأها الامام فادركه فيه أنه يصح والله تعالى أعلم (قوله والوجه ظاهر) أقول الظاهر ان ذلك مبنى على ارتفاع الركعة التي كان فيها وحيد فركوع المقتدى غير معتبر ولكن قد تقدم عند قول المصنف ولو ذكر را كعا أو ساجدا سجدة فمجدها لم يعد هما انه لا يلزم أعادتهما ٨٣ ولكنه أفضل وذكر المؤلف

هناك مانعه وبما ذكر
هنا ظهر ضعف ما في
فتاوى قاضخان من ان
الامام لو صلى ركعة وترك
منها سجدة وصلى أخرى
وسجد لها فتذكر المروكة
في السجود انه يرفع رأسه
من السجود ويسجد
المروكة ثم بعد ما كان
فيها لانها ارتفعت
فبعد ما استحسانا اه
فانك قد علمت انها

ولور كع مقتد فادركه
امامه فيه صح

لا ترتفع وان الاعادة
مستحبة ومقتضى
الارتفاع افتراض
الاعادة وهو مقتض
لا افتراض الترتيب وقد
اتفقوا على وجوبه اه
فليتأمل ثم رأيت في
الفصل الثاني عشر من
الذخيرة تفصيلا في المسئلة
وهو انه اذا رفع رأسه من
ركوع الثالثة وتذكر

نيتته اه ثم اعلم أنه اذا لم يكن مدر كالركعة فانه يجب عليه ان يتابع الامام في السجدين وان
لم يحتسبها له كما لو اقتدى بالامام بعد ما رفع الامام رأسه من الركوع صرح قاضخان في فتاواه
بان عليه المتابعة في السجدين وان لم يحتسبها له وصرح به في العدة وصرح في الذخيرة بان المتابعة
فيهما واجبة ومقتضاه انه لو ترك كمالا تفصيلا له وقد توقفنا في ذلك مدة حتى رأيت في التجنيس
معزى الى فتاوى أئمة سمرقند أنه لا تفصل ترك وعبارته رجل انتهى الى الامام وقد سجد سجدة
فكبر ونوى الاقتداء به ومكث قائما حتى قام الامام ولم يتابعه في السجدة ثم تابعه في بقية الصلاة
فلما فرغ الامام قام وقضى ما سبق به تجوز الصلاة الا أنه صلى تلك الركعة الغائبة بسجدة بعدها
فراغ الامام وان كانت المتابعة حين يشرع واجبة في تلك السجدة اه (قوله ولور كع مقتد فادركه
امامه فيه صح) وقال زفر لا يجزئه لان ما أتى به قبل الامام غير معتد به فكذلك ما بينه عليه ولنا ان
الشرط هو المشاركة في جزء واحد كافي الطرف الاول قيد يكون امامه شاركة فيه لان المقتدى لو رفع
رأسه قبل ان يركع الامام فانه لا يصح اتفاقا لعدم المشاركة فيه والمتابعة وأراد بالركوع كل ركن
سبقة المأموم به وقسده في الذخيرة بان يركع المقتدى بعد فراغ الامام من القراءة أما لو ركع قبل
أن يأخذ الامام في القراءة ثم قرأ الامام وركع والرجل را كع فادركه في الركوع لا يجزئه عن الركوع
لانه ركع قبل أوانه ولور كع بعد ما قرأ الامام ثلاث آيات ثم أتم القراءة وأدركه جازو لو ركع الامام
بعد ما قرأ الفاتحة ونسى السورة فرفع المقتدى معه ثم عاد الامام الى السورة ثم ركع والمقتدى على
ركوعه الاول أجزاء الركوع ولو تذكر الامام في ركوعه في الركعة الثالثة انه ترك سجدة من
الركعة الثانية فاستوى الامام فمجد للثانية وأعاد التشهد ثم قام وركع للثالثة والرجل على حاله
را كع لم يجز المقتدى ذلك الركوع والوجه ظاهر اه وذكر المصنف في الكافي في مسئلة الكتاب
أنه يصح ويكره لقوله عليه الصلاة والسلام لا تبادروني بالركوع والسجود وقوله عليه السلام أما
يخشى الذي يركع قبل الامام ويرفع أن يحول الله رأسه رأس حمار اه وهو يفيد أنها كراهة
تحريم للنهي المذكور وفي الخلاصة المقتدى اذا أتى بالركوع والسجود قبل الامام هذه على
خسة أوجه اما أن يأتي بهما قبله أو بعده أو بالركوع قبله ومجد معه أو بالركوع معه وسجد قبله
أو أتى بهما قبله ويدركه الامام في آخر الركعات فان أتى بالركوع والسجود قبل الامام في كلهما يجب
عليه قضاء ركعة بلا قراءة ويتم صلاته واذا ركع معه وسجد قبله يجب عليه قضاء ركعتين واذا ركع
قبله وسجد معه يقضى أربعاً بلا قراءة واذا ركع بعد الامام وسجد بعده جازت صلاته اه ووجهه

السجدة من الثانية انه يسجد ها ثم يتشهد للثانية ثم يسجد للثالثة سجدتين ثم يتم صلاته قال لان عوده الى السجدة المروكة لا يفرض
الركوع بعد تمامه وهذا انما يستقيم على ظاهر الرواية وان تذكر وهو را كع يسجد ها ويتشهد ويصلى الثالثة والرابعة بركوعهما
وسجد هما لان الركوع قبل التمام قابل للرفض بخلافه بعد رفع الرأس على ظاهر الرواية اه فالظاهر ان ما هنا على غير ظاهر
الرواية تأمل (قوله أو بالركوع قبله وسجد معه) قال الرمي في الخلاصة جعل قوله أو بالركوع قبله وسجد معه مؤخر عن قوله
أو بالركوع معه وسجد قبله وهو المناسب للتفصيل الآتي (قوله ويدركه الامام في آخر الركعات) الاظهر تعبير النهر بقوله ويدركه
في كل الركعات اه أي يدركه امامه في آخرهما في كل الركعات (قوله جازت صلاته) وكذا في الصورة الخامسة وهي ما اذا أتى

بهما قبله وأدركه الامام في كل الركعات فالحاصل انه لا شيء عليه في الثانية والخامسة كما في النهر (قوله وقضاء الاربع في الثالثة ظاهر) أي الواقعة تالفة في التفصيل ووجهه كما نقل عن الحاشية ان الركوع قبل الامام غير معتبر فلا يكون السجود معه معتبرا اه أي فلم يكن آتيا بالركعات كلها قال الرمي ووجهه عدم قضاء شيء في صورة ما اذا أتى بهما بعده وأقبله وأدركه الامام ظاهرا أيضا وذلك للمتابعة في صورة البعدية والمشاركة في القبلية مع ادراك الامام له فيهما (قوله وان نوى السجدة الثانية) أي ولم ينو المتابعة أيضا أما اذا نواهما تكون عن الاولى ترجيح للمتابعة وتلغوية غير المتخالف كما في الفتح وكذا اذا لم ينو شيئا جلا لامره على الصواب فالحاصل كافي الذخيرة ان المسئلة على ستة أوجه في الخمسة يصير ساجدا السجدة الاولى وفي السادسة وهي ما اذا نوى الثانية فحسب يصير ساجدا عن الثانية لان هذه ثانية باعتبار فعله فالتنية صادفت محلها ولم يوجد في معارضته نية أخرى ثم ذكر مسئلة ما اذا أطال المقتدي السجدة الاولى وسجد الامام الثانية ثم رفع المقتدي رأسه فرأى الامام ساجدا فظن انه في السجدة الاولى فسجد قال فالمسئلة أيضا ٨٤ على ستة أوجه وفي الوجهه كلها يصير ساجدا عن الثانية ﴿باب قضاء الغواث﴾

(قوله فالاداء الخ) قال في النهر بعد نقله تعريف الاداء عن صدر الشريعة بانه تسليم عين الواجب الثابت بالامر والقضاء بتسليم مثل الواجب به ﴿باب قضاء الغواث﴾

اه وبه علم ان ما في البحر مدفوع أما أولا فلان كون الوقت المقيد يدخل فيه المطلق جمع بين المتناهين وأما ثانيا فلان هذا مما لا حاجة اليه اذ تسليم العين يشمل هذا النوع من الاداء والا كان مشلا فيكون قضاء اه والجواب عن الاول ان المراد بتقيده به جعله ظرفا لا يقع فيه

في فتح القدير بان مدرك أول صلاة الامام لاحق وهو يقضى قبل فراغ الامام في الصورة الاولى فاتته الركعة الاولى فركوعه وسجوده في الثانية قضاء عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة ويقضى بعد الامام ركعة بغير قراءة لانه لاحق وفي الثانية تلحق سجدة في الثانية بركوعه في الاولى لانه كان معتبرا ويلغوا ركوعه في الثانية لوقوعه عقب ركوعه الاول بلا سجود بقي عليه ركعة ثم ركوعه في الثالثة مع الامام معتبرا ويلحق به سجوده في رابعة الامام فيصير عليه الثانية والرابعة فيقضى ركعتين وقضاء الاربع في الثالثة ظاهر اه وفي الخلاصة المقتدي اذا رفع رأسه من السجدة قبل الامام وأطال الامام السجدة فظن المقتدي ان الامام في السجدة الثانية فسجد ثانيا والامام في السجدة الاولى ان نوى متابعة الامام أو نوى السجدة التي فيها الامام أو نوى السجدة الاولى جاز وان نوى السجدة الثانية وكان الامام في الاولى فرفع الامام رأسه من السجدة وانحط للثانية فقبل ان يضع الامام جبهته على الارض للسجدة رفع المقتدي من الثانية لاتبور سجدة المقتدي وكان عليه إعادة تلك السجدة ولو لم يعد تقصد صلاته اه والله أعلم

﴿باب قضاء الغواث﴾

لما كان القضاء فرع الاداء أخره وقد قسم الاصوليون المسامور به الى أداء وإعادة وقضاء فالاداء ابتداء فعل الواجب في وقته المقيد به سواء كان ذلك الوقت العزم أو غيره وانما لم نقل انه فعل الواجب كما قال غيرنا لانه لا يشترط فعله كله في وقته ليكون أداء لان وجود التحريم في الوقت كاف لكون الفعل أداء وإعادة فعل مثله في وقته لتحلل

لا تخصيصه بوقت معين من بين الاوقات حتى يرد التنافي وعن الثاني بانه مبني على قول من عرفه بانه فعل غير الواجب في وقته ومعلوم انه لا يشترط لكونه أداء وجود جميعه فمما زاد قيد الابتداء ليدخل ذلك والالزام عدم انعكاس التعريف فليتدبر (قوله فعل مثله) أي الواجب نخرج به القضاء بناء على التعريف الراجح له وقوله في وقته نخرج به القضاء بناء على التعريف المرجوح له ونخرج به أيضا فعل مثله بعده لتحلل غير الفساد وعدم صحة الشروع فهو خارج عن الاقسام الثلاثة كما نبه عليه المحقق ابن الهمام في التحرير لكن قال العلامة ابن أمير حاج في شرحه ان هذا مبني على ما عليه البعض والافقول الميزان الاعادة في عرف الشرع اتيان بمثل الفعل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة الكمال فأداه على وجه النقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهو اتيان مثل الاول ذاتا مع صفة الكمال اه يغيد انه اذا فعل ثانيا في الوقت أو خارج الوقت يكون إعادة كما قال صاحب الكشف اه ونحوه في شرح أصول غفر الاسلام للشيخ أكل الدين فانه قال ولم يذكر الشيخ الاعادة وهي فعل ما فعل أولا مع ضرب من التحلل ثانيا وقيل هو اتيان مثل الاول على وجه الكمال لانها ان كانت واجبة بان وقع الاول فاسدا فهي داخلة في الاداء والقضاء وان لم تكن واجبة بان وقع الاول ناقصا فاسدا فلا يدخل في هذا التقسيم لانه تقسيم

الواجب وهي ليست بواجبة وبالأول يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الأصح فالفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو وهو موافق لكلام الميزان حيث لم يقيد بها بالوقت ومخالف له حيث صرح بعدم وجوبها وفي شرح التحرير هل تكون الاعادة واجبة فصرح غير واحد من شراح أصول فخر الاسلام بانها ليست بواجبة وان بالأول يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الأصح وان الثاني بمنزلة الجبر والوجه الوجوب كما أشار إليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين في شرح المنار وهو موافق لما عن السرخسي وأبي اليسر من ترك الاعتدال تنزيمه الاعادة زاد أبو اليسر ويكون الغرض هو الثاني وعلى هذا يدخل في تقسيم الواجب ثم نقل عن شيخه ابن الهمام لا اشكال في وجوب الاعادة اذ هو المحكم في كل صلاة أدبت مع كراهة التحريم ويكون جابر الاول لان الغرض لا يتكرر وجعله الثاني يقتضي ٨٥ عدم سقوطه بالأول اذ هو لازم ترك الركن لا الواجب

الأن يقال المراد ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ يحسب الكامل وان تأخر عن الغرض لماعلم سبحانه انه سيوقعه اه أقول ويظهر لي التوفيق بان المراد بالوجوب الافتراض في عبارة الشيخ أكمل الدين لانه ذكر وجوبها عند وقوع الاول فاسدا ولا شبهة في انها حينئذ فرض وذ كر عدم الوجوب عند وقوع الاول ناقصا لافساد ولا شبهة في عدم افتراضها حينئذ وعلى هذا يحمل كلام شراح أصول فخر الاسلام فلا ينافي ذلك ما أشار إليه في الهداية وصرح به في شرح المنار من ان الوجه الوجوب لان المراد به الوجوب المصطلح

غير الفساد وعدم صحة الشروع وهو المراد بقوله لم كل صلاة أدبت مع كراهة التحريم فسيبيلها الاعادة فكانت واجبة فلما دخلت في أقسام المأمور به والقضاء له تعريفان أحدهما على المذهب الصحيح من ان القضاء يجب بما يجب به الاداء هو فعل الواجب بعد وقته وان عرف بما يشمل غير الواجب من السنن التي تقتضي فيبدل الواجب بالعبادة فيقال هو فعل العبادة بعد وقتها ولا يكون خارجا عن المقسم لان المنسوبة مأمور به أيضا بقوله تعالى وافعلوا الخير لكنه مجاز فلهذا لم يدخله أكثرهم في تعريفه واطلاق القضاء في عبارة الفقهاء على ما ليس بواجب مجاز كما وقع في عبارة المختصر حيث قال وقضى التي قبل الظهر وكذا اطلاق الفقهاء القضاء للجمع بعد فساد مجاز اذ ليس له وقت يصير بخروجه قضاء ثانيهما على القول المرجوح من ان القضاء يجب بسبب جديد فهو تسليم مثل الواجب ومن زاد عليه بالامر كصاحب المنار فقد تناقض كلامه لان المفعول بعد الوقت عين الواجب بالأمر لانه اذ المستفاد من الأمر طلب شيئين الفعل وكونه في وقته فاذا انحز عن الثاني لفواته بقي الأمر مقتضيا للاول فتصريحه بالمثل مقتضى لكونه بسبب جديد وتصريحه بالأمر مقتضى لكونه عينه وتتمام تحقيقه في كتابنا المسمى باب الاصول مختصر تحرير الاصول ولم يظهر للاختلاف المذكور في سبب القضاء أثر كما يعلم من طالع كتب الاصول وفي كشف الاسرار ان المثلية في القضاء في حق ازالة المأثم لا في احوال الفضيلة اه والظاهر ان المراد بالمأثم ترك الصلاة فلا يعاقب عليها اذ قضاه أو أمأثم تأخيرها عن الوقت الذي هو كبيرة فبإقالاته بالقرآن المجرد عن التوبة بل لا بد منها هذا ويجوز تأخير الصلاة عن وقتها العذر كما قال اللؤلؤجي في فتاواه القائلة اذا شغلت بالصلاة تخاف ان يموت الولد لا بأس بان تؤخر الصلاة وتقبل على الولد لان تأخير الصلاة عن الوقت يجوز بعذر الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أنار الصلاة عن وقتها يوم الخندق وكذا المسافر اذا خاف من اللصوص وقطاع الطريق جاز لهم ان يؤخروا الوقتية لانه بعذر اه وفي المجتبى الأصح ان تأخير الفوائت لعذر السعي على العيال وفي الحوائج يجوز قبل وان وجب على الفور يباح له التأخير وعن أبي جعفر سجدة التلاوة والنذر المطلق وقضاء رمضان موسع وضيق المحلواني والعامري اه وذكر اللؤلؤجي من الصوم ان قضاء

لا الافتراض (قوله غير الفساد وعدم صحة الشروع) قال في النهر لا حاجة اليه اذا احتل الشئ يؤذن ببقائه ولا وجوده فيما ذكر اه قلت قد يجب بان المحل وان لم منه أن يكون بغير الفساد وعدم صحة الشروع لكن التصريح باللائم في التعريف غير بدعي تدبر واحترز عن المحل بغير ما ذكر لانه لو كان بواحد منه فالفعل يكون أداءه وقوع في الوقت وقضاءه وقوع خارجة (قوله ومن زاد عليه بالامرائج) قال في النهر قال بعض المحققين ان العينة والمثلية بالقياس الى ما علم من الامراد المأمور به ان يكن عين ما علم فهو الاداء وان كان مثله فهو القضاء وهذا لان الشارع اغما أمره بالصلاة ولم يؤدها بقيت في ذمته واد قدره على مثله لان النفل شرع له من جنس ما عليه وهو مثله فأمر بصرف ماله من النفل الى ما عليه من القضاء وبهذا يدفع التناقض فتدبره اه قال الشيخ اسمعيل ولا يخفى ما فيه من التسكين واني يقال بانه صرف ماله من النفل الى ما عليه من قضاء الغرض فليدبر

الصوم على التراخي وقضاء الصلاة على الفور لا العذر (قوله والترتيب بين الفائتة والوقتيه وبين الفوائت مستحق) مفيد لشئ أحدهما بالعبارة والآخر بالاعتناء أما الثاني فهو لزوم قضاء الفائتة فالأصل فيه أن كل صلاة فاتت عن الوقت بعد ثبوت وجوبها فيه فإنه يلزم قضاؤها سواء تركها عمدا أو سهوا أو بسبب نوم وسواء كانت الفوائت كثيرة أو قليلة فلا قضاء على مجنون حالة جنونه ما فاتته في حالة عقله كما لا قضاء عليه في حالة عقله ما فاتته حال جنونه زمن رده ولا على مسلم أسلم في دار الحرب ولم يصل مدة تجهله بوجوبها ولا على مغني عليه أو مريض عجز عن الإيماء ما فاتته في تلك الحالة وزادت الفوائت على يوم وليلة ومن حكمه أن الفائتة تقضى على الصفة التي فاتت عنه لا العذر وضرورة فية قضى المسافر في السفر ما فاتته في المحضر من الفرض الرباعي أربعا والمقيم في الإقامة ما فاتته في السفر من ركعتين كما سيأتي في آخر صلاة المسافر وقد قالوا إنما تقضى الصلوات الخمس والوتر على قول أي حنيفة وصلاة العبد إذا فاتت مع الناس على تفصيل يأتي في بابها وسنة الفجر تبعاً للفرض قبل الزوال والقضاء فرض في الفرض واجب في الواجب سنة في السنة ثم ليس للقضاء وقت معين بل جميع أوقات العمرة وقت له الثلاثة وقت طلوع الشمس ووقت الزوال ووقت الغروب فإنه لا تحوز الصلاة في هذه الأوقات لما مر في محله وأما الأول وهو الترتيب بين الفائتة والوقتيه وبين الفوائت فهو واجب عندنا بفوت الجواز بفوته فهو شرط كما صرح به في المحيط لكنه ليس بشرط حقيقة لأن تركه لا تفوت الصلاة أصلاً بل الأمر موقوف كما سيأتي ولو كان شرطاً لم يسقط بالنسيان كغيره من الشروط وإنما يمكن واجبا اصطلاحاً ولا فرضاً لعدم قطعية الدليل ولا شرطاً كذلك من كل وجه أبهم أمره فغير بالاستحقاق والدليل على وجوبه ما في الصحيحين من حديث جابر بن عمر بن الخطاب شغل بسبب كفار قريش يوم الخندق وقال يا رسول الله ما كنت أصلي العصر حتى كادت الشمس أن تغرب فقال عليه الصلاة والسلام والله ما صليتها قال فتر لنا بطحان فتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وتوضأنا فصرى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر بعدما غربت الشمس وصلينا بعدها المغرب ولو كان الترتيب مستحباً لما أخرج عليه الصلاة والسلام لأجله المغرب التي تأخيرها مكروه وبناء على أن الكراهة للتحريم فلا ترتكب لفعل مستحب وبناء على أن التأخير قدر أربع ركعات مكروه لكن لا دليل على كونه واجباً بفوت الجواز بفوته وقد أطل فيه المحقق في فتح القدير اطالة حسنة كما هو دأبه وعرضنا في هذا الكتاب تحريراً المذهب في الأحكام لتحرير الدلائل وأما الترتيب بين الفوائت فلما رواه أحمد وغيره من أنه عليه الصلاة والسلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال في حديث آخر صلوا كما رأيتموني أصلي فدل على الوجوب قيداً للفائتة لأن غير الفائتة لا يقضى ولهذا قال في الظهيرية والخلاصة رجل يقضى صلوات عمره مع أنه لم يفته شيء منها احتياطاً قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره لأنه أخذ بالاحتياط لكنه لا يقضى بعد صلاة الفجر ولا بعد صلاة العصر ويقرأ في الركعات كلها الفاتحة مع السورة اهـ وقد قد مناع ما لفتاوى أنه يصلي المغرب أربعاً بثلاث قعدات وكذا الترتيب في القنية قولين فيها وإن إعادة أحسن إذا كان فيها اختلاف المجتهدين وقد قدمنا أن إعادة فعل مثله في وقته محلل غير الفساد وعدم صحة الشروع وظاهره أن بخروج الوقت لا إعادة ويتمكن المحلل فيها مع أن قولهم كل صلاة أديت مع الكراهة فسيبها إعادة وجوباً مطلق وفي القنية ما يفيد التقيد بالوقت فإنه قال إذا لم يتم ركوعه ولا سجوده يؤمر بالاعادة في الوقت لا بعده ثم رقم رقفاً آخر أن الاعادة

(قوله فلا قضاء على مجنون) إلى قوله ولا على مرتد العبارة مقبولة وحق التعبير المناسب لما نحن فيه أن يقال فلا قضاء على مجنون في حالة عقله ما فاتته حال جنونه كما لا قضاء عليه حالة جنونه ما فاتته في حالة عقله لأن المراد بيان محترز قوله بعد ثبوت وجوبها (قوله سنة في السنة) يرد على والترتيب بين الفائتة والوقتيه وبين الفوائت مستحق

عمومه الوتر على قولهما فإن ظاهر الرواية وجوب قضاؤه عندهما أيضاً كما مر مع قولهما ما بسنيته لكن قد يجاب بأن كلامه مبني على قول الإمام صاحب المذهب (قوله وقال في حديث آخر الخ) هذا أولى من قول الهداية ثم قال صلوا لايهامه أنه ما حديث واحد

(قوله فالحاصل ان من ترك واجبا الخ) نقل الحبر الرمي عن العلامة المقدسي انه يجب أن لا يعتمد على هذا الماذكره قريبا من قولهم كل صلاة أدبت مع الكراهة سبيلها الاعادة مطلقا وأول قول القنية اذ لم يتم ركوعه ولا سجوده الخ على ما اذالم يطعن فيها زيادة اطمئنان قامت وفي هذا التأويل نظر نعم ظاهر كلامهم يقتضي الوجوب خارج الوقت أيضا ويدل عليه ما قدمناه عن شرح التحرير من ان الاعادة واجبة وان تقيدها بكونها في الوقت مبني على ما قاله البعض فان مقتضى هذا وجوبها بعد الوقت أيضا وعلى هذا يحمل كلام القنية على ظاهره ويكون قوله يؤثر بالاعادة في الوقت لا بعده مبني على قول من قيد الاعادة بالوقت وههنا توفيق آخر موافق لما ذكره المؤلف في هذا الحاصل ودافع لما توقف فيه أولا ولما اعترض به عليه المقدسي وهو أن نقول الاعادة فعل مثله في وقته كما شئ عليه المؤلف تبعاً للتحرير وغيره وقولهم كل صلاة أدبت مع الكراهة فسبيلها الاعادة وجوبا غير مطلق بناء على هذا التعريف للاعادة لانها بعد الوقت لا تسمى اعادة كما مر عن التحرير فصار معناها سبيلها وجوب الاعادة في الوقت وينطبق عليه كلام القنية وما رقم له في القنية ثانياً يكون مبني على القول بعدم وجوب الاعادة الذي مشى عليه شرح أصول فخر الاسلام كما مر ونقله القهستاني عن المصمبات بصيغة الاولى الاعادة قال ومثله في المحيط والقنية ونوادير الفتاوى والترغيب اه وذكري في المعراج ان في المبسوط ما يدل على الاولوية والاستحباب وعلى القول بالوجوب يكون فعلها بعد الوقت أفضل كما حل عليه المؤلف كلام القنية الآخر وتحصل من هذا ان من قال

٨٧

بوجوب الاعادة يقيدها

بالوقت كما قال المصنف في شرح المنار الاعادة الاثبات بمثل ما فعل أولا مع نقصان فاحش ذاتا مع صفة السكال لانه اذا وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه ناقصا نقصانا فاحشا يجب عليه اعادته في وقته اه ويكون على هذا القول فعلها بعد الوقت أفضل كما افاده كلام القنية في مسألة قضاء صلاة العمر

أولى في الحالتين اه فعلى القولين لا وجوب بعد الوقت فالحاصل ان من ترك واجبا من واجباتها أو ارتكب مكرها وتحريمها وجوبان يعيد في الوقت فان خرج الوقت بلاعادة أثم ولا يجب جبر النقصان بعد الوقت فلو فعل فهو أفضل ولهذا حل صاحب القنية قولهم بکراهة قضاء صلاة عمره مرة ثانية على ما اذالم يكن فيها شبهة الخلاف ولم تكن مؤداة على وجه الكراهة وفي التحنيس وغيره رجل فاتته صلاة من يوم واحد ولا يدري أي صلاة هي بعد صلاة يوم وليلة لان صلاة يوم كانت واجبة بيقين فلا يخرج عن عهده الواجب بالشك واذا شك في صلاة انه صلاها أم لا فان كان في الوقت فعليه ان يعيد لان سبب الوجوب قائم وانما لا يعمل هذا السبب بشرط الاداء قبله وفيه شك وان خرج الوقت ثم شك فلا شئ عليه لان سبب الوجوب قد فات وانما يجب القضاء بشرط عدم الاداء قبله وفيه شك وان شك في نقصان الصلاة انه ترك ركعة وان لم يفرغ من الصلاة فعليه اتمامها ويقعد في كل ركعة وان شك بعد ما فرغ وسلم لا شئ عليه لما قلنا اه وذكري في الخلاصة في مسألة الشك في الصلاة هل صلاها أو لا وكان في الوقت لو كان الشك في صلاة العصر يقرأ في الركعة الاولى والثالثة ولا يقرأ في الثانية والرابعة اه وكان وجهه ان التنفل بعد صلاة العصر

وعلى القول الآخر في الاعادة يكون هي الأفضل في الوقت وبعده كما افاده ما رقم له في القنية ثانياً فقد ظهر لك ان ما ذكره المؤلف في هذا الحاصل موافق لما ذكره في تعريف الاعادة وانه لا مخالفة بين التعريف وبين قولهم كل صلاة الخ خلافا لما يفهم من قوله وقد قدمنا الخ واندفع ما ذكره المقدسي بقي هنا شئ لم يتعرض له المؤلف وهو انه لو اداهامع كراهة التنزيه فلا فضل اعادتها أيضا كما ذكره الشرنبلالي في امداد الفتاح مستدلا بهوم قول التحنيس كل صلاة أدبت مع الكراهة فانها تعاد لا على وجه الكراهة قال وهذا شامل للاعادة بکراهة التنزيه ولا يمنع منه تمثيل الشيخ أكل الدين بالواجب في قوله وتعاد على وجه غير مكره أي تعاد الصلاة للاحتياط على وجه ليس فيه كراهة وهو المحكم في كل صلاة أدبت مع الكراهة كما اذا ترك واجبا من واجبات الصلاة اه لان الاعادة بترك الواجب واجبة فلا يمنع ان تكون الاعادة مندوبة بترك سنة لان المكروه موجود بترك السنة والنكراهة في سياق النفي بقوله تعاد على وجه ليس فيه كراهة تع المكروه تنزيها وتحريما اه كلام الشرنبلالي قلت وبوافقه ما قال القهستاني وفي التمرناشي لوصلي وفي ثوبه صورة وجوب الاعادة وقال أبو اليسر هذا هو المحكم في كل صلاة أدبت مع كراهة التحريم وفيه اشعار بان كراهة التنزيه لا توجب وجوب الاعادة وكذا كراهة التحريم عند غير أبي اليسر بل الاولى أن تعاد عندهم اه وفي مكر وهات الصلاة من فتح القدير والحق التفصيل بين كون تلك الكراهة كراهة تحريم فيجب الاعادة أو تنزيه فتستحب اه فاعتن هذا التحرير

مكروه فان قرأ في الكل أو في الاولين كان متغفلا بالاربعة أو بالاوليين على تقدير انه صلى الفرض
 أولا واذ ترك القراءة في ركعة من كل شفع تحض للفرض على تقدير انه لم يصل أو للفساد على تقدير
 انه صلى الفرض أولا فلم يكن متغفلا على كل تقدير لكن مقتضاه ان يقول بقرأ في كل شفع من
 الشفعين في ركعة ويترك القراءة في ركعة من كل شفع من غير تعيين الاولى والثانية للقراءة لان
 القراءة في الفرض في ركعتين غير عين كما سبق تقريره وقد يقال ان التغفل المكروه هو التقصدي
 وهذا ليس كذلك فلا يكون مكروها كما لا يخفى فيقرأ في الاولين أو في الكل وفي الحواوي القدسي
 لو شك في اتمام صلاته فاخبره عدلان انك لا تتم أعادو بقول الواحد لا تجب الاعادة اه وفيه بحث لان
 خبر الواحد العدل مقبول في الديانات اللهم الا ان يقال ان فيه الزام من كل وجه فشابه حقوق العباد
 وقبده في المحط بالامام وعمله بانها شهادة لان حكمه يلزم الغيرون المخبر وشهادة الفرد لا تقبل اه
 فيفقدانه لو لم يكن اماما فقول الواحد مقبول فاطلاق الحواوي ليس بالحواوي أيضا لو تذكر
 انه ترك القراءة في ركعة من صلاة يوم وليلة قضى الفجر والوتر اه ووجهه ان ترك القراءة في
 ركعة واحدة لا يبطلها في سائر الصلوات الا الفجر والوتر وينبغي تقييده بان لا يكون مسافرا أما لو كان
 مسافرا فينبغي أن يعيد صلاة يوم وليلة كما لا يخفى وفي المحيط رجل صلى شهرا ثم تذكر انه ترك عشر
 سجودات من هذه الصلوات بقضى صلوات عشرة أيام لجواز انه ترك كل سجدة في يوم اه وتوضيحه
 ان العشر سجودات تجعل مفرقة على عشر صلوات احتياطا فصارت كل صلاة من صلوات كل يوم
 واذ ترك صلاة ولم يدر تعيينها بقضى صلاة يوم كامل فلزمه قضاء العشرة الايام وفي الغنية صبي بلغ
 وقت الفجر ولم يصل الفجر وصلى الظهر مع تذكره يجوز ولا يجب الترتيب بهذا القدر اه وهو ان
 صح يكون مخصصا للمتن وفي صحته نظر عندى لانه بالبلوغ صار مكافا اللهم الا أن يكون جاهلا به
 فيعذر لقرب عهده من زمن الصبا (قوله ويسقط بضيق الوقت) أي يسقط الترتيب المستحق
 بضيق وقت المكتوبة لانه وقت للوقتيه بالكتاب ووقت للفائتيه بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلاة
 والسلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها والكتاب مقدم على خبر الواحد فلو قدم
 الفائتيه في هذه الحالة ولم يكن وقت كراهة فهي صحيحة لان النهي عن تقديم المعنى في غيرها وهو
 لزوم تفويت الوقتيه وهو لا يعدم المشروعية واختلاف في المراد بالنهي هنا فليل في الشارع لان
 الامر بالشئ نهى عن ضده وقيل نهى الاجماع لاجماعهم على انه لا يقدم الفائتيه وهو الاصح كذا
 في المعراج وانما قلنا صحيحة ولم نقل جائزة لان هذا الفعل حرام كما لو اشتغل بالنافلة عند ضيق الوقت
 يحكم بجهتها مع الاثم وتفسير ضيق الوقت أن يكون الباقي منه لا يسعه ما عند الشروع في نفس
 الامر لا بحسب ظنه حتى لو ظن ضيقه فصل في الوقتيه فلما فرغ ظهر ان فيه سعة بطل ما أداه وفي المجتبى
 ومن عليه العشاء فظن ضيق وقت الفجر فصلاها وفي الوقت سعة بكررها الى ان تطلع الشمس وفرضه
 ما بلى الطلوع وما قبله تطوع ولو كان فيه سعة عند الشروع فشرع في الوقتيه وأطال القراءة فلما فرغ
 ضاق الوقت بطل ما أداه واختلوا فيما اذا كان الباقي منه يسع بعض الفوائت فقط فظاهر كلامهم
 ترجيح انه لا تجوز الوقتيه ما لم يقض ذلك البعض وفي المجتبى خلافه فانه قال ولو فاتته أربع والوقت
 لا يسع الا الفائتين والوقتيه فالاصح انه تجوز الوقتيه اه وظاهر كلام المصنف اعتبار أصل الوقت
 في الضيق لا الوقت المستحب ولم يذكر في ظاهر الرواية ولذا وقع الاختلاف فيه بين المشايخ ونسب
 الطحاوي الاول الى أبي حنيفة وأبي يوسف والثاني الى محمد كما في الذخيرة وثورته تظهر فيما لو تذكر

(قوله فيفقدانه لو لم يكن اماما الخ) ان كان مراده ان المفيد لذلك التقييد
 بالامام فسلم لكن التعليل
 يشمل غيره أيضا تأمل
 (قوله وفي صحته نظر
 عندى الخ) قال في النهر
 يمكن تخريجهم على ما روى
 الحسن ان من جهل
 فرضية الترتيب يلحق
 بالناسي واختاره جماعة
 من أئمة بخارى كما في
 البناء والتقييد بالصبي
 يرشد اليه اه قلت
 وسيدكر المؤلف هذه

ويسقط بضيق الوقت

الرواية عن المجتبى في
 شرح قول المتن والنسيان
 (قول المصنف ويسقط
 بضيق الوقت) أي وقت
 الفرض بحيث لو اشتغل
 بالفائتيه وقرأ مقدار
 ما تجوز به الصلاة بلا
 كراهة تفويت الوقتيه
 بخلاف ما إذا أطال القراءة
 فانه لا يعتبر كذا في
 شرح الشيخ اسمعيل عن
 البرجندی (قوله وفي
 المجتبى خلافه) قال شيخ
 مشايخنا الرجسي الذي
 رأيت في المجتبى انه
 لا تجوز الوقتيه اه لكن
 في القهستاني جازت
 الوقتيه على الصحيح

(قوله واختار الاول فاضحان الخ) أقول عبارته في شرح الجامع الصغير هكذا رجل صلى العصر وهو ذا كراهه لم يصل الظهر لا يجوز الا اذا كان في آخر الوقت وهو بناء على فضل الترتيب وقبح كراهه وانما أعاده ووضع المسئلة في العصر لمعرفة آخر الوقت فعندنا آخر وقت العصر في حكم الترتيب غروب الشمس وفي حكم جواز تأخير العصر تغير الشمس وعلى قول الحسن آخر وقت العصر عند تغير الشمس فعلى مذهبه اذا كان يتمكن من أداء الصلاتين قبل تغير الشمس يلزمه الترتيب والا فلا وعندنا اذا كان يتمكن من أداء الظهر قبل تغير الشمس ويقع كل العصر أو بعضه بعد تغير الشمس يلزمه الترتيب وان كان يتمكن من أداء الصلاتين قبل غروب الشمس لكن لا يتمكن من أن يفرغ من الظهر قبل تغير الشمس لا يلزمه الترتيب لان أداء شيء من الظهر لا يجوز بعد التغير وما بعد تغير الشمس ليس وقتا لأداء شيء من الصلوات الا عصر يومه اه (قوله فينبذنا قطع اختلاف المشايخ الخ) أنت خير بان ما مر عن الطحاوي صريح في أن المسئلة ليست مبنية على اختلاف المشايخ بل هي مبنية على اختلاف الرواية عن علمائنا الثلاثة بل مقتضى ما مر عن المبسوط انه لا خلاف فيما اقيعتين ٨٩ ترجيح كون المعتز أصل الوقت

أوجه الاول كونه موافقا لاطلاق المتون واذا اختلف التهجيج فالعمل بما وافق المتون أولى كما سيد كره المؤلف قيل والنسيان

قوله ولم تعد يعودها الى القلة الثاني كونه قول أي خفيفة وأي يوسف والاخر قول محمد بل الظاهر انه رواية عن محمد بدليل ما في المبسوط من أن الاول قول علمائنا الثلاثة أي وهم أبو خفيفة وأبو يوسف ومحمد ثم رأيت التصريح بأنه رواية عن محمد في شرح المنية الكبير وبخبر بان المراد

في وقت العصر انه لم يصل الظهر وعلم انه لو اشتغل بالظهور يقع قبل التغير ويقع العصر أو بعضها فيه فعلى الاول يصل الظهر ثم العصر وعلى الثاني يصل العصر ثم الظهر بعد الغروب واختار الاول فاضحان في شرح الجامع الصغير وذكره بصيغة عندنا وفي المبسوط وأكثرا شيئا على انه يلزمه مراعاة الترتيب ههنا عند علمائنا الثلاثة وصحح في المحيط الثاني فقال والاصح انه يسقط الترتيب لما فيه من تغيير حكم الكتاب وهو نقصان الوقتية بخبر الواحد وذلك لا يجوز اه فعلى هذا المراد يسقط بضيق الوقت المستحب ووجه في الظهيرة بما في المنتقى من انه اذا افتتح العصر في أول وقتها وهو ناس للظهر ثم اجرت الشمس ثم ذكر الظهر مضى في العصر قال فهذا نص على ان العبرة للوقت المستحب اه فينبذنا قطع اختلاف المشايخ لان المسئلة حيث لم تذكري في ظاهر الرواية وثبتت في رواية أخرى تعين المصير لها وفي المجتبى لم يمكنه أداء الوقتية الامع التخفيف في قصر القراءة والافعال في ترتب ويقتصر على أقل ما تجوز به الصلاة (قوله والنسيان) أي ويسقط الترتيب بالنسيان وهو عدم تذكري الشيء وقت حاجته وهو عند رسماوى مسقط للتكليف لانه ليس في وسعه ولان الوقت وقت للفائتة بالتذكري وما لم يتذكر لا يكون وقتا لها وما الحق بالنسيان الظن فليس مسقطا رابعا كما قد يتوهم فهو قسمان معتبر وغير معتبر واختلفت عباراتهم فيه ففي كشف الاسرار شرح أصول فخر الاسلام ان الظن انما يكون معتبرا اذا كان الرجل محمدا قد ظهر عنده ان مراعاة الترتيب ليست بفرض فهو دليل شرعي كالنسيان ولما اذا كان ذا كراهه وغير محمدا فمجرد ظنه ليس بدليل شرعي فلا يعتبر اه فجعل المعتبر ظن المجتهد لا غيره وذكري شارحا والهداية كصاحب النهاية وفتح القدير ان فساد الصلاة ان كان قويا كعدم الطهارة استتبع الصلاة التي بعده وان كان

١٢ - بحر ثاني أصل الوقت لا الوقت المستحب الثالث كونه قد صححه فاضحان وهو من أجل من يعتمد على تصحيحه كما ذكره العلامة قاسم لانه فقيه النفس الرابع كون أكثر المشايخ عليه كما تقدم عن المبسوط واذا اختلفت مسألة فالعمل بما قاله الاكثر أولى كما ذكره البيرى في حاشية الاشياء الخامس ان تصحيح سقوط الترتيب فيما اذا لزم وقوع العصر في وقت ناقص لا يلزم تصحيح كون المراد الوقت المستحب في سائر الاوقات اذ بعد غاية البعد ان يقال بسقوط الترتيب اذا فاتته صلوات ولزم من قضائها تأخير ظهر الشاء أو تأخير المغرب عن أول الوقت مع انه لو تذكري الفائتة والخطيب يخطب يقوم ويقضها وان فاتته الاستماع الواجب فكيف لا يقضها اذا لزم قوت الوقت المستحب السادس ان ما ذكره من قول الظهيرة ان ما في المنتقى نص صريح في ان العبرة للوقت المستحب فيه نظر ظاهر لان ما في المنتقى لا خلاف فيه على القولين أما على اعتبار الوقت المستحب فظاهر وأما على اعتبار أصل الوقت فلان شرطه أن لا تقع الفائتة في وقت تغير الشمس لان ذلك الوقت لا يصح فيه الا عصر يومه كما علمت من عبارة فاضحان التي ذكرناها فالحاصل ان ما ذكره المؤلف ههنا غير محرر وان تبعه من بعده عليه حتى العلائي شارح التنوير ولم أر من نبه على ما قلته فاعتنم هذا التحرير والمجد لله رب العالمين

(قوله والحق ان المجتهد لا كلام فيه أصلاً) ردنا في الكشف وقوله وان كان مقلداً الخ ردنا ذكره الشارحون (قوله فلا عبرة برأيه المخالف لمذهب امامه) قال في النهر فيه نظر اذ كون هذا الظن لا عبرة به لمخالفته لرأى امامه في حيز المنع وكيف يكون مخالفاً له وقد اعتبره وحينئذ افتاء الحنفى باعادة المغرب غير صحيح اهـ وحاصله ان ما ذكره من صحة المغرب حين ظنه عدم وجوب الترتيب هو مذهب امامه لانه قد اعتبر ظنه وحكم بصحة صلاته فالافتاء بعدمها مخالف له فلا يكون صحيحاً هذا معنى كلام النهر وبه سقط قول الشيخ اسمعيل بعد نقله كلام النهر فيه كلام اذ الغرض كونه مقلداً او عمله برأيه خروج عما هو بصدد من التقليد فلا يعتبر على ان قوله وكيف يكون الخ لا يظهر له معنى صحيح فليتأمل اهـ اذ قد علت ان عمله قد صادف رأى امامه وكيف يصح الافتاء باعادة المغرب وقد نصوا على عدمها وليس ما ذكره الشراح من الفرعين تغريباً برأيهم اذ المسئلة مذكورة في غير ما كتاب كشرح الجامع الصغير لفاضل بن حجر وغيره وذكر في الذخيرة انها مروية عن محمد رواها عنه ابن سماعة في نوادره وعزاه في التاتارخانية الى الاصل وقال في اثنا عشرها فان أعاد الظهر ٩٠ وحدها ثم صلى المغرب وهو يظن ان العصر له جائر قال يجوز له المغرب ويعيد العصر فقط

ولو كان عنده ان العصر لا يجوز له لا يجوز له المغرب نص عليه ابن سماعة عن محمد اهـ وظاهر كلام المؤلف الطعن في ذلك حيث لم يجعله مصوراً بصورة مع انه منقول في المذهب كما علمت وقد تابع المؤلف الشرنبلالي في امداد الفتاح لكنه قال فتعين حل المسئلة على عامي ليس له مذهب ولم يستفت أحد افضالته صحيحة لمصادفتها بمجتهدا فيه فلا يتعرض له من علم حاله من غير استفتائه اهـ وهو بعيد اذ لا فرق حينئذ بين المسئلتين

ضعيفاً لعدم الترتيب لا يستتبع وفرعاً على ذلك فرعين أحدهما الوصل للظهر بغير طهارة ثم صلى العصر إذا كراهها وجب عليه إعادة العصر لان فساد الظهر قوي لعدم الطهارة فأوجب فساد العصر وان ظن عدم وجوب الترتيب ثانيهما الوصل لهذه الظهر بعد هذه العصر ولم يعد العصر حتى صلى المغرب إذا كراهها فالمغرب صحيحة إذا ظن عدم وجوب الترتيب لان فساد العصر ضعيف لقول بعض الأئمة بعدمه فلا يستتبع فساد المغرب وذكر الامام الاسيبغاني اهـ أصلاً فقال اذا صلى وهو ذاكر للفائتة وهو يرى انه يجزئه فانه ينظر ان كانت الفائتة وجب اعادةها بالاجماع أعاد التي صلى وهو ذاكر لها وان كان عليه الاعادة عندنا وفي قول بعض العلماء ليس عليه وهو يرى ان ذلك يجزئه فلا إعادة عليه وذكر الفرعين المذكورين وعلى في شرح المجمع للمصنف للفرع الثاني بان المانع من الجواز كون الفائتة متروكة بيقين فلم يتناولها النص المقتضى لمراعاة الترتيب لاختصاصه بالمتروكة بيقين والحق ان المجتهد لا كلام فيه أصلاً وان ظنه معتبر مطلقاً سواء كانت تلك الفائتة وجب اعادةها بالاجماع أولاً اذ يلزمه اجتهاد أبي حنيفة ولا غيره وان كان مقلداً وان كان مقلداً لا يحنيفة فلا عبرة برأيه المخالف لمذهب امامه فيلزمه إعادة المغرب أيضاً وان كان مقلداً للشافعي فلا يلزمه إعادة العصر أيضاً وان كان عامياً ليس له مذهب معين فذهب فتوى مفتيه كما صرحوا به فان افتاءه حنفى أعاد العصر والمغرب وان افتاءه شافعي فلا يعيدهما ولا عبرة برأيه وان لم يستفت أحد اوصادف الصحة على مذهب مجتهد آخره ولا إعادة عليه ويدل عليه ما ذكره في الخلاصة معزى الى الفتاوى الصغرى رجل يرى التيمم الى الرسغ والوتر ركعة ثم رأى التيمم الى المرفق والوتر ثلاثاً لا يعيد ما صلى وان فعل عن جهل من غير ان يسأل أحد اثم سأل فامر بالثلاث يعيد ما صلى شفعوى المذهب اذا صار حنفياً

وقد

في مقتضى أن لا تفسد العصر في المسئلة الاولى أيضاً لمصادفته فصلاً بمجتهدا فيه لان الشافعي

لا يقول بوجوبه أيضاً في هذه الصورة فتعين حل المسئلة على مقلداً لا يحنيفة جهل هذا الحكم ثم استفتى حنفياً فانه لا يأمره باعادة المغرب اعتبار الظنه قال في العناية الظن متى لاقى فصلاً بمجتهدا فيه وقع معتبراً وان كان خطأ والترتيب لا يوجب الشافعي رجوعه الله في مكان ظنه موافقاً لرأيه وصار كما أذ عفاً أحد من إله القصاص وظن صاحبه ان عفواً حبه غير مؤثر في حقه فقتل ذلك القاتل لا يقتص منه ومع لموم ان هـ مذاقتل بغير حق لكن لما كان متاولاً ومجتهداً في ذلك صار ذلك الظن مانعاً وجوب القصاص كذا في المبسوط اهـ لكن قوله الظن متى لاقى فصلاً بمجتهدا فيه الخ يتوقف على ما حققه في فتح القدير ليس انما مانعاً فيه وهو ان مجرد كون المحل بمجتهدا فيه لا يستلزم اعتبار الظن الخطي فيه من الجاهل بل ان كان المجتهد فيه ابتداء لا يعتبر الظن وان كان مما بيني على المجتهد ويستتبعه اعتبار ذلك الظن لزيادة الضعف ففساد العصر هو المجتهد فيه ابتداء ففساد المغرب بسبب ذلك فاعتبر اهـ وفيه تصريح بان محل اعتبار هذا الظن وعدمه في الجاهل لا العالم بوجوب الترتيب كما يأتي عن القدوري الكبير وأما ما سيأتي أيضاً من انه لم يفرق في الاصل بين العالم والجاهل وقال في البناء انه ظاهر الرواية فقد قال في النهر انه مشكل

(قوله وفي المجتبى من جهل) نقله قاضيان في شرحه عن المحسن بن زياد وقال وكثير من المشايخ أخذوا بقوله ومثله في التاتارخانية (قوله دخول السادسة) أي دخول وقت السادسة كافي الهداية (قوله وقديقال) أي فيما لو أراد أن يصلي الظهر من اليوم الثاني في هذه الصورة يصح أدائها السقوط الترتيب بصيرورة الفوائت سنا (قوله من كون الفوائت سبعا) أي بتقديم السبن وهو ظاهر وقوله أو تسعا أي بتقديم التاء المثناة على السبن ووجهه أنه ذكر الفوائت بلفظ الجمع والرائد غير المزيد عليه والمزيد عليه ست والفوائت الزائدة ثلاثة لأنها أدنى مراتب الجمع فيصير المجموع تسعة وفيه أنه لا يفهم من قولك هذه الدراهم تزيد على مائة إلا أن عددها يزيد على مائة درهم والمراد هنا كذلك (قوله وإن أجاب عنه في غاية البيان الخ) ٩١ قال بعد تقريره وحاصله

الأن يزيد بفوت ست صلوات بدخول وقت الساعة فيسقط الترتيب وهذا ما عندي من البيان اه ورده في العناية بان الزيادة لا بد وان تكون من جنس المزيد عليه ثم قال والحق أن يقدر مضافان وتقديره إلا أن تزيد وصيرورتها سنا

أوقات الفوائت على أوقات ست صلوات بحسب دخول الاوقات دون خروجها ورده في السعدية بان الزائد على أوقات ست صلوات ليس وقت الفائت بل على العكس حيث زاد على أوقات الفوائت الستة وقت صلاة أخرى واختار في الجواب ان الكلام على القلب أي الآن تزيد الصلوات المفروضة على ست فوائت قال وهذا معنى صحيح لا غبار عليه والقلب فن معتبر من

وقد فاتته صلوات في وقت كان شفعوا بآتم أراد ان يقضيهما في الوقت الذي صار حنفيا يقضى على مذهب أي حنيفة اه وفي المجتبى من جهل فرضية الترتيب لا يجب عليه كالناسي وهو قول جماعة من أئمة النخ وفي القدوري الكبير ترك الظهر وصلى العصر ذاكرا حتى قد تم قضى الظهر وصلى المغرب قبل إعادة العصر صح مغربه ولو علم ان عليه إعادة العصر لم تجز مغربه ولم يفصل في الاصل بين ما اذا كان عالما أو جاهلا قال رحمه الله وهذا معنى قولهم الفاسد لا يوجب الترتيب هذا ما ظهر للعبد الضعيف هذا وقد ذكر في المحيط معزيا الى النوادر لو صلى الظهر على ظن انه متوضئ ثم توضأ وصلى العصر ثم تبين بعيد الظهر خاصة لانه بمنزلة الناسي في حق الظهر فلم يلزمه مراعاة الترتيب اه وليس بخالف لما قدمناه عنهم لان فيما قدمناه كان وقت العصر ذاكرا انه صلى الظهر بغير طهارة وفي مسألة النوادر التذكر حصل بعد أداء العصر (قوله وصيرورتها سنا) أي ويسقط الترتيب بصيرورة الفوائت ست صلوات لدخولها في حد الكثرة المفضية للحرج لوقلنا بوجوبه والكثرة بالدخول في حد التكرار وهو ان تكون الزوائت سنا وهو الصحيح وبه اندفع ما روى عن محمدان المعتبر بدخول السادسة واندفع ما في السراج الوهاج وغاية البيان وكثيران المعتبر بدخول وقت الساعة لتصير الفوائت سنا لا يتوقف صيرورتها سنا على دخول الساعة كما لو ترك صلاة يوم كامل وبجر اليوم الثاني فان الفوائت صارت ستة بطلوع الشمس في اليوم الثاني ولم يدخل وقت الساعة وقديقال لما كان فائدة السقوط صحة الوقتية وهي لا تكون الا بدخول وقت الساعة اعتبر وقت الساعة وجوابه ان فائدة السقوط لم تنحصر فيما ذكر لانه بدخول وقت الساعة لا يجب عليه الترتيب فيما بين الفوائت أيضا كما سيأتي وعبارة المصنف أولى من عبارة الهداية والقدوري حيث قال الا ان تزيد الفوائت على ست صلوات استثناء من قوله رتتها في القضاء لما يلزم من ظاهرهما من كون الفوائت سبعا على ما في فتح القدير أو تسعا على ما في النهاية وان أجاب عنه في غاية البيان بان المراد بالفوائت الاوقات مجازا للاشتباه مع ما قدمناه من عدم اشتراط دخول وقت الساعة وصرح في المحيط بان ظاهر الرواية ان الترتيب يسقط بصيرورة الفوائت سنا موافقا لما في المختصر وصححه في الكافي وبه اندفع ما صححه الشارح الزيلعي من ان المعتبر في سقوط الترتيب ان تبلغ الاوقات المتخللة منذ فاتت ستة أوقات وان أدى ما بعده في أوقاتها ولهذا ذكر في الفتاوى الظهيرية لو تذكر فائتة بدشهر لا تجوز لوقتية مع تذكر الفائتة الا اذا كانت

البلاغة سيما عند صاحب المفتاح اه لكن فيه ان اعتبار محاورات البلاغة في أداء الاحكام الشرعية غير ظاهر لاسيما فيما يؤدي الى اشتباه الحكم كما هنا وثم تأويلات أخر (قوله للاشتباه) تعليل للاولوية وقوله مع ما قدمناه وجه آخر للاولوية أيضا (قوله وبه اندفع ما صححه الشارح الزيلعي) وعبارته ثم المعتبر فيه ان تبلغ الاوقات المتخللة منذ فاتت ستة وان أدى ما بعده في أوقاتها وقيل يعتبر ان تبلغ الفوائت ستا ولو كانت متفرقة وثمر الاختلاف تظهر فيما اذا ترك ثلاث صلوات مثلا الخ (قوله ولهذا ذكر الخ) تعليل للاندفاع لكن مع قطع النظر عن قوله وقال الصدر الشهيد الخ

ما ذكره الصدر الشهيد
ومافى التجنيس والولولاجية
موافق لتصحیح الشارح
(قوله سقط الترتيب) قال
في الفتح يعني بين المتروكات
اه وظاهره انه لا يسقط
بين المتروكات والوقتيّة
على كل من الاعتبارين
كما يفيدّه أيضاً ما سذكّر
المؤلف عن المحققين
(قوله غير متصور على
قوله) لانه مع دخول وقت
السادسة ثبتت الصحة
فلا يتحقق فائتساوى
المتروكة اذ ذلك والمسقط
هو ست فوائت لا مجرد
أوقات لا فوائت فيها كذا
في فتح القدير وتام
الكلام فيه وقد يجاب
بانها فائتة حكما ولا الترتيب
صلاة وصلى بعدها خمس
ذا كرها سقط عنه
الترتيب مع ان الفائت
حقيقة واحدة تأمل
(قوله بالحاصل) أي
حاصل ما ذكره في توجيه
قول من اقتصر على
الثلاث (قوله في المسئلة
الاولى) أي مسئلة ما لو
كانت الفوائت ثلاثا
ظهر من يوم وعصر من
يوم ومغرب من يوم ولا
يدري ترتيبها ولم يقع
تحريره على شيء (قوله لانه
اما أن يصلى الخ) تعليل
لقوله يصلى سبعاً وقوله

الفوائت ستا وقال الصدر الشهيد حسام الدين في واقعاته انه يجوز اه وفي التجنيس ان الجواز
مختار الطحاوى والفقهاء أبي الليث وبه نأخذ لان المتخلل بينهما أكثر من ست صلوات اه وفي
الولولاجية وهو المختار عند المشايخ وهو موافق لتصحیح الشارح وحاصله انهم اختلفوا هل المعتبر
صيرورة الفوائت ستا في نفسها ولو كانت متفرقة أو كون الاوقات المتخللة ستا وثمرته تظهر فيما
ذكرنا من الفروع والظاهر اعتماد ما وافق المتون من اعتبار صيرورة الفوائت ستا حقيقة
وما ذكره الشارح الزيلعي ثمة للخلاف المذكور من انه لو ترك ثلاث صلوات مثلاً الظهر من يوم
والعصر من يوم والمغرب من يوم ولا يدري أيها أولى فعلى اعتبار الاوقات سقط الترتيب لان المتخلل
بين الفوائت كثيرة فيصلى ثلاثاً فقط وعلى اعتبار الفوائت في نفسها لا يسقط فيصلى سبع صلوات
والاول اصح اه فغير صحيح لوجهين الاول انه لا يتصور على قول أي حنيقة كون المتخللات ست
فوائت لان مذهبه ان الوقتية المؤداة مع تذكر الفائتة تفسد فساداً موقوفاً الى ان يصلى كمال خمس
وقيات فان لم يعد شيئاً منها حتى دخل وقت السادسة صارت كلها صحيحة كما سيأتى في قوله وقيل يعتبر
ان تبلغ الفوائت ستا ولو كانت متفرقة غير متصور على قوله فلا يبنى عليه شيء الثاني ان اختلاف
المشايخ في لزوم السبع أو الثلاث ليس مبنياً على ما ذكر وانما هو مبني على ان العبرة في سقوط
الترتيب لتحقيق فوت الست حقيقة أو معنى فنوجب السبع نظراً الى الاول لانه لم يفته الا ثلاث
فلم يسقط الترتيب فبعد ما صلى أولاً ومن اقتصر على الثلاث نظر الى الثاني لان بايجاب السبع
بايجاب الترتيب تصير الفوائت كسبع معنى فاذا كان الترتيب يسقط بست فأولى ان يسقط بسبع
فالحاصل اننا لو قلنا بوجوب الترتيب للزوم قضاء سبع وهي كسبع فوائت فلذا أسقطنا الترتيب
وقول من أسقطه أوجه لان المعنى الذي لاجله سقط الترتيب بالست وهو الدخول في حد الكثرة
المقتضية للحرج موجود في ايجاب سبع بعينه واقتصر عليه في التجنيس من غير حكاية خلاف ثم ذكر
بعده الخلاف وقال ان السقوط هو مختارنا وغيره لا يعتمد عليه وذكر الولولاجي ان من أوجب الترتيب
فيه لا اعتماد عليه لانه قد زاد على يوم وليلة فلا يبقى الترتيب واجبا اه وصححه في المحققين معلل بان
اعادة ثلاث صلوات في وقت الوقتية لاجل الترتيب مستقيم اما ايجاب سبع صلوات في وقت واحد
لا يستقيم لتضمنه تفويت الوقتية اه يعني انه مظنة تفويت الوقتية فالحاصل انه لا يلزمه الا قضاء
ما تركه من غير اعادة شيء على المذهب الصحيح اذا كانت الفوائت ثلاثاً أو أكثر فيلزمه قضاء ثلاث في
الفروع المذكور ولو ترك مع ذلك عشاء من يوم آخر لزمه أربع ولو ترك صباحاً آخر لزمه خمس ولا يعيد
شيئاً ماصلاً وعلى القول الضعيف في المسئلة الاولى يصلى سبعاً لانه اما أن يصلى ظهر أربعين
أو عصر أربعين ظهرين لا احتمال أن يكون ماصلاً أولاً هو الاخر فيعيد ثم يصلى المغرب ثم يعيد
ما صلاه أولاً لا احتمال كون المغرب أولاً وفي المسئلة الثانية يقضى خمس عشرة صلاة السبعة الاولى كما
ذكرنا ثم يصلى بعدها العشاء ثم يعيد السبعة الاولى لا احتمال أن تكون العشاء هي الاولى وفي المسئلة
الثالثة يقضى احدى وثلاثين صلاة الخمسة عشر الاولى ثم يصلى الفجر ثم يعيد الخمسة عشر لا احتمال
أن يكون الفجر هي الاولى وانما قيل بذلك لكون الفائت ثلاثة فأكثر لانه لو فاتته صلاتان الظهر من
يوم والعصر من يوم ولا يدري الاول فمنه أي حنيقة يلزمه قضاء ثلاث صلوات وهو اما ظهر بين
عصرين أو عصر بين ظهرين لان المتروك أولاً ان كان هو المؤدى أولاً فلا خير نفل والا فلا اول نفل

وقال لا يلزمه الاصلان المحالان بالناسي فيسقط الترتيب وأبو حنيفة أحق به بناسي التعيين وهو من
 فاته صلاة لم يدر ما هي ولم يقع تحريمه على شيء يعيد صلاة يوم وليلة مجامع تحقق طريق يخرج بها عن
 العهدة يبين فيجب سلوكها وهذا الوجه يصح بإيجاب الترتيب في القضاء عنده فيجب الطريق
 التي يعينها لا كما قيل انه مستحب عندهم فلا خلاف بينهم وفي فتاوى قاضيان ان الفتوى على قولهما
 كانه تخفيفا على الناس لكسلهم والافدلية لا يرجح على دليله وقد ذكر في آخر المحامى القدسي
 انه اذا اختلف أبو حنيفة وصاحبا فلا يصح ان الاعتبار لقوة الدليل فالحاصل ان الاصح المفتى به انه
 لا يلزمه القضاء الا بقدر ما ترك سواء كان التروك صلاتين أو أكثر وقد أفاد كلام المصنف ان الفوائت
 اذا كثرت سقط الترتيب فيما بين الفوائت نفسها كما سقط بينها وبين الوقتية وقد صرح به في
 الهداية وجرم به في المحيط وعلله في غاية البيان بان الكثرة اذا كانت مسقطا للترتيب في غيرها كانت
 مسقطا له في نفسها بالطريق الاولى لان العلة اذا كان لها اثر في غير محلها فلان يكون لها اثر في محلها
 أولى اه ونص الزاهد على انه الاصح وبهذا اندفع ما في الظهيرية والحنانية من ان الفوائت لو
 كثرت وأراد ان يقضيها فانه يراعى الترتيب في القضاء وتفسير ذلك انه اذا قضى فائتة ثم فائتة فان
 كان بين الاولى والثانية فوائت ست يجوز له قضاء الثانية وان كانت أقل من ست لا يجوز قضاء
 الثانية ما لم يقض ما قبلها وقيل في الفوائت اذا كثرت سقط الترتيب حتى لو قضى ثلاثين فورا ثم
 قضى ثلاثين ظهرا ثم قضى ثلاثين عصرًا ازاها وأفاد كلامه ايضا انه لا فرق بين الفوائت القديمة
 والحديثة حتى لو ترك صلاة شهر فسقا ثم أقبل على الصلاة ثم ترك فائتة حادثة فان الوقتية جائزة
 مع تذكر الفائتة الحادثة لانضمامها الى الفوائت القديمة وهي كثيرة فلم يجب الترتيب ولان
 بالحديث ازدادت الكثرة فينا كد السقوط ولانه لو اشتغل بهذه الفائتة لكان ترجيحها بالمرج
 ولو اشتغل بالكل نفوت الوقتية فتعين ما ذكرنا وقال بعضهم ان المسقط الفوائت الحديثة وأما
 القديمة فلا تسقط ويجعل الماضي كان لم يكن زجراله عن التهاون بالصلوات فلا تجوز الوقتية مع
 تذكرها وصححه في معراج الدراية معزى بالى المحيط للصدر الشهيد وفي التجديد وعليه الفتوى وذكر
 في المحتبى ان الاول اصح وفي الكافي والمعراج وعليه الفتوى فقد اختلف الصحاح والفتوى كما رأيت
 والعمل بما وافق اطلاق المتن أولى خصوصاً ان على القول الثاني يؤدي الى التهاون لا الى زجره عنه
 فان من اعتاد تفويت الصلوات لأفقي بعدم الجواز يفوت أخرى ثم وثم حتى تبلغ الحديثة حد الكثرة
 كما في الكافي (قوله ولم يعد بعودها الى القلة) أى لم يعد وجوب الترتيب بعود الفوائت الى القلة
 بسبب القضاء بعد سقوطه بكثرتها كما اذا ترك رجل صلاة شهر مثلاً ثم قضاها الا صلاة ثم صلى الوقتية
 ذكرها فانها صحيحة لان الساقط قد تلاشى فلا يحتمل العود كالماء القليل اذا تجسس فدخل عليه
 الماء الجاري حتى كثرت وصال ثم عاد الى القلة لا يعود نجسا واختاره الامام السرخسي والامام البرزوي
 حيث قال ومتى سقط الترتيب لم يعد في أصح الروايتين وصححه ايضا في الكافي والمحيط وفي معراج
 الدراية وغيره وعليه الفتوى وقيل يعود الترتيب وليس هو من قبيل عود الساقط بل من قبيل زوال
 المانع كحق الحضنة اذا ثبت للام ثم تزوجت ثم ارتفعت الزوجية فانه يعود لها واختاره في الهداية
 وقال انه الاظهر مستدلاً بما روى عن محمد فحين ترك صلاة يوم وليلة وجعل يقضى من الغد مع كل
 وقتية فائتة فافوائت جائزة على كل حال والوقتية فاسدة ان قدمها لدخول الفوائت في حد القلة

لاحتمال تعليل للتعليل
 وحاصله انه في هذه
 الصورة يصلى الظهر ثم
 العصر ثم الظهر ثم المغرب
 ثم الظهر ثم العصر ثم الظهر
 لما ذكره من التعليل
 الثاني (قوله مستدلاً بما
 روى عن محمد الخ) وجه
 الاستدلال انه اذا قدم
 الوقتية صارت هي سادسة
 المتروكات فسقط الترتيب
 ولم يعد بعودها الى القلة
 فعلى تقدير ان لا يعود
 كان ينبغي انه اذا قضى
 بعدها فائتة حتى عادت
 المتروكات الى خمس أن
 تجوز الوقتية الثانية
 قدمها أو آخرها وان
 وقعت بعد عدة لا توجب
 سقوط الترتيب أعني
 خسا أو أربعاً لسقوط
 الترتيب قبل أن نصير
 الى الخمس كذا في الفتح

(توله لانه لا فائتة عليه في ظنه حال أدائها) محمول على ما إذا كان جاهلاً أم لا واعتقد وجوب الترتيب كانت أيضاً فاسدة وعليه أن يقال إذا كان الفرض جهل وجوب الترتيب وأنه معتبر في صحة العشاء إذا أخرها لمصادفته محل اجتهد فلا وجه للفصل بين تقديمها وتأخيرها بل يجب أن يصح وأن قدمها لأن الفرض أنه جاهل وجوب الترتيب بينها وبين الفائتة التي عليه والجواب يعلم من جوابهم لطلب الفرق بين ما وصلى الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر ذكراً إلى آخر ما من المسئلة وجوابها وكذا ما نحن فيه فإنه إذا أخر العشاء ففسادها بسبب فساد الوقتيات وفساد الوقتيات هو الفساد المجتهد فيه فهو نظير العصر في المسئلة المذكورة وإذا قدمها ففسادها حينئذ ٩٤ لوجود الفائتة يتيقن وهي آخر المترركات كذا حققه في فتح القدير (قوله ولم يخرج هنا)

وأن أخرها فكذلك إلا العشاء الأخيرة لانه لا فائتة عليه في ظنه حال أدائها اه ورده في الكافي والتبيين بأنه لا دلالة فيه لأن الترتيب لو سقط لحازت الوقتية التي بدأها ولأن الترتيب إنما يسقط بخروج وقت السادسة ولم يخرج هنا ولا يمكن جملة على ما روى عن محمد بن النضر أن الترتيب يسقط بدخول وقت السادسة لأن حكمه بفساد الوقتية التي بدأها يمنع من ذلك إذا لو كان مراده على ذلك الرواية لما فسدت التي بدأها أول مرة لسقوط الترتيب عنده وذكره في فتح القدير وارتضاه ورده الشيخ قاسم في حاشيته على الزيلعي بأنه مبني على ما روى عن محمد بن قيس عن جماعة ممن يحقّق المشايخ على أن من أصل محمد أنه إذا دخل وقت السادسة سقط الترتيب إلا أن سقوطه بغير خروج وقت السادسة فإذا أدى وقتية توقف جوازها على قضاء الفائتة وعدمه وإذا قضى دخلت الفوائت في حد القلة فطلت الوقتية لأنها أديت عند ذكر الفائتة ولذا صرح في رواية ابن سماعة عن محمد بن يعقوب ذلك بقوله لانه كلما قضى فائتة عادت الفوائت أربعاً وفسدت الوقتية إلا العشاء فإنه صلاها وعنده أن جميع ما عليه قد قضاها فاشبه الناسي اه وما أجيب به في المعراج من أن المسئلة مفروضة فيمن مد الوقتية التي شرع فيها إلى آخر الوقت ثم قضى الفائتة بعد خروج الوقت ولا بد أن يكون الشروع في سعة الوقت إذا لو كان عند الضيق لكأن الوقتية صحيحة رد بقوله في الكتاب صلى مع كل فائتة وقتية ومع القرآن وذكر في فتح القدير ولا يخفى أن إبطال الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول فكيف بالاستشهاد وحاصله بطلان أن يكون ذلك نصاعاً عن محمد بن المسئلة فليكن كذلك فهو غير منصوص عليه من المتقدمين لكن الوجه بساعده يجعله من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علمه وذلك أن سقوط الترتيب كان بعلّة الكثرة المفضية إلى المخرج أو أنها مظنة تفويت الوقتية فلما قلت زالت العلة فعاد الحكم الذي كان قبل كحق المحضنة اه وفيه نظراً لا قد نقلنا عن الإمامين السرخسي والبرزوي كما في غاية البيان أنه متى سقط الترتيب لم يعد في أصح الروايتين وفي المحيط لم يعد في أصح الروايات فكيف يقال أنه غير منصوص عليه من المتقدمين وهو أصح الروايات عن المتقدمين إذا الروايات إنما هي منسوبة إليهم لا إلى المشايخ وليس هو من قبيل زوال المانع في التحقيق لأن مقتضى الترتيب مع كثرة الفوائت ليس بوجود أصلها ولذا انفقت كلماتهم متوناً وشروحات على أن الترتيب يسقط بثلاثة أشياء فصريح الكل بالسقوط والساقط لا يعود اتفاقاً بخلاف حق المحضنة فإن مقتضى لها موجود مع التزوج لانه القرابة المحرمية مع صغر الولد وقد منع التزوج من عمل المقتضى فإذا زال التزوج زال المانع فعمل المقتضى عمله والفارق بين الباين وجود المقتضى وعدمه ولذا كان الأصح في مسألة المني

أي وحينئذ فإذا قضى فائتة قبل خروج الوقت بقيت الفوائت أربعاً وصارت خمساً بخروج الوقت فكان العود من الخمس إلى الأربع ومن الأربع إلى الخمس فلم تتحقق الكثرة (قوله وما أجيب به في المعراج) أي عن الرد على صاحب الهداية المذكور في الكافي والتبيين (قوله المسئلة) أي التي استدلل بها في الهداية (قوله رد بقوله في الكتاب الخ) أقول قد ذكر في المعراج هذا الرد بصورة سؤال ثم أجاب عنه وعبارته فإن قيل قال في الكتاب صلى مع كل وقتية فائتة ومع القرآن قلنا إن القرآن غير مراد إجماعاً فإن الصلاتين لا تؤدىان معاً فهنكون المراد أن كل فائتة تقضى مع ما يجانسها

من الوقتية من غير اشتراط البيان في وقت واحد اه قال في النهر فذكره السؤال بدون الجواب إذا مما لا ينبغي وقال إن هذا الجواب أي المذكور في المعراج أحسن الإجابة اه لكن استشكله شيخنا جعفر عن الشيخ قاسم من أصل محمد أن مقتضاه أنه إذا لم يؤد الفائتة في وقت السادسة يتقرر سقوط الترتيب فيلزم صحة الوقتية تأمل (قوله وذكر في فتح القدير) أي جواباً عما ذكره سابقاً من الرد على الهداية تبعاً للكافي والتبيين (قوله فكيف بالاستشهاد) أي إن ما ذكره صاحب الهداية عن محمد استشهاده على مدعاه لا استدلالاً فباطله لا يستلزم بطلان المستشهد عليه بالأولى (قوله وليس هو من قبيل زوال المانع الخ) سبقه إلى هذا العلامة قاسم في فتاواه

(قوله ولو قال المصنف ولم يعد الخ) لا يخفى انه لا أولوية في ذلك بل لو قال ذلك موافقا للمجتبي لم يصح لما استعمله من جعله ما في المجتبى خطأ (قوله بمعنى لضيق الوقت) في هذا التعليل نظر بل الظاهر ان يقال لانه لا يصح قضاء الظهر في وقت الاجراء فان ذلك الوقت لا يصح فيه الا عصر يومه كما قدمناه عن شرح قاضيان (قوله وقوله واقتداء المسافر بنتيجة كونه مؤديا) أقول وهو نتيجة كونه قاضيا أيضا لان اقتداء المسافر بعد الوقت بالمقيم غير صحيح سواء كان المقيم مؤديا أم قاضيا على انه لا مدخل للنتيجة ولا للمنتج في هذا المحل ولا ماساس له بالمقام أصلا فتأمل (قوله فيكون محل الخلاف الخ) قال ٩٥ بعض الفضلاء فيه ان بعد المحل

انتفى الخلاف اه وفيه نظر لانه على هذا المحل يكون معنى ما في المجتبى انه لو تذكرك بعد الفراغ لا يعود الترتيب في المستقبل فبخالف حكاية الاتفاق على عوده (قوله) وتذكر قبل الفراغ فبعيد

فلو صلى فرضا ذا كرا فائتة ولو وتر افسد فرضه موقوفا

قال الرمي نغلا عن خط شيخه العلامة المقدسي قوله بعده هو المعيد لان صاحب المجتبى أعلى مقاما من ان يخفى عليه مسألة مشهورة في المتون حتى يحسب مثلك بخطئه فيها فيحمل كلامه في كل مقام على ما يليق به فاما ضيق الوقت فاذا خرج الوقت وهو في أثناء الصلاة زال ضيق الوقت بخروجه ولا يعود الترتيب وأما التسذكر في أثناء

اذا فرغ من الثوب ثم أصابه ماء واخواتها عدم عود النجاسة كما ذكرنا ولو قال المصنف ولم يعد بزوالها ليكون الضمير راجعا الى الثلاثة أعني ضيق الوقت والنسيان وصير ورتها ستال كان أولى لان الحكم كذلك فيها قال في المجتبى ولو سقط الترتيب لضيق الوقت ثم خرج الوقت لا يعود على الاصح حتى لو خرج في خلال الوقتية لا تقسد على الاصح وهو مؤد على الاصح لا قاض واقتداء المسافر بعد غروب الشمس في العصر بمقيم شرع فيه في الوقت لا يصح وكذا لو سقط مع النسيان ثم تذكرك لا يعود ولو نسي الظهر وافتتح العصر ثم ذكره عند اجراء الشمس بمعنى لضيق الوقت وكذا لو غربت وكذا لو افتتحها عند الاصفرار ذا كرا ثم غربت اه وقوله واقتداء المسافر بنتيجة كونه مؤديا كما لا يخفى والذي ظهر للعبد الضعيف ان ما ذكره في المجتبى من عدم عوده بالتذكرك خطأ لان كلمتهم اتفقت عند ذكر المسائل الاثني عشرية السابقة انه لو تذكرك فائتة وهو يصلي فان كان قبل القعود قدر التشهد بطلت صلاته اتفاقا وان كان بعد القعود بطلت عنده وعندهما لا تبطل فقد حكموا بعوده بالتذكرك ولهذا قال في معراج الدراية والنهاية انه لو سقط بالنسيان وضيق الوقت فانه يعود بالتذكرك وسعة الوقت بالاتفاق اه ولذا والله أعلم اقتصر في المختصر على عدم القعود بقلة الفوائت وان جل ما في المجتبى على تذكرك بعد الفراغ من الصلاة فيكون محل الخلاف الترتيب بين الفائتة والوقتية في المستقبل لا فيما صلاه حالة النسيان وتذكر قبل الفراغ فبعيد بخالف لسباق كلامه في ضيق الوقت لتصر بحه فيه بعدم العود ولو خرج في خلاله بقي ههنا كلام وهو انه بعد ان حكم باستحقاق الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت حكم بسقوطه بثلاثة أشياء فشمل النوعين وقد قدمنا ان سقوطه بكثرة الفوائت يشمل النوعين وأما بالنسيان فالظاهر شموله لهما وأما بضيق الوقت فهو خاص بالترتيب بين الفائتة والوقتية وأما الترتيب فيما بين الفوائت فلا يسقط به حتى لو قدم المتأخرة من الفوائت عند ضيق الوقت لا يجوز لانه ليس بمسقط حقيقة وانما قدمت الوقتية عند العجز عن الجمع بينهما لقوتها مع بقاء الترتيب كما ذكره الشارح (قوله فلو صلى فرضا ذا كرا فائتة ولو وتر افسد فرضه موقوفا) أي فساد هذا الفرض موقوف على قضاء الفائتة قبل أن تصير الفوائت كثيرة مع الفائتة فان قضاها قبله فسد هذا الفرض وما صلاه بعده متذكرا وان لم يقضها حتى صارت الفوائت مع الفائتة ست صلوات فاصلا متذكرا لها صحيح قال في المبسوط هذه المسئلة هي التي يقال واحدة تصح خمسا وواحدة تغد خمسا فالواحدة المصححة للخمس هي السادسة قبل قضاء المتروكة والواحدة المقعدة للخمس هي المتروكة تقضى قبل السادسة اه وهذا عند أبي حنيفة وعندهما الفساد محتم لا يزول وهو القياس لان سقوط الترتيب

الصلاة فلا يمكن القول به لما اشتهر بين الصغار في الاثني عشرية فيحتمل على ما يمكن وهو لو كان عليه ظهر وعصر مثلا فصلى المغرب ناسيا لهما ثم تذكركهما بعد المغرب فلا يعيدهما وان كان مقتضى الشرطية ذلك فبعد دخول وقت العشاء ليس له ان يقدم العشاء فحمل كلام المجتبى على ماوجب الخطأ هو الخطأ اه قلت ولا يخفى عليك ان هذا الجواب وان كان صحيحا في نفسه لكنه بعينه من الافهام وكثرة التعنيف لا تروجه عندهم له أدنى المسامحة فسلم في التهرم فافهمه المؤلف المحقق لكنه قال الاولى ان يحكم بضعفه وان من حكي الاتفاق لم يلتفت اليه لشذوذه (قوله فشمل النوعين) أي نوعي الترتيب وهما بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت نفسها

(قول وقد ذكره في فتح القدير بحثاً) وعبارته فان قلت انما ذكر من رأيت انه اذا صلى السادسة من المؤديات وهي سابعة المتركة صارت الخمس صحيحة ولم يحكمه وبالحجة على قوله بمجرد دخول وقتها والجواب انه يجب كون هذا منهم اتفاقاً لان الظاهر انه يؤدي السادسة في وقتها لا بعد خروجه فأقيم أدائها مقام دخول وقتها لماسند كراه وما سجد كراه هو قوله بعد نحو ورقتين ولا يخفى على متأمل ان هذا التعليل المذكور يوجب ثبوت صحة المؤديات بمجرد دخول وقت سادستها التي هي سابعة المتركة ولان الكثرة ثبتت حينئذ وهي المسقطه من غير توقف على أدائها كما هو المذكور في التصوير في سائر الكتب اه قال في النهر وانت خير فان الاولى أن يقال بخروج ٩٦ وقت خامستها التي هي سادسة المتركة لان دخول وقت السادسة غير شرط الا ترى

حكم والكثرة علة له فانما يثبت الحكم اذا ثبتت العلة في حق ما بعد ما قاما في حق نفسها فلا وهذا لان العلة ما تحل بالمثل فيتغير محلولة المثل فلا يجوز أن يكون نفس العلة محللة للعلة للاستحالة ولا في حنفية ان الحكم مع العلة يقتصران لما عرف في الاصول والكثرة صفة هذا المجموع وحكمها سقوط الترتيب فاذا ثبت صفة الكثرة بوجودها لا خيرة استندت الصفة الى أولها بحكمها فيجوز الكل كمرض الموت لما ثبت له هذا الوصف استنداً اليه بحكمه ولهذا وأعادها بالترتيب جازت عندهما أيضاً وهذا لان المانع من الجواز قتلها وقد زالت فيزول المنع وفي العناية لا يقال كل واحدة من آحادها جزؤها متقدمة عليها فكيف يكون معلولاً لها لانها جزؤها من حيث الوجود ولا كلام فيه وانما الكلام من حيث الجواز وذلك متأخر لانه لم يكن ثابتاً لكل واحدة منها قبل الكثرة ولا يمتنع أن يتوقف حكم على أمر حتى يتبين حاله كتجهيل الزكاة الى الفقير يتوقف كونها فرضاً على تمام المحول والنصاب نام فان تم على غمائه كان فرضاً ولا انفصل وكون المغرب في طريق مزدلفة فرضاً على عدم عاداتها قبل الفجر فان أعادها كانت نفساً ولا الظهر يوم الجمعة على عدم شهودها فان شهدها كانت نفلاً وصحة صلاة العذرة اذا انقطع العذر فيها على عودته في الوقت الثاني فان لم يعد فسدت والاصح وكون الزائد على العادة حيضاً على عدم مجاوزة العشرة فان جاوزت فاستحاضة والا حيض وصحة الصلاة التي صلتها صاحبة العادة فيما اذا انقطع دمها دون العادة فاعتسأت وصلت على عدم العود فان عادت ففاسدة والافصح ثم اعلم ان المذكور في الهداية وشروحهما كالتهاية والعناية وغاية البيان وكذا في السكاني والتبيين وأكثر الكتب ان انقلاب الكل جائزاً موقوف على أدائها صلوات وعبارة الهداية ثم العشرة سداً موقوفاً حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد الظهر انقلب الكل جائزاً والصواب أن يقال حتى لو صلى خمس صلوات وخارج وقت الخامسة من غير قضاء الفائتة انقلب الكل جائزاً لان الكثرة المسقطه بصيرورة الفوائت ستاً اذا صلى خمساً وخارج وقت الخامسة صارت الصلوات ستاً بالفائتة المتركة أولاً وعلى ما صوره يقتضي أن تصير الصلوات سبعاً وليس بصحيح وقد ذكره في فتح القدير بحثاً ثم أطلقني الله بمعراج الدراية على موافقته وذكر عبارته منقولاً في المجتبى وعبارته ثم اعلم ان فساد الصلاة بترك الترتيب موقوف عند أي حنفية فان كثرت وصارت الفوائت مع الفائتة ستاً ظهر صحتها والا فلا اه ولقد أحسن رحمه الله وأجادهنا كما هو دأبه في التحقيق ونقل الغرائب وعلى هذا فقول صاحب المبسوط ان الواحدة الصحيحة للخمس هي

انه لو ترك فجر يوم وأدى باقي صلاته انقلبت صحته بعد طلوع الشمس (قوله منقولاً في المجتبى) نقله في النهر عن معراج الدراية أيضاً حيث قال اعلم ان الشرط لتصح الخمس صيرورة الفوائت ستاً بخروج وقت الخامسة التي هي سادسة الفوائت لا أداء السادسة لا محالة الا انهم ذكروا أداء السادسة التي هي سابعة الفوائت لتصح الفوائت ستاً بيقين لانه شرط البتة ثم قال كان ينبغي أنه لو أدى الخامسة ثم قضى المتركة قبل خروج وقتها ان لا تقصد المؤداة بل تصح لوقوعها غير جائزة وبها تصير الفوائت ستاً وأجاب بمنع كونها فائتة ما بقي الوقت اذا حتم الاداء على وجه الصحة قائم اه وفي امداد

الفتاح ما ذكر في عامة الكتب ليس المراد منه الانا كيد خروجه وقت الخامسة من المؤديات لا اشراط أداء السادسة بل ولا دخول وقتها لانه لا يلزم من خروج الوقت دخول غيره ثم قال ثم أطلقني الله بمعراج الدراية على موافقته وذكر عبارته ثم نقل بعده مثله عن مجمع الروايات والتتارخانية والسغناقي وقاضيان ثم قال فهذه نصوص تطابق بحث المحقق السكالي بن الهمام وهذا الذي قلناه أولى من قول صاحب البحر رحمه الله تعالى الصواب أن يقال الخ اذ ليس قولهم خطأ كما علمته وكذا حكمه على قول صاحب المبسوط ان الصحيحة الخمس هي السادسة بانه غير صحيح ليس كما ينبغي نعم لو قال هي مظهرة فلما كانت مظهرة للصحة أضيفت اليها لكان حسناً كما قد علمته والله تعالى الحمد اه

(قوله وتعليمهم أ يضار شدا اليه) أى تعليمهم السابق لابي حنيفة رحمه الله يرشد الى ان فساد هذا الفرض موقوف على قضاء الفائتة قبل ان تصير الفوائت كثيرة وانه لا تتوقف الصحة اذا صارت كثيرة على ما اذا كان ظانا ٩٧ عدم وجوب الترتيب عنده

(قوله وعلا في فتح القدير) أى على الضعف لكن في الفتح لم يصرح بانه ضعف بل يفهم منه ذلك فانه قال ولا يخفى على متأمل ان هذا التعليل المذكور يوجب انه لا تتوقف الصحة على ما اذا كان ظانا عدم وجوب الترتيب عنده بخلاف ما اذا ظنه فانه لا يصح كانه في المحيط عن مشايخهم فان التعليل يقطع الخ (قوله لا تجزئه الصلوات الاربعه الخ) الظاهر ان القولين في هذه المسئلة والتي بعدها مبنيان على قول الصالحين من أن الفساد محتم لا يزول بكثرة الفوائت (قوله ادمات الرجل وعليه فوائت الخ) قال العارفي شرحه على هدية ابن العماد ورايت بخط والدي رحمه الله تعالى معزيا الى أحكام الجنائز ما صورته ثم طريق ما سقط الصلاة الذي يفعله الاثمة في زمانها هو أن السنة اما شمسية واما قمرية فالسنة الشمسية

السادسة قبل قضاء المتركة غير صحيح لان المصحح للخمس خروج وقت الخامسة كما علمت وأما المصنف التوقف فشمى ما اذا ظن وجوب الترتيب أو ظن عدمه وتعليمهم أ يضار شدا اليه غافى شرح الجمع للمصنف معزى الى المحيط من ان عدم وجوب الاعادة عنده اذا لم يعلم من فاتته الصلاة وجوب الترتيب وفساد صلاته بدونه أما اذا علم فعلية اعادة الكل اتفاقا لان العبد مكاف بما عنده ضعف وعلا في فتح القدير بان التعليل المذكور يقطع باطلاق الجواب ظن عدم الوجوب أولا وقيد بفساد الفرضية لانه لا يبطل أصل الصلاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد يبطل لان التحريم عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت التحريم أصلا ولهما انها عقدت لاصل الصلاة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل كذا في الهداية وفائده تظهر في انتقاض الطهارة بالقهقهة كذا في الغاية وأطلق في التذكرة ولم يقيده بالعلم لما في الولوالجية رحل دخل في صلاة الظهر ثم شك في صلاة الفجر انه صلاها أم لا فلما فرغ من صلاته يتقن انه لم يصل الفجر يصلي الفجر ثم يعيد الظهر لانه لما تحقق ظنه صار كانه في الابتداء يتقن كالمسافر اذا نهم وصلى ثم رأى في صلاته سرا باغضى على صلاته ثم ظهر بعد فراغه من الصلاة انه كان مأثوما وصلا ويعيد الصلاة كذا ههنا اه وفي المحيط رحل لم يصل الفجر وصلى بعدها أربع صلوات من يوم شهر اقبل لا تجزئه الصلوات الاربعه في اليوم الاول وتجزئه في اليوم الثاني لسقوط الترتيب عنه لكثرة الفوائت ولا تجزئه في اليوم الثالث لكثرة الترتيب وهكذا يجري فن كل عشرة صلوات ستة صلوات فاسدة وأربعة منها جائزة وكذا الوصل في الفجر شهرا ولم يصلي سائر الصلوات تجزئه خمس عشرة صلاة من الفجر لا تجزئه غيرها وقيل انه يجزئه الصلوات الاربعه في كل يوم الا في اليوم الاول ويجزئه كل الفجر الا الفجر في اليوم الثاني لانه صلى الفجر الثاني وعليه أربع صلوات فلم يجزه لقلة الفوائت وبعد ذلك كثرت الفوائت فسقط الترتيب والترتيب متى سقط لا يعود اه واقتصر على القول الاول في التجنيس وقال انه يؤيد قول من لا يعتبر الفوائت القديمة في اسقاط الترتيب وقد اجاب الامام حسام الدين في نظيره في الفصل الذي قبله بخلاف هذا اه فالفتي به هو القول الثاني كما لا يخفى وقوله ولو ترايان لقول أى حنيفة لان عنده الوتر فرض على فوجب الترتيب بينه وبين الوقتية حتى لو صلى الفجر ذكرا للوتر فسد فخره عنده موقفا كما تقدم وعندهما لا يفسد لان الوتر سنة ولا ترتيب بين الفرائض والسنن حتى لو تذكرا فائتة في تطوعه لم يفسد تطوعه لانه عرف واجبا في الفرض بخلاف القياس فلا يلحق به غيره اه ثم ترك الصلاة عمدا كسلا يضرب ويحبس حتى يصلها ولا يقتل واذا جحد واستخف وجوبها يقتل وفي الكافي ومن قضى الفوائت ينوي أول ظهر لله عليه أو آخر ظهر لله عليه احتياطا ولم يقل الاول والاخر وقال نوبت الظهر الفائتة حاز وفي الخلاصة غلام احتلم بعدما صلى العشاء ولم يستيقظ حتى طلع الفجر ليس عليه قضاء العشاء واختار ان عليه قضاء العشاء واذا استيقظ قبل الطلوع عليه قضاء العشاء بالاجماع وهي واقعة محمد بن الحسن سألها أبا حنيفة فأجابها بما ذكرنا فاعاد العشاء اذا فاتت صلاة عن وقتها ينبغي ان يقضيها في بيته ولا يقضيها في المسجد اذ ادمات الرجل وعليه صلوات فائتة وأوصى بان يعطى كفارة صلاته يعطى

على اذ كرفي صدر الشريعة في باب الغنيم مدة وصول الشمس الى القبلة التي دارقها في فلك البروج وذلك في ثمانمائة وخمس وستين يوما وربع يوم والسنة القمرية ثمانمائة وخمس وستين يوما وربع يوم وثلاث عشر يوم فبقى ان تحسب غنيمية الصلاة بالسنة الشمسية اخذ بالاحتياط من غير اعتبار ربع اليوم ومعلوم ان

فدية كل فرض من المحنطة خمسمائة درهم وعشرون درهما وللوتر كذلك فتكون فدية صلاة كل يوم وليلة من المحنطة ثلاثة آلاف درهم ومائة وعشرين درهما وفدية كل سنة ثمانمائة وأثنان وأربعون كيلا بكميل قسطنطينية وسبع أوقية فحينئذ يجمع الوارث عشرة رجال ليس فيهم غني لقوله تعالى إنما الصدقات للفقراء والمساكين الآية ولا عبد ولا صبي ولا مجنون لأن هبتهم لا تصح ثم يحسب سن الميت فيطرح منه اثنا عشر سنة لمدة بلوغه إن كان الميت ذكر أو تسع سنين إن كانت أنثى لأن أقل مدة بلوغ الرجل اثنا عشر سنة ٩٨ ومدة بلوغ المرأة تسع سنين ثم يأخذ الوارث من مال اليتيم وجوباً إن أوصى واستحباً

إن لم يوص أربعة آلاف درهم واثنين وسبعين درهماً أو شيئاً قيمته ذلك أو بأخذ الأجنبي من مال نفسه تبرعاً مقدار ما ذكر في دور المسقط بنفسه وارثاً كان أو غير وارث أو يوكل غيره فيقول المسقط أو وكيله لواحد من الفقراء هكذا فلان ابن فلان ويذكر اسمه

لكل صلاة نصف صاع من بر ولوتر نصف صاع ولصوم يوم نصف صاع وإنما يعطى من ثلث ماله وإن لم يترك مالا تستقرض ورثته نصف صاع ويدفع إلى المسكين ثم يتصدق المسكين على بعض ورثته ثم يتصدق ثم وثم حتى يتم لكل صلاة ما ذكرنا ولو قضاها ورثته بامرته لا يجوز وفي الحج يجوز أه وفي الظهيرية اتفق المشايخ على تنفيذ هذه الوصية من ثلث ماله واختلفوا هل يقوم الاطعام مقام الصلاة قال محمد بن مقاتل ومحمد بن سلمة يقوم وقال البلخي لا يقوم ولا رواية في سجدة التلاوة أنه يجب أولاً ولو أعطى فقيراً واحداً جلة جاز بخلاف كفارة اليمين ولو أعطى عن خمس صلوات تسعة أمناء فقيراً ومنا فقيراً آخر قال أبو بكر الأسكاف يجوز ذلك كله وقال أبو القاسم وهو اختيار الفقيه أي الذي يجوز عن أربع صلوات دون الخامسة لأنه متفرق ولا يجوز أن يعطى كل مسكين أقل من نصف صاع في كفارة اليمين فكذلك هذا فالحاصل أن كفارة الصلاة تفارق كفارة اليمين في حق أنه لا يشترط فيها العدد وتوافقها من حيث أنه لو أدى أقل من نصف صاع إلى فقير واحد لا يجوز أه والله أعلم

باب سجود السهو

باب سجود السهو

لما فرغ من ذكر الأداء والقضاء شرع في بيان ما يكون جابراً للنقصان يقع فيه ما كذا في العناية والاولى أن يقال لما فرغ من ذكر الصلاة تغلبها وفرضا أداء وقضاء شرع فيما يكون جابراً للنقصان يقع فيه فإن سجود السهو في مطلق الصلاة ولا يختص بالفرائض وهذه الاضافة من باب اضافة الحكم إلى السبب وهي الأصل في الاضافات لأن الاضافة للاختصاص وأقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وذكر في التحرير أنه لا فرق في اللغة بين النسيان والسهو وهو عدم الاستحضار في وقت الحاجة وفرق بينهما في السراج الوهاج بأن النسيان عزوب الشيء عن النفس بعد حضوره والسهو قد يكون عما كان الإنسان عالماً به وعما لا يكون عالماً به فظاهر كلام الجهم الغفران لا يجب السجود في العمد وإنما يجب الاعادة إذا ترك واجبا عمداً جبراً بالنقصان وذكر الوالطحي في فتاواه أن الواجب إذا تركه عمداً لا يجبر بسجدة في السهو لأنهم ما عرفتا جابرتين بالشرع والشرع ورد حالة السهو وجعلها مثلاً لهذا الفأنت لا فوقه لأن الشيء لا يجبر بما فوقه والنقصان المتمكن بترك الواجب عمداً فوق النقصان المتمكن بتركه سهواً وهذا الجابر إذا كان مثلاً للفأنت سهواً كان أدون من الفأنت عمداً والشيء لا يجبر بما ودونه أه وحاصله أن الملامة بين السبب والمسبب شرط والعمد جنانية محضة والسجدة عبادة فلا تصلح سبباً لها وهذا

واسم أبيه فاتته صلوات سنة هذه فديتها من ماله فملكك أياها ويعلم أن المال المدفوع إليه صار ملكاً له ثم يقول الفقير هكذا وأنا فديتها وملككتها منك (٧) في دفع المعطى ويسلم إليه في قبض المعطى فحينئذ تصير فدية صلاة سنة كاملة مؤداة ثم يفعل مع فقير آخر هكذا إلى أن تتم العشرة فحينئذ تصير فدية

عشر سنين مؤداة في دور واحد ثم يفعل هكذا مرة أخرى ثم وثم إلى أن تتم فدية فوائده بحسب الحساب باطلاقة

فإذا تمت فدية فوائده من الصلاة يقول المعطى لفقير واحد من تلك العشرة هكذا فلان بن فلان ملكك سائر ما وجب عليه من ماله إن كان الميت ذكر أو أنثى يقول فلانة بنت فلان ملكك جميع ما وجب عليها في ماله وأما ما وجب عليه من ماله فكل فقير كذلك فيعترفون كلهم بالقبول ثم يهبونه المال فيأخذها صاحبه وارثاً كان أو غير وارث ثم يتصدق على الفقراء العشرة ما شاء من الدراهم ولا يجب تقسيم المال المذكور جميعاً على الفقراء وهذه حيلة شرعية والله تعالى أعلم أه (قوله تسعة أمناء) جمع من وهو رطلان والصاع ثمانية أرطال فلان ربع الصاع (باب سجود السهو) (قوله ولا يختص بالفرائض) قال في النهر أقول قد مر عن صدر

الشرعية ان الاداء يقال على النفل ايضا وقد أفصح عن ذلك في الدراية فقال لما ذكر الفرائض اتبعها النوافل لانها من الاداء (قوله فتحصل انها ثلاثة مواضع) زاد في النهر عن الغازان الشبهة رابعة وهي ما اذا صلى على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في القعدة الاولى قال الرملي وذكر في الجواهر عن الزاهدي في كتابه بغية النعمة وكذلك ترك قراءة الفاتحة فتكون خسا (قوله مشكل) خبر ما في قوله خسا في المجتبى الخ (قوله ولعلمهم نظروا الخ) قال في النهر فيه ما لا يخفى اهـ أى لان هذا الجواب لا يدفع أصل الاشكال كما قاله الشيخ اسمعيل ولانه لو كان نظرهم الى ذلك لكان ينبغي أن يكون التحكم كذلك فيما لو ترك قراءة التشهد في القعدة الاولى وفيما لو ترك الطمأنينة في الركوع والسجود فان الاول سنة عند الاستروشي وكذلك الثاني عند المخرجاني كما في غاية البيان في باب صفة الصلاة هذا وفي الشريعة لانية قوله ان في العمدة يأثم ولا يجب سجدة أقول أشار به ٩٩ الى ضعف القول بانه يجب السهو

بترك بعض الواجبات
عمدا كما نقله المقدسي عن
الولوالحجية اهـ ورأيت
في فتاوى العلامة قاسم
ما صورته وأما قول
الناطقي في العمدة وقول

يجب بعد السلام سجدتان
بتشهد وتسليم بترك
واجب وان تكرر

البديع ان هذا سجود
العذر فما لم يعلم له أصلا
في الرواية ولا وجهها في
الدراية ويخالفه قوله في
المحيط ولا يجب تركه أو
بتغييره عمدا لان السجدة
شرعت جارية نظيرا
للعذر ولا للمتعمد ولما
انفقوا عليه من أن سبب
وجوبه ترك الواجب
الأصلي أو تغييره ساهيا
وهذا هو الذي يعتمد
للفقوى والعمل اهـ

باطلاقه يفيد انه لا فرق بين واجب وواجب خافي المجتبى من انه لا يسجد في تركه عمدا الا في مستثنين
ذكره فخر الاسلام البديعي اذا ترك القعدة الاولى عمدا أو شك في بعض أفعال صلاته فتفكر عمد
حتى شغله ذلك عن ركن قلت له كيف يجب سجود السهو بالعمد قال ذلك بسجود العذر لا بسجود
السهو اهـ وما في البناء مع عن الناطقي لا يجب سجود السهو في العمدة الا في موضعين الاول تأخير
احدى سجدتي الركعة الاولى الى آخر الصلاة والثاني ترك القعدة الاولى اهـ فتحصل انها ثلاثة
مواضع مشكل ولعلمهم نظروا الى ان هذه الواجبات الثلاثة أدنى الواجبات فصلح أن يحبرها بسجود
السهو حالة العمدة أما القعدة الاولى فللاختلاف في وجوبها بل قد أطلق أكثر مشايخنا عليها اسم
السنة كما قدمناه وكذا الثاني والثالث لم يكن لهما دليل صريح في الوجوب (قوله يجب بعد السلام
سجدتان بتشهد وتسليم بترك واجب وان تكرر) بيان لاحكام الاول وجوب سجدتي السهو وهو
ظاهر الرواية لانه شرع لرفع نقص تمكن في الصلاة ورفع ذلك واجب وذكر القدوري انه سنة كذا
في المحيط وصح في الهداية وغيرها الوجوب لانها تجب لمجرد نقصان تمكن في العبادة فتكون واجبة
كالدماء في الحج ويشهد له من السنة ما ورد في الاحاديث الصحيحة من الامر بالسجود والاصل في الامر
ان يكون للوجوب ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه على ذلك وفي معراج الدراية انما جبر
النقصان في باب الحج بالدم وفي باب الصلاة بالسجود لان الاصل ان الجبر من جنس الكسر وللحال
مدخل في باب الحج فيجبر نقصانه بالدم ولا مدخل للمال في باب الصلاة فيجبر نقصانها بالسجدة اهـ
وظاهر كلامهم انه اذا لم يسجد فانه يأثم بترك الواجب وترك سجود السهو ثم اعلم ان الوجوب مقيد
بما اذا كان الوقت صالحا حتى ان من عليه السهو في صلاة اتم سجدتي طلعت الشمس بعد
السلام الاول سقط عنه السجود وكذا اذا سها في قضاء الغائبة فلم يسجد حتى اجرت وكذا في الجمعة
اذا خرج وقتها وكل ما يمنع البناء اذا وجد بعد السلام يسقط السهو الثاني محله المسنون بعد السلام
سواء كان السهو بادخال زيادة في الصلاة أو نقصان منها وعند الشافعي قبله فيها وعند مالك قبله
في النقصان وبعده في الزيادة والزمه أبو يوسف فيما اذا كان عنهما فتخير وقد صح عنه صلى الله
عليه وسلم انه سجد قبل السلام وصح انه سجد بعده فتعارضت روايتا فاعلم له فرجنا الى قوله

(قوله وظاهر كلامهم الخ) قال في النهر فيه نظرا بل انما يأثم لترك الجابر فقط اذا اتم على الساهي نعم هو في صورة العمدة ظاهر
وينبغي ان يرتفع هذا الاثم باعادتها (قوله وكذا اذا سها في قضاء الغائبة الخ) أى في قضائها في وقت العصر وتقييده بالغائبة
مخرج لما اذا كان يصلي العصر الوقتية فلم يسجد حتى اجرت فقطضاءه انه يسجد وهو مخالف لما في القنية من بزمجدة الائمة
الترك كما في صلى العصر وعليه سهو أو صرفت الشمس لا يسجد للسهو اهـ امكن هذا شكل والظاهر جعل العصر في كلام
القنية على القضاء كما هنالان وقت الاجرار ليس وقتا له بخلاف الوقتية فانه يصح انشاؤها فيه فإيقاع السجود فيه يصح بالاولى
نأمل (قوله فتعارضت روايتا فعلمه الخ) أقول دعوى التعارض انما يظهر على رواية غير ظاهر الرواية من انه لا يجزئه قبل السلام
كما يأتي والافعل الرواية الظاهرة لا تعارض اذ يحمل أحد الفعلين على بيان الجواز ثم يرجح أحدهما بالرواية القولية هذا ما ظهر لي ثم

رأيت المحقق ابن الهمام صرح به في الفتح فله تعالى الحمد (قوله وهذا الخلاف في الاولوية) على هذا فقول المتن بعد السلام ليس متعلقا بجيب كافي النهر (قوله وان تكون) متعلق بقوله الا في تحري فهو علة مقدمة على المعاول (قوله وأطلق المصنف) أي في قوله يجب بعد السلام والمراد هنا بيان تحقيق المراد بالسلام وكيفيته بعد بيان ان محله بعد السلام لا قبله فقط أو قبله تارة وبعدة أخرى (قوله

أحدهما انه يسلم عن يمينه فقط) ظاهره بل صريحه انه قول ثالث خارج عن القولين السابقين وان القول الثاني منهما كون التسليمة الواحدة تلقاء وجهه وهذا القول يخالفه بكون التسليمة عن يمينه وفي شرح المنية ما يخالفه فانه قال ثم قيل يسلم تسليمة واحدة ويسجد للسهو وهو قول الجمهور منهم شيخ الاسلام وغير الاسلام وقال في الكافي انه الصواب وعليه الجمهور وروا اليه أشار في الاصل اه اذ ان مختار نحر الاسلام كونها تلقاء وجهه من غير انحراف الخ اه فافاد ان القائمين بانها تسليمة واحدة قائلون بانها عن اليمين الانحر الاسلام فانه يقول بانها تلقاء وجهه وبه صرح في شرح المنية لابن أمير حاج وكذا في فتح القدير والعناية والمعراج والحاصل ان ما صححه في المجتبى هو

المروى في سنن أبي داود انه عليه الصلاة والسلام قال لكل سهو وسجدتان بعد السلام وفي صحيح البخاري في باب التوجه نحو القبلة حيث كان في حديث قال فيه اذا شك أحدكم في صلاته فليتحرك الصواب فليتم عليه ثم يسلم ثم ليسجد سجدتين فهذا تشرية عام قولي بعد السلام عن سهو والشك والتحري ولا قائل بالفصل بينهما وبين تحقق الزيادة والنقص وهذا الخلاف في الاولوية حتى لو سجد قبل السلام لا يعيده لانه لو أعاد يتكرر وانه خلاف الاجماع وذلك كان مجتهدا فيه وروى عن أصحابنا انه لا يجوز له ويعيده كذا في المحيط وفي غاية البيان ان الجواز ظاهر الرواية وفي التجنيس لو كان الامام يرى سجدة في السهو قبل السلام والمأموم بعد السلام قال بعضهم يتابع الامام لان حرمة الصلاة باقية فيترك رأيه برأى الامام تحقيقا للمتابعة وقال بعضهم لا يتابع ولو تابعه لا إعادة عليه اه وكان القول الاول مبني على ظاهر الرواية والثاني على غيرها كالا يخفى وذكر الفقيه أبو الليث في الخزانة انه قبل السلام مكرره والظاهر انها كراهة تنزيه وعلل في الهداية لكونه بعد السلام ان سجود السهو مما لا يتكرر فيؤخر عن السلام حتى لو سها عن السلام بنحوه وصوره في غاية البيان السهو عن السلام بان قام الى الخامسة مثل اسأها يلزمه سجود السهو لتأخير السلام وصوره الاستيعاب وصاحب التجنيس عما اذا بقي قاعدا على ظن انه سلم ثم تبين انه لم يسلم فانه يسلم ويسجد للسهو ولو كان سجود السهو لا يتكرر ولو شك في سجود السهو فانه يتحري ولا يسجد لهذا السهو وحكى ان محمد بن الحسن قال الكسائي ابن خالته لم لا تشغل بالفقه فقال من أحكم علما فذلك يهديه الى سائر العلوم فقال محمد بن محمد بن الحسن اني عليك شمس من مسائل الفقه فتخرج جوابه من الخوف فقال هات قال فها تقول فيمن سها في سجود السهو فتفكر ساعة فقال لا يسجد عليه فقال من أي باب من النحو خرجت هذا الجواب فقال من باب ان المصغر لا يصغر فتخير من فطنته وأطلق المصنف في السلام فانصرف الى المعهود في الصلاة وهو تسليمتان كما هو في الحديث وصححه في الظاهرية والهداية وذكر في التجنيس انه المختار وعلل على البرزوي فقال لم يجب ملك الشمال حتى تترك السلام عليه وعزاه في البدائع الى عامتهم واختار نحر الاسلام انه يسجد بعد التسليمة الاولى ويكون تلقاء وجهه لا ينحرف وذكر في المحيط انه الاصول لان الاول للتحليل والثاني للتحية وهذا السلام للتحليل لا للتحية فكان ضم الثاني الى الاول عبثا واختاره المصنف في الكافي وقال ان غلبه الجمهور وروا اليه أشار في الاصل وهو الصواب فقد تعارض النقل عن الجمهور وهناك قولان آخران أحدهما انه يسلم عن يمينه فقط وصححه في المجتبى ثانيهما الواسع التسليمتين سقط عنه سجود السهو لانه بمنزلة الكلام حكاه الشارح عن خواهر زاده فقد اختلف التصحيح فيها والذي ينبغي الاعتماد عليه تصحيح المجتبى انه يسلم عن يمينه فقط لان السلام عن اليمين معه ودوب يحصل التحليل فلا حاجة الى غيره الثالث فيما يفعله بين السجدتين فذكر انه التمسد والسلام والظاهر وجوبهما كما صرح به في المجتبى وما في المحاوي القدسي ان كل قعدة في الصلاة غير الاخيرة فهي واجبة ولم يذكر تكبير السجود وتسبيحه ثلاثا للعلم به وكل منهما مسنون كما في المحيط وغيره وأشار بالتشهد والسلام الى ان التشهد والسلام في

بعينه ما تقدم انه قول الجمهور وانه الاصول والصواب وبهذا اندفع ما أورده القعود بعضهم على ما اعتمد المؤلف من أن تصحيح المجتبى لا يقاوم تصحيح أوامك الجماعة (قوله ثانيهما الخ) استظهر في النهر ان هذا ليس قولاً آخر بل هو مفرع على القول بالتسليمة الواحدة قلت وكلام ابن أمير حاج في شرح المنية كالصريح في ذلك

(قوله ليس بركن) أي بل هو واجب كما في النهر عن الفتح وفيه نظروا لقال الرمي أي ليس بركن أصلي بخلاف السجدة الصليبية
لأنها ركن أصلي وهو أقوى من غيره لصلتيه تأمل اه وقد مر في واجبات ١٠١ الصلاة أن القعود الأخير فرض بالجماع

العلماء وإنما اختلفوا في
ركنيته فقال بعضهم
ركن أصلي والصحيح أنه
ليس بأصلي (قوله من
واجبات الصلاة الصليبية)
يرد عليه ما سيأتي عن
التلاوة من أنه لو أخر
التلاوة عن موضعها
عليه السهو وأما ما يذكره
المؤلف عن التجنيس
من أنه لا سهو عليه
فسيأتي جزم الخلاصة
بأنه لا اعتماد عليه وقد
يجاب بأنهما كانتا أثر
القراءة أخذت حكمهما
كما مر في وجه رفعها
القعدة كالصليبية (قوله
وفي المجتبى إذا ترك الخ)
قال في النهر وهو الأولى
ويؤيده ما سيأتي وحكا
في المعراج عن شيخ
الاسلام ثم قال وعند أبي
يوسف ومحمد إذا قرأ
أكثرها لا يجب اه
والمراد بما سيأتي عبارة
الظهيرية لا شتية قريبا
(قوله وظاهره أنه لو ضم
الخ) دفعه في إمداد الفتح
بأن قراءة الفاتحة مع
ثلاث آيات قصار واجب
بالاجماع اه فليستأمل
(قوله وفيه في فتح القدير
الخ) أيه العلامة ابن

القعود الأخير قد ارتفع بالسجود وإنما لم يرفع السجود القعود لأنه أقوى من السجود لفرضيته ولذا
قال في التجنيس لو سجد هما ولم يقعد لم تقصد صلاته لأن القعود ليس بركن وانفقوا على أنه في السجدة
الصليبية ارتد كرها بعد قعوده فسجد هما فإن القعود قد ارتفع فيقعد للفرض لأن السجدة الصليبية
أقوى من القعدة وفيما إذا تذكرك سجدة تلاوة فسجد هاروايتان أحدهما أنها كالصليبية لأنها أثر
القراءة وهي ركن فأخذت حكمها وعليه تفريع ما في عمدة الفتاوى إذا سلم الإمام وتفرق القوم ثم
تذكر في مكانه أن عليه سجدة التلاوة يسجد ويقعد قدر التشهد فإن لم يقعد فسدت صلاة الإمام
وصلاة القوم فامة لأن ارتفاع القعدة في حق الإمام ثبت بعد انقطاع المتابعة اه ولم يذكر حكم
الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في القعدتين والادعية للاختلاف فصح في البدائع
والهداية أنه يأتي بالصلاة والدعاء في قعدة السهولان الدعاء موضعه آخر الصلاة ونسبة الأول إلى
عامة المشايخ بما رواه النهر وقال فخر الاسلام أنه اختيار عامة أهل النظر من مشايخنا وهو المختار
عندنا واختار الطحاوي أنه يأتي بهما فيهما أو ذكر قاضيان وظهير الدين أنه لا حوط وجزم به في منية
المصلي في الصلاة ونقل الاختلاف في الدعاء وقيل أنه يأتي بهما في الأول فقط وصححه الشارح معزيا
إلى المفيد لأنها الختم الرابع سببه ترك واجب من واجبات الصلاة الصليبية سهوا وهو المراد بقوله
بترك واجب لا كل واجب بدليل ما سنده كره من أنه لو ترك ترتيب السور لا يلزمه شيء مع كونه واجبا
وهو أجمع ما قيل فيه وصححه في الهداية وأكثر الكتب وما في القدوري من قوله أو ترك فعلا
مسنونا أراد به فعلا واجبا ثبت وجوبه بالسنة وقدها المصنف في باب صفة الصلاة اثني عشر
واجبا الأولى قراءة الفاتحة فإن تركها في إحدى الأولين أو أكثرها واجب عليه السجود وإن ترك
أقلها لا يجب لأن لكل ترك حكم الكل كذا في المحيط وسواء كان إماما أو منفردا كذا في التجنيس وفي
المجتبى إذا ترك من الفاتحة آية وجب عليه السجود وإن تركها في الآخرين لا يجب أن كان في الفرض
وأن كان في النفل أو لو ترك وجب عليه لجوبها في الكل وقد قدمنا أنه لو تركها في الأولين
لا يقضيها في الآخرين في ظاهر الرواية بخلاف السورة وبيننا الفرق الثاني ضم سورة إلى الفاتحة
وقد قدمنا أن المراد بها ثلاث آيات قصار أو آية طويلة فلو لم يقرأ شيئا من الفاتحة أو قرأ آية قصيرة لزمه
السجود كذا ذكره الشارح وظاهره أنه لو ضم إلى الفاتحة آيتين قصيرتين وترك آية فإنه لا سهو عليه
لأن لكل ترك حكم الكل كما قالوا في الفاتحة بل الأولى لأن وجوب الفاتحة أكد للاختلاف بين العلماء
في ركنيتها السكن في الظهيرية لو قرأ الفاتحة وآيتين فقرأ كما ساهيا ثم تذكروا فعدوا ثم ثلاث آيات
فعليه سجود السهو وفي المحيط ولو ترك السورة فذكرها قبل السجود عاد وقرأها وكذا لو ترك
الفاتحة فذكرها قبل السجود قرأها وبعده السورة لأنها تقع فرضا بالقراءة بخلاف ما لو تذكروا القنوت
في الركوع فإنه لا يبعد وتي عاد في الكل فإنه يعد ركوعا لا يرتفعه وفي الخلاصة ويسجد للسهو
فيما إذا عاد أولم يعد إلى القراءة وقد قدمنا في ذكر الواجبات أنه يجب تقديم الفاتحة على السورة
وأنه يجب أن لا يؤخر السورة عن قراءة الفاتحة فكذا لو بدأ بالسورة ثم تذكروا بدأ بالفاتحة ثم يقرأ
السورة ويسجد للسهو وإن قرأ من السورة حرفا كذا في المجتبى وقيدته في فتح القدير بأن يكون
مقدرا ما يتأدى به ركن عن قراءة الفاتحة ولو قرأ الفاتحة مرتين يجب عليه السجود لتأخير السورة

أمير حاج في واجبات الصلاة بما ذكره غير واحد من المشايخ من أن الزيادة على التشهد في القعدة الأولى الموجبة لسجود السهو
بسبب تأخير القيام عن محله مقدرة بمقدار أداء ركن وهذه المسئلة نظيرتها

(قوله وهو خاص بالفرض) أى تعيين القراءة فى الاولين (قوله هل هى قضاء عن الاولين أو أداء) تمت فعلى الاول يسجد للسهو لا الثانى فتأمل كذا فى شرح المقدسى ومثله فى شرح المنسبة لابن أمير حاج عند ذكر واجبات الصلاة (قوله وكذا الوقوم الركوع على القراءة لزومه السجود) أى سجود السهو ومقتضاه ان الترتيب بين القراءة والركوع واجب كما صرح به فى الدرر فى واجبات الصلاة وينافيه قوله لكن لا يعتد بالركوع الخ فإنه يقتضى ان الترتيب بينهما فرض وان سجود السهو لزوم زيادة الركوع ولو كان واجبا لصح الركوع المتأخر ١٠٢ عن القراءة كما صحت السجدة التى تذكرها آخر الصلاة وصح ما قبلها سوى القعدة

كذا فى الذخيرة وغيرها وذكرنا ضيحا وجاعة انها ان قرأها مرتين على الولاة وجب السجود وان فصل بينهما بالسورة لا يجب وصححه الزاهدى للزوم تأخير السورة فى الاول لا فى الثانى اذ ليس الركوع واجبا باثر السورة فإنه لو جع بين سورتين بعد الفاتحة لم يمتنع ولا يجب عليه شئ بفعل مثل ذلك فى الآخرين لانهم ما محل القراءة وهى ليست بواجبة فيهما وقراءة أكثر الفاتحة ثم أعادتها كقراءتها مرتين كما فى الظهيرية ولو ضم السورة الى الفاتحة فى الآخرين لاسهوا عليه فى الأصح وفى التجنيس لو قرأ سورة ثم قرأ فى الثانية سورة قبلها ساهيا لا يجب عليه السجود لان مراعاة ترتيب السور من واجبات نظم القرآن لامن واجبات الصلاة فتركها لا يوجب سجود السهو الثالث تعيين القراءة فى الاولين فلو قرأ فى الآخرين أو فى أحدى الاولين واحدى الآخرين ساهيا لزومه السجود وهو خاص بالفرض أما فى النفل والوتر فلا بد من القراءة فى السجدة واختلافوا فى قراءته فى الآخرين هل هى قضاء عن الاولين أو أداء فذكر القدرورى أنها أداء لان الفرض هو القراءة فى ركعتين غير عين وقال غيره أنه قضاء استدل لا بعدم صحة اقتداء المسافر بالمقيم بعد خروج الوقت وان لم يكن الإمام قرأ فى الشفع الاول ولو كانت فى الآخرين أداء لمجاز لانه يكون اقتداء المفترض بالمفترض فى حق القراءة فلما لم يجز علم أنها قضاء وان الآخرين خلت عن القراءة وبوجوب القراءة على مسبوق أدرك امامه فى الآخرين ولم يكن قرأ فى الاولين كذا فى البدائع الرابع رعاية الترتيب فى فعل مكرر فلو ترك سجدة من ركعة فتذكرها فى آخر صلاة سجدها وسجد للسهو وترك الترتيب فيه وليس عليه إعادة ما قبلها وكذا الوقوم الركوع على القراءة لزومه السجود لكن لا يعتد بالركوع فيفترض أعادته بعد القراءة وفى المجتبى وفى تأخير سجدة التلاوة روايتان وجرم فى التجنيس بعدم الوجوب لان سجدة التلاوة ليس بواجب أصلى فى الصلاة الخامس تعديل الأركان وهو الطمانينة فى الركوع والسجود وقد اختلف فى وجوب السجود بتركه بناء على انه واجب أو سنة والمذهب الوجوب ولزوم السجود بتركه ساهيا وصححه فى البدائع قال فى التجنيس وهذا التفريع على قول أبى حنيفة ومج لان تعديل الأركان فرض عند أبى يوسف السادس القعود الاول وكذا كل قعدة ليست أخيرة سواء كان فى الفرض أو فى النفل فإنه يلزمه سجود السهو بتركه ساهيا السابع التشهد فإنه يجب سجود السهو بتركه ولو قليلا فى ظاهر الرواية لانه ذكر واحد من طوم فترك بعضه كترك كله ولا فرق بين القعدة الاولى والثانية ولهذا قال فى الظهيرية لو ترك قراءة التشهد ساهيا فى القعدة الاولى والثانية وتذكر بعد السلام يلزمه سجود السهو وعن أبى يوسف لا يلزمه قالوا ان كان المصلى اماما يأخذ بقول أبى يوسف وان لم يكن اماما يأخذ بقول محمد وفى فتح القدير ثم قد

(قوله وجرم فى التجنيس بعدم الوجوب) قال فى النهر هذا ضعيف فى الخلاصة لو أخر سجدة التلاوة عن موضعها أو الصلوة كان عليه السهو وذكروا فى التحفة أنه لو أخر واجبا أصليا أو تركه ساهيا يجب عليه السهو اما اذا أخر التلاوة أو سلم ساهيا لاسهوا عليه وما ذكر فى التحفة سهوا لا يعتد عليه والاول أصح اه أقول قوله والاول أصح لم أره فى الخلاصة مع انه لا يناسب ما قبله نعم هو من كلام اللؤلؤ الجمة وعبارته المصلى اذا تلا آية سجدة ونسى أن يسجد لها ثم ذكرها وسجد وجب عليه سجود السهو لانه ترك الوصل وهو واجب وقيل لاسهوا عليه والاول أصح انتهت ويشير قول النهر هذا ضعيف وقول اللؤلؤ الجى والاول أصح

الى ان قول الخلاصة سهو وليس على ظاهره وكأن التسمية فى الجرم به تأمل (قوله الخامس تعديل الأركان لا

الخ) أقول قال فى الضياء المعنوى شرح مقدمة الغزنوى ان فى ترك الطمانينة لا يجب سجود السهو لانها واجبة للغير لانها شرعت مكاملة لفرض وهذا دليل السنة فشابهت السنة من هذا الوجه وان كانت واجبة وبترك السنة لا يجب سجود السهو ونص على ذلك فى عمدة المصلى اه تأمل لكن قدم المؤلف فى واجبات الصلاة التصريح بلزوم وجوب السهو بتركها عن القنية والهيوط وكذا فى الرفع من الركوع والسجود (قوله ياخذ بقول أبى يوسف) لعل وجهه انه اذا تذكر بعد السلام يكون قد تفرق بعض الجماعة

لا يتحقق ترك التشهد على وجهه بوجوب السجود الا في الاول أما في التشهد الثاني فانه لو تذكروه بعد السلام بقرا ثم يسلم ثم يسجد فان تذكره بعد شي يقطع البناء لم يتصور ايجاب السجود ومن فروع هذا انه لو اشتغل بعد السلام والتذكير فلما قرأ بعضه سلم قبل تمامه فسدت صلاته عند أبي يوسف لان بعوده الى قراءة التشهد ارجح فغض قعوده فانما سلم قبل اتمامه فقد سلم قبل قعوده قدر التشهد وعند محمد تجوز صلاته لان قعوده ما ارتفع أصلًا لان محل قراءة التشهد القعدة فلا ضرورة الى رفضها وعليه الفتوى اه وظاهره انه لو تذكره بعد السلام ولم يقرأه لا يسجد للسهم وبتركه لانه لما تذكره وأمكنه فعله ولم يفعله صار كأنه تركه عمدا فلا يلزمه السجود وانما يكون مسيئا ولو وجب عليه السجود لتحقيق وجوبه بتركه وعلى هذا نصير كناية ان من ترك واجبا سهواً وأمكنه فعله بعد تذكره فلم يفعله لا يسجد عليه مكن تركه عمدا وفي الهداية ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقراءة فهما وكل ذلك واجب وفيها سجدة هو الصحيح واعتبر عليه بالقعدة الاخيرة فانها فرض لا واجب فأجاب في المعراج بان المراد غيرها اذا التخصيص شائع بقرينة ذكره لها سابقا أنها فرض وما أوجب به في غاية البيان من جل الترك فيها على تأخيرها فاسد لانه أراد حقيقة الترك في غيرها فلما أراد التأخير فيها لم يجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا لو أراد بالواجب حينئذ الفرض فيها والواجب الاصطلاحي في غيرها وهو جمع كذلك كذا في الغاية ورده في الكافي بان المنوع اجتماعهما مرادين لفظ واحد وهو لم يتعرض للإرادة بل قال يحتمل هذا وذلك ولا فساد كاحتمال القراءة المحض والطهر كافي المجتبى وغيره وما في النهاية من ان الاوجه فيه ان يحمل على رواية الحسن عن أبي حنيفة بأنه تجوز الصلاة بدون القعدة الاخيرة ليس باوجه لانها رواية ضعيفة جدا لا يثبتون عليها الاجماع على فرضيتها كما قدمناه والظاهر انه سهو وقع من صاحب الهداية الثامن لفظ السلام ولا يتصور ايجاب السجود بتركه لانه بعد القعود الاخير اذا لم يأت بمناف فانه يسلم وان أتى بمناف فلا يسجد ولهذا قال في التبيين والسهم وعن السلام بوجوب سجود السهم والسهم وعنه ان يطيل القعدة ويقع عنده أنه خرج من الصلاة ثم يعلم ذلك فيسلم ويسجد لانه آخر واجبا أو ركعا على اختلاف الاصحاب اه وانما يتصور ايجابه بتأخيره كما قدمناه وذكرنا في باب صفة الصلاة ان الواجب منه التسليمة الاولى وهي السلام دون عليكم ورجة الله وفي البدائع انه لو سلم عن يساره أولا لا يسجد عليه لانه ترك السنة وفي الظهيرية واداسلم الرجل عن يمينه وسها عن التسليمة الاخرى فسادا في المسجد يأتي بالاحرى وان استدير القبلة وعامة المشايخ على انه لا يأتي متى استدير القبلة اه التاسع قنوت الوتر وقدمنا انه لا يختص بدعاء وأنه لا يعود اليه لوركم على الصحيح كافي المجتبى وغيره فحينئذ يتحقق تركه بالركوع وأنه سنة عندهما كالوتر فالجواب بتركه انما هو قنوت فقط وفي فتح القدير ولو قرأ القنوت في الثالثة ونسي قراءة الفاتحة أو السورة أو كليهما فقد ترك بعد ما ركع قام وقرأ أو أعاد القنوت والركوع لانه رجع الى محله قبله ويسجد للسهم وبخلاف ما لو نسي سجدة التلاوة ومحلها فتذكرها في الركوع أو السجود أو القعود فانه يخطأ لها ثم يعود الى ما كان فيه فيعيد استحيابا اه ومما ألحق به تكبيره وخم الشارح بوجوب السجود بتركها وذكر في الظهيرية انه لو ترك تكبيرة القنوت فانه لا رواية لهذا وقيل يجب سجود السهم واعتبارا بتكبيرات العيد وقيل لا يجب اه وينبغي ترجيح عدم الوجوب لانه الاصل ولا دليل عليه بخلاف تكبيرات العيدين فان دليل الوجوب الموانع مع قوله تعالى ويذكر والسم الله في أيام معلومات العاشر تكبيرات العيدين قال في البدائع اذا تركها أو نقص منها أو زاد عليها أو أتى بها في غير موضعها فانه يجب عليه السجود وذكر في كشف الاسرار ان الامام اذا

أو يحصل لهم اشتباه فلا سهل الاخذ بقول أبي يوسف بخلاف ما اذا لم يكن اماما تأمل (قوله) وظاهره انه لو تذكره (الح) قال في النهريه نظر وذلك ان تركه انما يتحقق اذا أتى بما يمنع البناء وفي هذه الحالة يتمنع السجود عن كل واجب ترك لا ان امتناعه لتركه اياه عمدا والسكينة ممنوعة ألا ترى انه لو تذكره في ركوعه انه ترك الفاتحة فلم يعد مع امكانه وجب عليه السجود اه أقول قد يجب عن المنع بان المراد امكانه على وجه لا يؤدي الى ترك واجب آخر وهذا وان أمكنه العود الى قراءة الفاتحة يلزمه تأخير الركوع تأمل

(قوله والخافطة مطلقا) أى على الامام والمنفرد وهذا بناء على ما يأتي عن البدائع والأقال في الهداية وغيره ان تخصيصه بالامام وهو المفهوم مما يأتي عن قاضيان والولوالجى وفي شرح الشيخ اسمعيل عن الكافي وهذا في الامام فان كان منفردا لا يجب سجود السهو اما في الجهرية فهو مخير فلا يتمكن النقصان جهر أو خافت واما في السرية فجهر المنفرد يكون بقدر اسماعه نفسه وهو غير منهي عنه فلذا لا يلزمه سجود السهو اه وفي شرح الزيلعي ومنع الغفار والشربلالية والمنفرد لا يجب عليه السجود بالجهر والاحفاء لانها من خصائص الجماعة وسند كرمثله عن التتارخانية (قواه والاصح قد رما تجوز به الصلاة) صححه أيضا الزيلعي وابن الهمام (قوله وفي الظهيرية وروى أبو سليمان الخ) قلت وفي المعراج قال أبو اليسر المنفرد مخير بين الجهر والخافطة قالوا هذا اذا كان بجهر قليلا اما اذا كان يسمع الناس يلزمه السهو لانه منهي عن ذلك اه وفي فصل القراءة من الهداية في المنفرد ان شاء جهر واسمع نفسه اه وبوافقه ما قدمناه عن السكافي من أن جهر المنفرد يكون بقدر اسماعه نفسه (قواه وفي العناية) أقول وكذا في النهاية والكفاية ومعراج الدراية وقال في الهداية بعدما تقدم وهذا في الامام دون المنفرد لان الجهر والخافطة من خصائص الجماعة قال الشراح ان ما ذكره جواب ظاهر الزاوية واما جواب رواية النوادر فانه يجب عليه سجدة السهو وفي التتارخانية عن المحيط واما المنفرد فلا سهو عليه اذا خافت فيما بجهر لان الجهر غير واجب عليه وكذلك اذا جهر فيما يخاف لانه لم يترك واحبالا في الخافطة انما وجبت لنفي الغالطة وانما يحتاج الى هذا في صلاة تؤدى على سبيل الشهرة والمنفرد يؤدى على سبيل الخفية وفي الذخيرة المنفرد اذا جهر فيما يخاف ١٠٤ ان عليه السهو وفي ظاهر الرواية لا سهو عليه وقد مر شي من ذلك في

سها عن التكبيرات حتى ركع فانه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يعمل بشبهه بخلاف المسبوق اذا أدرك الامام في الركوع فانه يأتي بالتكبيرات في الركوع لانه يحجز عن حقيقة فيعمل بشبهه اه وعما أحق بها تكبيرة الركوع الثاني من صلاة العبد فانه يجب سجود السهو وتركها لانها واجبة به التكبيرات العبد بخلاف تكبيرة الركوع الاول لانها ليست ملحقه بها ذكره الشارح وصاحب المجتبى وفي البدائع ولونسي التكبير في أيام التشريق لا سهو عليه لانه لم يترك واجبا من واجبات الصلاة المحادى عشر والثاني عشر الجهر على الامام فيما بجهر فيه والخافطة مطلقا فيما يخاف فيه واختلفت الرواية في المقدار والاصح قد رما تجوز به الصلاة في الفصلين لان اليسير من الجهر والاحفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير يمكن وما تصح به الصلاة كثير غير ان ذلك عنده آية واحدة وعندهما ثلاث آيات وهذا في حق الامام دون المنفرد لان الجهر والخافطة من خصائص الجماعة كذا في الهداية وذكره قاضيان في فتاواه ان ظاهر الرواية وجوب السجود على الامام اذا جهر فيما يخاف أو خافت فيما بجهر قل ذلك أو أكثر وكذا في الظهيرية والذخيرة زاد في الخلاصة وعليه اعتماد شمس الأئمة المحلوا في لا على رواية النوادر وفي الظهيرية وروى أبو سليمان ان المنفرد اذا ظن انه امام فجهر كما بجهر الامام يلزمه سجود السهو اه وهو مبنى على وجوب الخافطة عليه وهو رواية الاصل وهو الصحيح كافي البدائع وفي العناية ان ظاهر الرواية ان الاحفاء ليس بواجب عليه وذكره الولوالجى انه اذا جهر فيما يخاف فيه يجب سجدة السهو قل أو أكثر واذا خافت فيما بجهر به لا يجب مالم يكن قد رما يتعلق به وجوب الصلاة على الاختلاف الذي مر وهذا اصح اه فقد اختلف الترجيح على ثلاثة أقوال وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية الذي نقله الثقات

صفة الصلاة فراجعه وفي شرح المنية وميل الشيخ كمال الدين بن الهمام الى ان الخافطة واجبة على المنفرد في موضعها فيجب تركها السهو وهو الاحتياط اه واليه جنح المؤلف وأخوه (قوله وذكر الولوالجى الخ) عزاهذا التفصيل في المعراج الى النوادر وقال ووجه الفرق ان حكم الجهر فيما يخاف أغلظ من الخافطة فيما بجهر لان الصلاة التي بجهر فيها لا يحفظ من الخافطة اه وفيه بحث للمحقق ابن الهمام

ذكر المؤلف في باب صفة الصلاة فراجعه (قوله فقد اختلف الترجيح) أى في مقدار ما يجب به السجود على ثلاثة من أقوال الاول ما في الهداية من تقديره بما تجوز به الصلاة في الفصلين الثاني ما في الخافطة وغيره من عدم التقدير بشئ فيهما الثالث ما في الولوالجى من عدم التقدير فيما اذا جهر فيما يخاف والتقدير في عكسه (قواه وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية) أى القول الثاني قال في النهر وأقول بل الذي ينبغي أن يعول عليه ما في البدائع للمواظبة على ان ما في الاصل هو ظاهر الرواية اه قال الشيخ اسمعيل ويؤيده زيادة قواه وهو الصحيح لكن عبر في الحجة فيه بظاهر رواية الاصل فليست أم اه وأنت خبير بان كلام المؤلف في بيان المقدار كما هو صريح قوله أولا واختلفت الرواية في المقدار وقوله ثانيا فقد اختلف الترجيح على ثلاثة أقوال فقوله وينبغي الخ ترجيح لما هو ظاهر الرواية في هذه المسئلة والذي في البدائع مسألة أخرى وهي وجوب الخافطة على المنفرد والقول

الذي رجحه المؤلف أعني ما في الحاشية وإن كان يفهم منه ما يخالف ما في البدائع موافقا لما في العناية لكن لم يقصد المؤلف ترجيح
من هذه الجهة أيضا بل ترجيح ما هو بصده من مسألة المقدر دليل قوله في باب صفة الصلاة بعد نقله ما في العناية وفيه تأمل
والظاهر من المذهب الوجوب وكذا صرح بذلك في غير هذا المحل وبدليل قوله ١٠٠ والخاتمة من المقامات مخافت فيه

أي سواء كان اماما أو لا
كما بيناه فعمل أنه ليس مراده
ترجيح القول بعدم
وجوب الاخفاء على
المنفرد بل ترجيح القول
بان الجهر والاخفاء غير
مقدرين بمقدار ما يجوز
به الصلاة خلافا لما في
الهداية من التقدير
فيهما وما في الولاوية
من التقدير في الثاني
فقط على أنه حيث كان
يفهم ما في الحاشية
تخصيص وجوب المخافة
في ظاهر الرواية بالامام
دون المنفرد وصرح بهذا
المفهوم في العناية وغيرها
فلا يعارضه تصريح
البدائع بان وجوب
المخافة على المنفرد رواية
الاصل لانه وان كان ما
في الاصل ظاهر الرواية
لا يلزم منه أن يكون
ما في غيره غير ظاهر
الرواية بل الشأن ترجيح
أحدهما على الآخر
وذلك بقول البدائع
وهو الصحيح لا بقوله وهو
رواية الاصل كما قال
صاحب النهر فتدبر
(قوله كذا في البدائع)

من أصحاب الفتاوى كما لا يخفى وذكر في الخلاصة انه لو أسمع رجلا أو رجلين لا يكون جهر أو الجهر
ان يسمع الكل اه وصرحوا بأنه اذا جهر سهوا بشئ من الادعية والائتية ولو تشهد فإنه لا يجب
عليه السجود قال العلامة المحلى ولا يعرى القول بذلك في التشهد من تأمل اه وقد اقتصر
المصنف على هذه الواجبات في باب صفة الصلاة وبقى واجب آخر وهو عدم تأخير الفرض والواجب
وعدم تغييره ما وعداه تفرع مسائل منها لو ركع ركوعين أو سجد ثلاثا في ركعة لزمه السجود
لتأخير الفرض وهو السجود في الاول والقيام في الثاني وكذا لو قعد في محل القيام أو قام في محل
القعود المفروض وانما قيدنا بالفروض لانه لو قام في محل الواجب فقد لزمه السجود وترك الواجب
لالتأخير وكذا لو قرأ آية في الركوع أو السجود أو القومة فليه السهو وكفى الظهيرية وغيرها
وعالقه في المحيط بتأخير ركن أو واجب عليه وكذا لو قرأها في القعودان بدأ بالقراءة وان بدأ بالتشهد
ثم قرأها فلا سهو عليه كما في المحيط وفي البدائع لو قرأ القرآن في ركوعه أو في سجوده لاسهو عليه
لانه ثناء وهذه الاركان مواضع الثناء اه ولا يخفى ما فيه فالظاهر الاول ومنها لو كرر الفاتحة في
الاوليين فعليه السهو ولتأخير السورة ومنها لو تشهد في قيامه بعد الفاتحة لزمه السجود وقبلها
لا على الاصح لتأخير الواجب في الاول وهو السورة وفي الثاني محل الثناء وهو منه وفي الظهيرية
لو تشهد في القيام ان كان في الركعة الاولى لا يلزمه شئ وان كان في الثانية اختلف المشايخ فيه
والصحيح أنه لا يجب اه فقد اختلف الصحيح والظاهر الاول المنقول في التبيين وغيره ومنها لو كرر
التشهد في القعدة الاولى فعليه السهو ولتأخير القيام ولو كذا لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم
فها لتأخيرها واختلفوا في قدره والاصح وجوبه باللهم صل على محمد وان لم يقل وعلى آله وذكر في
البدائع انه يجب عليه السجود عنده وعندهما لا يجب لانه لو وجب لوجب لجبر النقصان ولا يعقل
نقصان في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو حنيفة رحمه الله يقول لا يجب عليه
بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بل بتأخير الفرض وهو القيام الا أن التأخير حصل بالصلاة
فوجب عليه من حيث انها تأخير لا من حيث انها صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم اه وقد
حكى في المناقب ان ابا حنيفة رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقال له كيف أوجبت على من
صلى على سجود السهو فأجاب بكونه صلى عليك ساهيا فاستحسنه منه ولو كرر التشهد في القعدة
الاخيرة فلا سهو عليه وفي شرح الطحاوى لم يفصل وقال لاسهو عليه فيها كذا في الخلاصة
ومنها اذا شك في صلاته فنفسكر حتى استيقن ولا يخفى لو امان يشك في شئ من هذه الصلاة أو في
صلاة قبلها وكل على وجهين اما ان طال تفكيره بان كان مقدرا ما يمكنه ان يؤدي فيه ركعتان أو ركعتان
الصلاة اولم طال وان لم يطل فلا سهو عليه سواء كان تفكيره بسبب شك في هذه الصلاة أو في
غيرها لان الفكر القليل لا يمكن الاحتراز عنه فكان عفوا فعلا للخرج وان طال تفكيره فان كان
في غير هذه الصلاة فلا سهو عليه وان كان فيها فعليه السهو واستحسننا لتأخير الاركان عن أوقاتها
فتمكن النقصان فيها بخلاف ما اذا شك في صلاة أخرى وهو في هذه الصلاة لان الموجب للسهو في
هذه الصلاة لا في هذه الصلاة لاسهو صلاة أخرى كذا في البدائع وفي الخيرة هذا اذا كان

قال الشيخ اسمعيل لكن في المحيط وقال الشيخ شمس الامنة المحلواني ما قال في
الكتاب وان شغلته تفكيره ليس يريدانه شغلته التفكير عن ركن أو واجب وان ذلك يوجب سجود السهو بالاجماع ولكن أراد به

شغل قلبه بعد ان تكون جوارحه مشغولة باداء الاركان ثم ذكر عبارة الذخيرة الا تبه وغيرها ثم قال والحاصل ان هذه المسئلة منهم من أطلقها كصاحب عمدة المفتي فقال ولو شك في ركوعه أو في سجوده وطال تفكره يلزمه السهو ومنهم من ذكرها بخصوص القيام كصاحب جامع الفتاوى وهو في القنية بعلامة ظهير الدين المرغيناني فقال فرغ من الفاتحة وتذ كر ساعة ساكناً أي سورة يقرأ مقدار ركن يلزمه السهو ومنهم من فصله بالطول وعلمه وأطلق آخر كصاحب خزنة الفتاوى فقال تفكر في الصلاة ان طال يجب سجود السهو والا فلا ١٠٦ والفصل انه اذا شغله عن شيء من فعل الصلاة وان قل يجب سجود السهو ومنهم

من خصص المشغول عنه كصاحب الخلاصة فقال وانما يجب لو طال تفكره حتى شغله عن ركوع أو سجدة والظاهر ما في البدائع أولا اظهر وجهه وما ذكره الشمس في بيانه آخر وأطلقهم وجوب السجود بتأخير الركن فيما يرى عدم التقيد بما في الذخيرة وغيرها اه كلامه وقد ذكر قبل هذا ان ما في الذخيرة نقله في المحيط عن أبي نصر الصغار اه وذكر العلامة قاسم في فتاواه ان شمس الأئمة خالفه وذكر عبارته السابقة وذكر ان قول البدائع وان كان تفكره في غير هذه الصلاة الخ جعله في المحيط بعض الروايات وذكر عبارته ثم قال وهذا ترجيح لمخلاف ما في البدائع والذخيرة (قوله وكله

التفكير عن التسليم أما اذا كان يسبح أو يقرأ أو يتفكر فلا سهو عليه وفي الظهيرة ولو سبقه الحدث فذهب ليتوضأ فشك أنه صلى ثلاثاً أو أربعاً وشغله ذلك عن وضوئه ساعة ثم استيقن فأم وضوؤه فعليه السهو لانه في حمة الصلاة فكان الشك في هذه الحالة بمنزلة الشك في حالة الاداء واذا قعد في صلاته قدر التشهد ثم شك في شيء من صلاته انه صلى ثلاثاً أو أربعاً حتى شغله ذلك عن التسليم ثم استيقن وأتم صلاته فعليه السهو اه فلاحسن أن يفسر طول التفكير بان يشغله عن مقدار أداء ركن أو واجب ليدخل السلام كما في المحيط قيد بترك الواجب لانه لا يجب بترك سنة كالثناء والتعوذ والتسمية وتكبيرات الركوع والسجود ونسبها ثم أرفع اليدين في تكبيرة الافتتاح وتكبيرات العيدين والتأمين والتسليم والتحميد كذا في المحيط والخلاصة وجرم الشارح بوجوب السجود بترك التسمية مصدرا به ثم قال وقيل لا يجب وكذا في المجتبى وصرح في القنية بان الصحيح وجوب التسمية في كل ركعة وتبعه العلامة ابن وهبان في منظومته وكله مخالف لظاهر المذهب المذكور في المتن والشروح والفتاوى من انها سنة لا واجب فلا يجب بتركها شيء ولو ترك فرضا فانه لا يجبر بالسجود بل تبطل الصلاة أصلا وفي البدائع وأما بيان ان المتروك ساهيا هل يقضى أولا فنقول انه يقضى ان أمكنه التدارك بالقضاء سواء كان من الافعال أو الاذكار وان لم يمكن فان كان المتروك فرضا فسدت وان كان واجبا لا تفسد ولكنه ينقص ويدخل في حد الكراهة فاذا ترك سجدة صليسية من ركعة قضاها في آخرها اذا تذكر ولا يلزمه إعادة ما بعدها واذا كانا سجدين قضاها ما يبدأ بالاولى ثم بالثانية لان القضاء على حسب الاداء ولو كانت احداهما سجدة تلاوة وتركها من الاولى والاخرى صليسية تركها من الثانية برأى الترتيب أيضا فيبدأ بالتلاوية عند عامة العلماء ولو كان المتروك ركوعا فلا يتصور فيه القضاء وكذا اذا ترك سجدة من ركعة لانه لا يعتد بالسجود قبل الركوع لعدم مصادفته محله فلو قرأ أو سجد ولم يركع ثم قام فقرأ أو ركع وسجد فهذا قد صلى ركعة ولا يكون هذا الركوع قضاء عن الاول وكذا لو قرأ أو ركع ولم يسجد ثم رفع رأسه فقرأ أو لم يركع ثم سجد فهذا قد صلى ركعة ولا يكون هذا السجود قضاء عن الاول وكذا اذا قرأ أو ركع ثم رفع رأسه وقرأ أو ركع وسجد وانما صلى ركعة والصحيح ان المعتبر بالركوع الاول لكونه صادف محله فوقع الثاني مكررا وكذا اذا قرأ أو لم يركع وسجد ثم قام فقرأ أو ركع ولم يسجد ثم قام فقرأ أو لم يركع وسجد وانما صلى ركعة وأما الاذكار فاذا ترك القراءة في الاولين قضاها في الاخرين وقد تقدم حكم ترك الفاتحة أو السورة في الاولين واذا ترك التشهد في القعدة الاخيرة ثم قام فتذكر عاد وتشهد اذ لم يقيد بالسجدة بخلافه في الاولى كما سيأتي مفصلا الخامس انه لا يتكرر الوجوب بترك

مخالف لظاهر المذهب قال العلامة المقدسي قال شيخنا شيخ الاسلام السبكي في شرح المختار ليست اكثر واجبة فقد حكى المحققون من الحنفية كالامام أبي بكر الرازي والامام أبي بكر الكاشاني وغيرهما الخلاف بين أئمتنا في السنية لافي الوجوب قال بعض المحققين والقول بوجوب التسليم ليس له أصل في الرواية وما نسب الى أبي حنيفة رحمه الله تعالى من ان الخلاف في الوجوب فهو من طغيان الراعي ومن نسب اليه القول بالوجوب فليس بمشهور ولا اختيار (قوله الخامس انه لا يتكرر) أي من الاحكام التي بينها المصنف كما أشار اليه المؤلف بقوله في صدر القولة بيان لاحكام

أكثر من واجب حتى لو ترك جميع واجبات الصلاة ساهيا فإنه لا يلزمه أكثر من مسجدتين لأنه تأخر
عن زمان العلة وهو وقت وقوع السهو مع أن الأحكام الشرعية لا تؤخر عن عللها فعلم أنه لا يتكرر
إذا الشرع لم يرد به وسيأتي أن المسبوق يتابع إمامه في سجود السهو ثم إذا قام إلى القضاء وسها فإنه
يسجد ثانيا فقد تكرر سجود السهو وأجاب عنه في البدائع أن التكرار في صلاة واحدة غير مشروع
وهما صلاتان حكما وإن كانت التحريمة واحدة لأن المسبوق فيما يقضى كالمفرد ونظيره المقيم إذا
اقتدى بالمسافر فيها الإمام يتابعه المقيم في السهو وإن كان المقيم رجيا سهو في إتمام صلاته وعلى
تقدير السهو يسجد في أصح الروايتين لكن لما كان مفردا في ذلك كان صلاتين حكما اهـ وعلمه
في المحيط بأن السجدة المتقدمة لا ترفع النقصان المتأخر فاما السجدة المتأخرة فانهما ترفع النقصان
المتقدم ولا يشكل عليه ما في عدة الفتاوى لأصدر الشهيد وخزانة الفقه لا في اليت من أن التشهد
يقع في صلاة واحدة عشر مرات وصورتها رجل أدرك الإمام في التشهد الأول من المغرب وتشهد معه
ثم يتشهد معه في الثانية وكان على الإمام سهو فتشهد معه في الثالثة ثم ذكر الإمام أن عليه سجدة
التلاوة فإنه يسجد معه ويتشهد معه الرابعة ثم يسجد للسهو ويتشهد معه الخامسة فإذا سلم الإمام فإنه
يقوم إلى قضاء ما سبق به فيصلي ركعة ويتشهد السادسة فإذا صلى ركعة أخرى يتشهد السابعة
وكان قد سهى فيما يقضى فيسجد ويتشهد الثامنة ثم تذكر أنه قرأ آية السجدة في قضائه فإنه
يسجد ويتشهد التاسعة ثم يسجد للسهو ويتشهد للعاشرة اهـ مع أنه قد تكرر السجود للسهو
في صلاة واحدة حقيقة وحكما وهي صلاة الإمام والمسبوق بسبب السجدة الخامسة فيهما وأما
التشهد الرابع فليكونه بسبب سجود التلاوة أرتفع تشهد القعدة لأن سجود التلاوة تشهدا
لأن سجود التلاوة رفع ما كان قبله من التشهد والقعود وسجود السهو فكانه لم يسجد للسهو فلذا
يسجد آخر كما لو سجود للسهو ثم نوى الإقامة حتى صار فرضه أربعا فإنه يعيد سجود السهو وفي
الظهيرية إذا سها الإمام ثم سها خلفه سجد الثاني مسجدتين وكفاه (قوله وسهو وإمامه لا سهوه)
معطوف على قوله بترك واجب فأودان السجود له سببان أما ترك الواجب أو سهو وإمامه فإنه يجب
عليه متابعتها إذا سجد لأنه عليه الصلاة والسلام يسجد له وتبعه القوم ولأنه تبع لإمامه فيلزمه حكم
فعله كالفلسدونية الإقامة أطلقه فشمع ما إذا كان مقتديا به وقت السهو أو لم يكن وما إذا سجد
سجدة واحدة ثم اقتدى به فإنه يتابعه في الأخرى ولا يقضى الأولى كما لا يقضى ما لو اقتدى به بعد
ما سجد هما لأنه حين دخل في تحريمة الإمام كان النقص قد انجبر بالسجدتين أو بأحداهما ولا يعقل
وجوب جابر من غير نقص وقيد بأن يكون الإمام يسجد لأنه لو سقط عن الإمام بسبب من الأسباب
بأن تكلم أو أحدث متعمدا أو خرج من المسجد فإنه يسقط عن المقتدى بخلاف تكبير التشريق
حيث يأتي به المؤتم وإن تركه الإمام لكونه لا يؤدي في حرمتها وشمع كلامه المدرك والمسبوق
واللاحق فإنه يلزمهم سهو وإمامهم لم يكن اللاحق لا يتابع الإمام في سجود السهو إذا انتبه في
حال اشتغال الإمام بسجود السهو وأجاء إليه من الموضوع هذه الحالة وانما يبدأ بقضاء ما فاتته ثم
يسجد في آخر صلاته والمسبوق والمقيم خلف المسافر يتابعان الإمام في سجود السهو ثم يشتغلان
بالإتمام والفرق أن اللاحق التزم متابعة الإمام فيما اقتدى به على نحو ما يصلي الإمام وأنه اقتدى
به في جميع الصلاة فيتابعه في جميعها على نحو ما أدى الإمام وأدى الأول والأول وسجد للسهو
في آخر صلاته فكذا اللاحق فاما المسبوق فقد التزم بالاعتداء به متابعتة بقدر ما هو صلاة الإمام

(قوله وأما التشهد الرابع)

قال الرملي هذا جواب

سؤال مقدركا أنه قيل

قد تقرر أنه لا تشهد في

سجود التلاوة فأجاب

بقوله وأما التشهد الخ

(قوله لأن سجود التلاوة

رفع الخ) قال الرملي هذا

جواب مما شأ من قوله

أولا ولا يشكل عليه

ما في عدة الفتاوى الخ

وسهو وإمامه لا سهوه

وقد أدرك هذا القدر في تباينه فيه ثم ينفرد وكذا المقيم المقتدى بالمسافر ولو كان مسبوقا بثلاث ولا حقا
بركعة فسجد امامه لسهو وفاته بقضى ركعة بغير قراءة لانه لا حق ويتشهد ويسجد للسهو ولا ذلك
موضع سجود الامام ثم يصلي ركعة بقراءة ويقعد لانها ثانية صلاته ولو كان على العكس سجد للسهو
بعد الثالثة كذا في المحيط ولو سجد الا لاحق مع الامام للسهو ولم يجز لانه في غير اوانه في حقه فعليه أن
يسجد اذا فرغ من قضاء ما عليه ولكن لا تقصد صلاته لانه ما زاد الاسجدتين بخلاف المسبوق اذا تابع
الامام في سجود السهو ثم تبين انه لم يكن على الامام وهو حيث تقصد صلاة المسبوق لكونه اقتدى في
موضع الانفراد لانه لا زيادة السجدتين ولم يوجب في الا لاحق لانه مقتدى في جميع ما يؤدي كذا في البدائع
وفصل في المحيط بين أن يعلم انه ليس على امامه سهو وفيه سدوين أن لا يعلم انه لم يكن عليه فلا يفقد
لان كثيرا ما يقع لجهالة الأئمة فقط اعتبار المفسد هنا للضرورة اه ولو لم يتابع المسبوق امامه
وقام الى قضاء ما سبق به فانه يسجد في آخر صلاته استحسانا لان التخرية متحدة بفعل كانها صلاة
واحدة ولو سها فيما يقضى ولم يسجد للسهو وامامه كفاه سجدتان ولو سجد مع الامام ثم سها فيما يقضى
فعليه السهو ثانيهما من ذلك أداء السهو في صلاتين حكما فلم يكن تكرارا ثم المسبوق انما يتابع
الامام في السهو ولا في السلام فيسجد معه ويتشهد واذا سلم الامام قام الى القضاء فان سلم فان كان عامدا
فسدت والا فلا ولا يسجد عليه ان سلم قبل الامام أو معه وان سلم بعده لم يركبه لكونه منفردا حينئذ وعلى
هذا لو أحدث الامام بعد السلام قبل السجود فاستخاف مسبوقا وارتكب خلاف الاولى وتقدم ينبغي
أن يستخاف من ركعة ليسجد بهم ويسجد هو معهم وان لم يسجد مع خليفته يسجد في آخر صلاته وان لم
يسجد المسبوق مدركا وكانوا كلهم مسبوقين قاموا وقضوا ما سبقوا به فرادى ثم اذا فرغوا يسجدون
ولو قام المسبوق الى قضاء ما سبق به بعد ما سلم الامام ثم تذكر الامام ان عليه سجود السهو قبل أن
يقعد المسبوق ركعة بسجدة فعليه أن يرفض ذلك ويعود الى متابعة الامام ثم اذا سلم الامام قام الى قضاء
ما سبق به ولا يعتد بفعل من القيام والقراءة والركوع ولو لم يعد الى الامام ومضى على صلاته
يجوز ويسجد للسهو بعد ما فرغ من القضاء استحسانا ولو تذكر الامام ان عليه سجدة في السهو بعد
ما قيد المسبوق ركعة بسجدة فانه لا يعود الى الامام ولا يتابعه في سجود السهو ولو تابعه فيها فقد
صلاته لانه لا زيادة ركعة وقد ذكرنا بقية مسائل المسبوق في باب الحديث في الصلاة ولو سها الامام في
صلاة الخوف سجد للسهو وتابعه فيها الطائفة الثانية وأما الطائفة الاولى وانما يسجدون بعد الفراغ
من الاعمال لان الثانية بمنزلة المسبوقين والاولى بمنزلة المتأخرين وانما يلزم للمأموم سهو نفسه لانه
لو سجد وحده كان مخالفا لامامه ان يسجد قبل السلام وان أخره الى ما بعد سلام الامام يخرج من
الصلاة سلام الامام لانه سلام عمده من لسهو وعليه ولو تابعه الامام ينقلب التبع أصلا وشمل كلامه
المدرك واللاحق فانه مقتدى في جميع صلاته بدليل انه لا قراءة عليه فلا يسجد ولو سها فيما يقضى به
مطلقا وأما المقيم اذا اقتدى بالمسافر ثم قام لاتمام صلاته وسها فذكر الكرخي انه كالأ لاحق فلا
يسجد عليه بدليل انه لا يقرأ وذكر في الأصل انه يلزمه السجود وصححه في البدائع لانه انما اقتدى
بالامام بقدر صلاة الامام فاذا انقضت صلاة الامام صار منفردا فيما وراء ذلك وانما لا يقرأ فيما يتم
لان القراءة فرض في الاولين وقد قرأ الامام فيها وشمل المسبوق فيما يؤديه مع الامام وأما فيما
يقضيه فهو كالمنفرد كما تقدم وعليه يفرع ما اذا سلم ساهيا فان كان قبل الامام أو معه فلا سهو وان

فمن لسهو عليه فكيف
من عليه السهو وحينئذ
فيمكنه ان يأتي بهذا
الخبار اه ومراده بالخلاف
ما ذكره المؤلف في باب
الحديث في الصلاة عن
المحيط ان القوم يخرجون
من الصلاة بسجدتين
عمدا اتفاقا ولهذا لا يسلمون
ولا يخرجون منها سلامه
عندهما خلافا لمحمد
وأما بكلامه فعن أبي
حنيفة رحمه الله تعالى
روايتان اه لكن
ذكر في نواقض الوضوء
لوضوئ القوم بعد ما
أحدث الامام متعمدا
لا وضوء عليهم وكذا
بعد ما تسلم الامام وكذا
بعد سلام الامام هو
الاصح كذا في الخلاصة
وقيل اذا قهقروا بعد
سلامه بطل وضوءهم
والخلاف مبنى على انه
بعد سلام الامام هل
هو في الصلاة الى أن يسلم
بنفسه أولا اه وعليه
فقتضى كلام الخلاصة
ان الاصح الثاني ولذا جزم
به هنا وظاهره عدم
الفرق بين من عليه
سهو أولا ففسد كلام
النهر قد بر وفي النهر
أيضا ثم مقتضى كلامهم
انه يعيدها لثبوت الكراهة مع تعذر الجواب (قوله وقد قرأ

(قول المصنف وهو إليه أقرب) قال في النهر في كلامه تقديم معمول أفعال التفضيل وهو ممتنع عندهم وجوزة ضد الأفاضل توسعة (قوله وصححه الشارح) أقول ونقل الشرنبلالي تصححه عن البرهان ومثى عليه في مثنه نور الإيضاح وكذا التلمذ المؤلف في مثنه التنوير (قوله وقد يقال أنه إذا عاذا الخ) ذكره المقدسي أيضا وقال بعده ولا غلط في كلامهم أن أرادوا تركه مقيدا بذلك الوقت ليس تركه بالسكينة فهو معنى التأخير فتأمل اه وحاصله ابداء الفرق بين العود إلى التعود في مسئلتنا والعود إلى القيام في المسئلة المقدس عليها بأن عوده إلى القيام عود من فرض إلى فرض بخلاف عوده إلى التعود لكن يجاب أنه في مسألة القنوت لم يعد إلى فرض لأن ركوعه لم يرتفع فقيامه بعده ليس قيام فرض بل هو ١٠٩ قيام الرفع من الركوع وهو سنة

أو واجب فكان في تراءته للقنوت تأخير فرض لا تركه فهو نظير عوده إلى القنوت (قوله والقنوت له شبهة القرآنية الخ) هذا مسلم وكان الواجب في القنوت

وإن سها عن القعود الأول وهو إليه أقرب عادوا إلا

دعاه المخصوص الذي قيل أنه كان سورتين من القرآن ففسخ مع أنه سنة والواجب غير موقت به كما في محله تأمل (قوله من التهجيم) أي من تهجيم الزبلي الفساد (قوله وقد ذكر في المجتبى الخ) قال في النهر أقول صرح ابن وهبان بأن الخلاف في التشهد وعدمه مفرع على القول بعدم الفساد وترجيح أحادي القولين بناء عليه لا يستلزم ترجيح

كان بعده فعليه كما ذكرناه وفي المحيط وغيره وبذلك المسبوق أن يكتسب ساعته بعد فراغ الامام ثم يقوم لجواز أن يكون على الامام سهو (قوله وان) عن القعود الأول وهو إليه أقرب عادوا إلا (أي إلى القعود لأن الأصل أن ما يقرب من الشيء يأخذ حكمه كغناء المصير وحريم البئر فإن كان أقرب إلى القعود بان رفع اليدين من الأرض ور كبتاه عليها أو ما لم ينتصب النصف الأسفل وصححه في الكافي فكانه لم يقيم أصلا فإن كان إلى القيام أقرب فكانه قد قام وهو فرض قد تلبس به فلا يجوز رفضه لأجل واجب وهو القعدة وهذا التفصيل مروى عن أبي يوسف واختاره مشايخ بخاري وارتضاه أصحاب المتن وفي الكافي واستحسن مشايخنا روايته وذكر في المسوط أن ظاهر الرواية إذا لم يستتم قائما يعود وإذا استتم قائما لا يعود لأنه جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قام من الثانية إلى الثالثة قبل أن يقعد فسجوا به فادوروى أنه لم يعد وكان بعدما استتم قائما وهذا لأنه لما استتم قائما اشتغل بفرض القيام فلا يترك اه وصححه الشارح وفي فتح القدير أنه ظاهر المذهب والتوفيق بين الفعلين المرويين بالمحمل على حالي القرب من القيام وعدمه ليس بأولى منه بالمحمل على الاستواء وعدمه ثم لو عاد في موضع وجوب عدمه اختلفوا في فساد صلاته فصحح الشارح الفساد لتكامل الجنابة برفض الفرض بعد الشروع فيه لأجل ما ليس بفرض وفي المبتهج بالغبين المجهمة أنه غلط لأنه ليس بترك وانما هو تأخير كما لو سها عن السورة فركع فانه يرفض الركوع ويعود إلى القيام ويقرأ لأجل الواجب وكما لو سها عن القنوت فركع فانه لو عاد وقت لا تفسد على الأصح وقد يقال أنه لو عاد وقرأ السورة صارت السورة فرضا فقد عاد من فرض إلى فرض والقنوت له شبهة القرآنية على ما قيل أنه كان قرآنا ففسخ فقد عاد إلى ما فيه شبهة القرآنية أو عاد إلى فرض وهو القيام فإن كل ركن طوله فانه يقع فرضا كله وفي فتح القدير وفي النفس من التهجي شيء وذلك أن غاية الأمر في الرجوع إلى القعدة الأولى أن تكون زيادة قيام ما في الصلاة وهو وان كان لا يحل فهو بالصحة لا يحل لما عرف أن زيادة ما دون ركعة لا يفسد إلا أن يفرق باقتراح هذه الزيادة بالفرض لكن قد يقال المستحق لزوم الأتم أيضا بالفرض أما الفساد فلم يظهر وجه استلزامه إياه فترجى هذا البحث القول المقابل للصحح اه فظاهره أنه لم يطالع على تهجي آخر وقد ذكر في المجتبى ومراج الدراية أنه لو عاد بعد الانتصاب مخطئا قيل يشهد لنقضه القيام والتهجي أنه لا يشهد ويقوم ولا ينقض قيامه بقعود لم يؤثر به كمن نقض الركوع بسورة أخرى لا ينقض ركوعه اه فقد اختلف التهجي كما رأيت والحق

عدم الفساد ظاهر إن قال الشيخ عبد البر رأيت بخط العلامة نظام الدين السبكي تهجي عدم الفساد ثم قال ولقائل أن يمنع قول المحقق غاية ما وجد الخ بان الفساد لم يأت من قبل الزيادة بل من رفض الركن للواجب والذي رأيت منه قولا عن شرح القدوري لأن عوف والزوزني أن القول بعدم الفساد في صورة ما إذا كان إلى القيام أقرب وأنه في الاستواء قائما لا خلاف في الفساد اه وقد نقل المقدسي عن شرح القدوري للذكورين بعد نقله تهجي الصحة عن المعراج والدراية ما نصه أن عاد لا يعود ويكون مسددا ولا تفسد صلاته ويسجد لتأخير الواجب اه وهذا موافق لما بحثه المحقق وبواقفه أيضا ما في الغنية ترك القعدة الأولى في الفرض فلما قام عاد إليها ذكرناه لم يكن إبد القعود ويقوم في الحال وفيها أيضا لو عاد ما م يعني إلى القعدة الأولى بعد ما قام لا يعود

وهذه القوم تحقّقوا الاختلاف ودكّر البعض انهم يعودون معه اه وهذا كما قال في شرح المنية فيعدم الفساد بالعود (قوله) وظاهره انه لو لم يعد تبطل صلاته (110) قال في النهر وفيه ما لا يخفى والذي ينبغي أن يقال انها واجبة في الواجب فرض في

الفرض (قوله في الصحيح) أي في المصلي الصحيح غير المريض (قوله أو انتقالا) أي انتقالا عن القعود وعلى كل فليس بقيام (قوله وان رفع اليدين عن الارض الخ) لا يخفى أن هذه الصورة

ويسجد للسهو وان سها عن الاخير عاد ما لم يسجد

هي الصورة التي قبلها فيكون الحاصل في تلك

الصورة اختلاف الرواية وقد اختار في الاجناس

في هذه الصورة أن عليه السهو واللهم الا أن يحمل

الاول على ما اذا وركت ركبتاه الارض دون أن

يستوى نصفه الاسفل شبه المجلس لقضاء

الحاجة (قوله فالحاصل على هذا) أي على ما في

الخلاصة وقوله وهو مخالف للصحيح السابق

في بعضه أي للصحيح الذي قدمه عن الكافي

والهداية فان ظاهره أنه متى كان الى القعود

أقرب وعاد لا يسجد عليه سواء رفع ركبته

من الارض أولا فوافقه ما في الخلاصة فيما اذا لم

يرفع ركبته ويخالفه فيما اذا رفعه ما وقوله وفي الولو الحجة الخ جعله قولنا ثالثا لان ظاهره متى كان الى القعود أقرب يلزمه السجود سواء مقدار

عدم الفساد ولا يلزم سجدة التلاوة فانه يترك الفرض لاجلها وهي واجبة لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وأراد بالقعود الاول القعود في صلاة الفرض رباعيا كان أو ثلاثيا وكذا في صلاة الوتر كما في المحيط اما في النفل اذا قام الى الثالثة من غير قعدة فانه يعود ولو استتم قائما لم يقمدها بسجدة كذا في السراج الوهاج وحكي فيه خلافا في المحيط قيل لا يعود لانه صار كالفرض وقيل يعود ما لم يقمدها بسجدة لان كل شفع صلاة على حدة في حق القراءة فأمرناه بالعود الى القعدة احتسبا ومتى عاد تبين ان القعدة وقعت فرضا فيكون رفض الفرض لمكان الفرض فيجوز اه وهذا كله في حق الامام والمنفرد وأما المأموم اذا قام ساهيا فانه يعود ويقعد لان القعود فرض عليه بحكم المتابعة اليه أشار في السراج الوهاج فانه قال اذا تشهد الامام وقام من القعدة الاولى الى الثالثة فمضى بعض من خلفه التشهد حتى قام واجمعا فعلى من لم يتشهد أن يعود ويتشهد ثم يتبع امامه وان خاف أن تغتبه الركعة الثالثة لانه تبع لامامه فيلزمه ان يتشهد بطريق المتابعة وهذا بخلاف المنفرد لان التشهد الاول في حقه سنة وبعدهما اشتغل بفرض القيام لا يعود الى السنة وهما التشهد فرض عليه بحكم المتابعة اه وكذا في القنية في القعود اولى وظاهره انه لو لم يعد تبطل صلاته لترك الفرض وفي الجمع ولو نام لاحق بها امامه عن القعدة الاولى فاستيقظ بعد الفراغ أمرناه بترك القعدة اه وفي آخر فتاوى الوولو الحجة من مسائل متفرقة مريض يصلي بالأيام فلما بلغ حالة التشهد فظن انه حالة القيام فاشتغل بالقراءة ثم تذكر انه حالة التشهد فلا يخلو اما ان كان التشهد الاول أو التشهد الثاني فان كان التشهد الاول فحالة القراءة تنوب عن القيام فلا يعود الى التشهد ويتم الصلاة وان كان التشهد الثاني رجع الى التشهد ويتم الصلاة وكذلك الجواب في الصحيح اذا قام قبل ان يتشهد اه (قوله ويسجد للسهو) خاص بقوله والا كما صححه المصنف في الكافي تبعا لصاحب الهداية لترك الواجب واما اذا كان الى القعود أقرب وعاد فلا سجود عليه كما اذا لم يقم لان الشرع لم يعتبره قياما والام يطلق له القعود فكان معتبرا قعودا أو انتقالا للضرورة وهذا الاعتبار ينافي اعتبار التأخير المستتبع لوجوب السجود وفي الخلاصة وفي رواية اذا قام على ركبته لينهض يقعد وعليه السهو ويستوى فيه القعدة الاولى والثانية وعليه الاعتماد وان رفع اليدين عن الارض وركبته على الارض ولم يرفعها لسهو وعليه كذا روى عن أبي يوسف وفي الاجناس عليه السهو ويستوى في ذلك القعدة الاولى والاخرة اه فالحاصل على هذا المعتمد انه ان كان الى القعود أقرب فانه يعود مطلقا فان رفع ركبته من الارض لزمه السجود والا فلا وهو مخالف للصحيح السابق في بعضه وفي الولو الحجة المختار وجوب السجود لانه بقدر ما اشتغل بالقيام صار مؤثرا واجبا وجب وصله بما قبله من اركان فصارتا كاللواجب فيجب عليه سجدة السهو اه فاختلف الترجيح على أقوال ثلاثة والاكثر على الاول (قوله وان سها عن الاخير عاد ما لم يسجد) لان فيه اصلاح صلاته فامكنه ذلك لان مادون الركعة بمحمل الرفض أراد بالآخر القعود المفروض ليشمل الفرض الرباعي والثلاثي والثنائي فان قعوده ليس متعددا الا أن يقال انه يسمى أخيرا باعتبار انه آخر الصلاة لا باعتبار انه مسبق بمثله أطلقه فشمّل ما اذا لم يقعد أصلا أو جلس جلسة خفيفة أقل من قدر التشهد واذا عاد احتسب له الجلسة الخفيفة حتى لو كان كلا الجلستين

ففيما اذا رفعه ما وقوله وفي الولو الحجة الخ جعله قولنا ثالثا لان ظاهره متى كان الى القعود أقرب يلزمه السجود سواء مقدار رفع ركبته من الارض أولا (قول المصنف عاد ما لم يسجد) قال في النهر رأى ما يقيد ركعته بسجدة وهذا أراد ما اذا سجد دون

ركوع فانه يعود ايضا لعدم الاعتداد بهذا السجود (قوله لتأخيره فرضا) قال في النهر لم يفصل بين ما اذا كان الى القعود أقرب
أولا وكان ينبغي أن لا يسجد فيما اذا كان اليه أقرب كما في الاولى لما سبق قال في الحواشي السعدية ويمكن أن يفرق بينهما بان
القريب من القعود وان جاز أن يعطى له حكم القاعد حقيقة فاعتبر جانب الحقيقة فيما اذا سها عن الثانية
وأعطى حكم القاعد في السهو عن الاولى اظهار التفاوت بين الواجب والغرض وبه علم أن من فسر الواجب بالقطعي فقد أصاب
والأشكال الفرق وقد يقال لم لا يجوز أن ينسب بالقوى من نوعيه وهو ما يغوت الجواز بغوته ولا يشكل بثبوت التفاوت بين نوعيه
نعم يشكل على من فسر به باصالة لفظ السلام أو التشهد (قوله وهو أولى مما في العناية) اعترضه الشيخ اسمعيل بان الذي في العناية
تفسيره بالقطعي فليس النقل بصواب نعم فسر في العناية الواجب بذلك في المسئلة ١١١ الثانية وهي ما اذا قعد الاخير (قوله

لانه لم يؤخره عن محله الخ)
قال في النهر مدفوع بان
التأخير واقع فيهما
فصح اضافة السجود الى
أيهما كان قال الشيخ
اسمعيل يمكن نسبه

وسجد للسهو وان سجد
بطل فرضه برفعه

الى الأقوى وهو الفرض
هذا مع إرخاء العنان
وقد علمت أنه حصل
سهو في النقل (قوله
فسدت اتفاقا اه) قال
الرملي قال المرحوم شيخ
شيخنا على المقدسي لم
ينته به بل ذكر بعده ما
يندفع به عنه الاشكال
فانه قال لما سئذ كره في
تمة نعتها للسجدات
وذكر هناك ما يوضحه
اه و ذكر في النهر ما قرره
في تلك التهمة وهو أنه اذا

مقدار التشهد ثم تكلم بعده جازت صلاته كما قدمناه في باب صفة الصلاة عن الولوالجية (قوله
وسجد للسهو) لتأخيره فرضا وهو القعود والاخير وعلاه في الهداية بانه آخر واجبا فاعلموا أراد به
الواجب القطعي وهو الفرض وهو أولى مما في العناية من تفسيره باصالة لفظ السلام لانه لم يؤخره
عن محله لان محله بعد القعود ولم يقعد وانما آخر القعود والاخرى أن يقال أراد به الواجب الذي
يفوت الجواز بغوته اذ ليس دليلها قطعي (قوله بان سجد بطل فرضه برفعه) لانه استحکم شرعه في
الثافة قبل اكمال أركان المكنوبة ومن ضرورته خروجه عن الغرض وهذا لان الركعة بسجدة
واحدة صلاة حقيقة حتى يجث في عيئه لا يصلي وقوله برفعه أي برفع الوجه عن الارض إشارة الى ان
المختار الممتوى انه لا يبطل بوضع الجبهة كما هو مروي عن أبي يوسف لان تمام الشيء بآخره وآخر
السجدة الرفع اذ الشيء انما ينتهي بضده ولهذا لو سجد قبل امامه فادركه امامه فيه جاز ولو تمت
بالوضع لما جاز لان كل ركن أداه قبل امامه لا يجوز ولانه لو تم قبل الرفع لم ينقضه المحدث لكن
الاتفاق على لزوم إعادة كل ركن وجد فيه سبق المحدث بقيد البناء ومرة الاختلاف فيما اذا أحدث
في السجود فانصرف فوضأ ثم تذكر انه لم يقعد في الرابعة قال أبو يوسف لا يعود الى القعود وبطل
فرضه وقال محمد يعود ويتم فرضه قالوا أخبر أبو يوسف بجواب محمد فقال زه صلاة فسدت يصلحها
المحدث وهذا معنى ما سألته العامة أي صلاة يصلحها المحدث فهي هذه الصلاة على قول محمد وزه
كلمة استجباب وانما قالها أبو يوسف تكلموا قبل الصواب بالضم والزاى ليست بخالصة كذا في
المغرب وفي فتح القدير وهذا أعنى صحة البناء بسبب سبق المحدث اذ لم يتذكر في ذلك السجود انه ترك
سجدة صليبة من صلاته فان تذكر ذلك فسدت اتفاقا اه ولا يخفى ما فيه بل لا يصح هذا التقيد
لانه اذا سبقه المحدث وهو ساجد لم يخلط النقل بالفرض قبل اكماله عند محمد سواء تذكر ان عليه سجدة
صليبة أولا اذا لفرق بين أن يكون عليه ركن واحد أو ركنان وعبارة الخلاصة أولى وهي ولو قيد
الخامسة بالسجدة فتذكر انه ترك سجدة صليبة من صلاته لا تنصرف هذه السجدة اليها لانه
تشرط النية في السجدة وصلاته فاسدة اه واذا بطل فرض الامام برفعه بطل فرض المأموم سواء
كان قعد أولا ولذا ذكر قاضيان في فتاواه ولوان الامام لم يقعد على رأس الرابعة وقام الى

علم انها من غير الركعة الأخيرة أو تحرى فوق تحريه على ذلك أولم يقع تحريه على شيء وبقي شاك في انها من الأخيرة أو ما قبلها
وجب عليه نية القضاء وان علم انها من الركعة الأخيرة لم يتجج الى نية وعلى هذا ما ذكر في سلم من الفجر وعليه السهو وسجد
وقعد وتكلم ثم تذكر ان عليه صليبة من الاولى فسدت وان من الثانية لا ونات احدى سجدتي السهو عن الصليبة اه قال في
النهر وهذا التقرير يقتضى نقض ما قدمه من دعوى الاتفاق على الفساد بتذكر الصليبة وذلك أنه اذا علم انها من الأخيرة فينبغي
ان لا تفسد اتفاقا لانصرافها اليها أو من غيرها أولم يعلم وقد نواها فكذلك الا أنه لا يعيدها لما رآها لم ينوها فسدت عند أبي
يوسف خلافاً لمحمد لعدم انصرافها اليها وعلى هذا خافي الخلاصة ليس على اطلاقه بل فسادها انما هو على قول الثاني فقط
اه وقوله لعدم انصرافها لعل لقوله فسدت عند أبي يوسف وأما عدمه عند محمد فلما ذكره المؤلف وبما قرره في النهر ظهر ما في

كلام الرملي عن المقدسي فتدبر (قوله ومصل قعد ولم يعتبر قعوده) المراد به القعود الأخير وهذا موصوف في فرع الخالية المذكور رأينا ولكن قوله وبطلت بتركه لم يظهر لي فائدة تأمل (قوله لأنه يكون تطوعا قبل المغرب) لعل الأولى أن يقال لأنه يكون تطوعا بعد العصر فتأمل (قوله وفي قاضيجان الالفجر) قال في النهر وأنت خير بان ما اقتصر عليه قاضيجان من الفجر هو الصواب وذلك أن موضوع

١١٢

الحامسة ساهبا وتشهدا، قعدى وسلم قبل ان يقيد الامام الحامسة بالسجدة ثم قيدها بالسجدة فسدت صلاتهم جميعا اه وسواء كان المأموم مسبقا أو مدركا كافي الظهيرة وإذا لم يبطل فرض الامام بعوده قبل السجود لم يبطل فرض المأموم وان سجد لساني المحيط لوصلي امام ولم يقعد في الرابعة من الظهر وقام الى الحامسة فركع وتابعه القوم ثم عاد الامام الى القعدة ولم يعلم القوم حتى سجدوا وسجدة لا تفسد صلاتهم لانهم لم يعدوا الامام الى القعدة ارفض ركوعه فيرفض ركوع القوم أيضا تبعاله لانه بناء عليه فبقى لهم زيادة سجدة وذلك لا يفسد الصلاة اه وهذا مما يغزبه فيقال مصل ترك القعدة الأخيرة وقيد الحامسة بسجدة ولم تبطل صلاته ومصل قعد ولم يعتبر قعوده وبطلت بتركه وقيد بقوله ولم يعلم القوم لساني المجتبى انه لو عاد الامام الى القعود قبل السجود وسجد المقتدى عمدا تفسد في السهو وخلاف والا حوط الاعادة اه وفي فتح القدير ولا يخفى عدم متابعتهم له فيما اذا قام قبل القعدة واذا عاد لا يعيد والتشهد (قوله فصارت نفلا فيضم اليها سادسة) لما سبق مرارا من انه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل عندهما خلا والمحمد فيضم سادسة لان التنفل بالوتر غير مشروع ولولم يضم فلا شيء عليه لانه ظان وشروعه ليس بملزم واذا اقتدى به انسان في الحامسة ثم أفسدها فعلى قول محمد لا يتصور القضاء وعندهما يفتى ستا لشروعه في تحريمه الست بخلاف ما اذا عاد الامام قبل السجدة فانه يقضى اربعا ثم صرح المصنف في الوافي بان ضم السادسة مندوب وتركه في المختصر للاختلاف وفي عبارة القدوري تبعا لرواية الاصل اشارة الى الوجوب فانه قال وكان عليه ان يضم اليها ركعة سادسة ووجهه في فتح القدير بعدم جواز التنفل بالوتر وفي المبسوط وأحب الى أن يشفع الحامسة لان النفل شرع شفعالا وترا كذا في البدائع والظاهر الندب لان عدم جواز التنفل بالوتر انما هو عند القصد اما عند عدمه فلا ولهذا لا يلزمه شيء لوقطعه وفي السراج الوهاج ان ضم السادسة في سائر الصلوات الا في العصر فانه لا يضم اليها لانه يكون تطوعا قبل المغرب وذلك مكروه وفي قاضيجان الا الفجر فانه لا يضيف اليها لان التنفل قبلها وبعدا مكروه اه وسيأتى ان الصحيح انه لو قعد على رأس الرابعة وقام الى الحامسة وقيد بها بسجدة فانه يضم سادسة ولو كان في الاوقات المكروهة فينبغي أن لا يكره هنا أيضا على الصحيح اذ لا فرق بينهما ما لم يذكر المصنف سجود السهو ودلان الاصح عدمه لان النقصان بالفساد لا ينجيز بالسجود ثم اعلم انه لا فرق في عدم البطلان عند العود قبل السجود والبطلان ان قيد بالسجود بين العمد والسهو ولذا قال في الخلاصة فان قام الى الحامسة عمدا أيضا لا تفسد ما لم يقيد الحامسة بالسجدة عندنا ثم اعلم أيضا ان البطلان بالتقييد بالسجدة اعم من أن يكون قد قرأ في الركعة الحامسة أولا كافي الخلاصة وقد يقال ان المفسد لخط النفل بالفرض قبل اكماله والركعة بلا قراءة في النفل غير صحيحة فلم يوجد المخلط فكان زيادة ما دون الركعة وهو ليس

العصر ولا كراهة في التنفل قبله ثم بعد مدة عن لي حين اقرأ هذا بالجامع الازهر انه يمكن جملة على ما اذا كان يقضى عصر أو ظهر ا بعد العصر فانه لا يضم كما هو ظاهر وعليه فيصح التوجيه والله تعالى الموفق اه أقول فعلى زيادته الظهر

وصارت نفلا فيضم اليها سادسة

لا يظهر اقتصار السراج على زيادته العصر والذي يظهر ان استثناء السراج بالنظر الى المسئلة الآتية وهي ما لو قعد على رأس الرابعة ثم قام واليه يشير تعليقه فتدبره كذا في شرح الشيخ اسمعيل قلت هذا غير ظاهر اذ لو كان كذلك لذكرها في محله مع انه ذكرها هنا ولكن قد يرتكب ذلك تعجبا للكلامه لعلوم مقامه هذا وقال في شرح المنية لابن امير حاج قلت وأما المغرب اذ لم

يقعد على الثالثة منها وقيد الرابعة بالسجدة

يقطع عليها ولا يضم اليها أخرى لنصهم على كراهة التنفل قبلها وعلى كراهة التطوع بالوتر مطلقا اه (قوله وقد يقال الخ) قال في النهر ويؤيده ما مر من ان السجود الخالي عن الركوع لا يعتد به فكذا الخالي عن القراءة الا أن يفرق بانه قد عهد اتمام الركعة دون القراءة كافي المقتدى بخلاف الخالية عن الركوع

مفسد

بمفسد (قوله وان قعد في الرابعة ثم قام عادوسلم) لان التسليم في حالة القيام غير مشروع وامكنه
 الإقامة على وجهه بالعود لان مادون الركعة يحجل الركن ثم اذا عاد لا يعيد التشهد وكذا لو نام
 قاعدا وقال الماطي يعيد ثم قيل القوم يتبعونه فان عاد عادوا معه وان مضى في النافلة اتبعوه
 لان صلاتهم تمت بالقعدة والصحيح انهم لا يتبعونه لانه لا اتباع في البدعة فان عاد قبل تقيد
 الخامسة بالسجدة اتبعوه بالسلام فان قيد سلموا في الحال (قوله وان سجد للخماسة ثم فرضه
 وضم اليه سادسة) أي لم يفسد فرضه بسجوده كما فسد فيما اذا لم يقعه هذا هو المراد بالتمام
 والافصاح لانه ناقصة كما سيأتي وانما لم يفسد لان الباقي اصابة لفظ السلام وهي واجبة وانما يضم
 اليها أخرى لتصير الركعتان له نفلا انتهى عن الركعة الواحدة واذا ضم فانه يشهد ويسلم
 ثم يسجد للسهو كما سيأتي ثم لا ينوبان عن سنة الظهر والصحيح لان المواظبة عليهم ما انما كانت
 بتحريرة مبتدأة اطاق في الضم فشمع ما اذا كان في وقت مكروه كبعد الفجر والعصر لان التطوع
 انما يكره فيها اذا كان عن اختيار اما اذا لم يكن عن اختيار فلا وعليه الاعتماد وكذا في الخامسة
 وهو الصحيح كذا في التبيين وعليه الفتوى كذا في المجتبى امكن اختلاف في الضم في غير وقت
 الكراهة قيل بالوجوب وقيل بالاستحباب كما قدمناه وأما في وقت الكراهة ف قيل بالكراهة
 والمعتد الصحيح انه لا بأس به كما عبروا به بمعنى ان الاولى تركه فظاهره انه لم يقل أحدهما بوجوبه ولا
 باستحبابه و فرق الشارح بين الفجر والعصر فصحيح انه لا يكره في العصر وخزم بالكراهة في الصبح
 وفيه نظر اذ لا فرق بين الفجر والعصر فكما صح عدمها في العصر زمه تصحيح عدمها في الفجر ولذي
 سوى بينهما في فتح القدير وقال والنهي عن التنفل القصدي بعدهما ولذا اذا تطوع من آخر الليل
 فلما صلى ركعة طلع الفجر الاول ان يتمها ثم يصلي ركعتي الفجر لانه لم يتنفل باكثر من ركعتي الفجر
 قصدا اه وصرح في التجنيس بان الفتوى على رواية هشام من عدم الفرق بين الصبح والعصر في
 عدم كراهة الضم وان لم يتم الركعتين نفلا فلا شيء عليه كما قدمناه وفي المحيط وان شرع معه رجل في
 الخامسة يصلي ركعتين عند أبي يوسف وعند محمد يستأبنا على ان احرام الفرض انقطع بالانتقال الى
 النفل عند أبي يوسف لان من ضرورة الانتقال الى النفل انقطاع الفرض فلم يصح شارعا الا في هذا
 الشفع وعند محمد لم ينقطع احرام الفرض وهو الاصح لانه صار شارعا في النفل من غير تكبيرة
 جديدة ولو انقطعت التحريمة لا تحتاج الى تكبيرة جديدة لان الاحرام الجديد لا ينبغي ان يتكبر
 جديدة ولما بقيت التحريمة صار شارعا في الكل ولو قطع المقتدي هذا النفل قال محمد لا شيء عليه لانها
 غير مضمونة على الامام فلا تصير مضمونة على المقتدي وقال أبو يوسف يلزم قضاء ركعتين وهو الاصح
 لان النفل مضمون في الاصل وانما لم يصير مضمونا على الامام هنا لعارض وهو شروع فيه ساهيا وقد
 انعدم هذا العارض في حق المقتدي فبقيت صلاة الامام مضمونة في حق المقتدي بخلاف اقتداء
 البالغ بالصبي في النوافل فلا يصح عند عامة المشايخ لان التطوع انما لم يصير مضمونا على الصبي بامر
 أصلي وهو الصبي فلا يمكن أن يجعل معدوما في حق المقتدي فبقي بمنزلة اقتداء المفترض بالمتنفل
 اه فالحاصل ان الصحيح قول محمد في كونه صلى ستا وقول أبي يوسف في ركعتين لو أفسدها وفي
 السراج الوهاج وعليه الفتوى وقد قدمناه انه اذا اقتدى به في الخامسة ولم يكن قعدا امام قدر
 التشهد ولم يعد فانه يلزمه الست والفرق بين المسئتين ان في المسئلة الاولى التزم صلاة الامام وهي
 ستر كمات نفلا والشروع في النفل لا يوجب أكثر من ركعتين الا بالاقتراء وهما الامام لم يكن

(قوله لان التسليم الخ)
 قال في النهر ومع ذلك لو سلم
 قائما صح كما في الخلاصة
 (قوله والمعتد الصحيح انه
 لا بأس به) قال في النهر
 وعلى هذا فالاولى أن
 يكون معنى ضم أي جاز
 له الضم ليعم كل وقت والا
 يخرج عن كلامه بتقدير
 حمله على الندب والوجوب
 وقت الكراهة اه وقد
 يقال ان مرادهم الندب
 وان قعد في الرابعة ثم
 قام عادوسلم وان سجد
 للخماسة ثم فرضه وضم
 اليها سادسة

لان الصلاة أقل مراتبها
 الاستحباب لا الإباحة
 بدليل ما يأتي من أنه اذا
 تطوع فصلى ركعة ثم
 طلع الفجر فلا ولي أن يتمها
 وانما عبروا بها بالباس
 لان الوقت المكروه هنا
 محل توهم أن في الصلاة
 فيه بأسا فعبروا بلا بأس
 للدلالة على انه لا يكره
 التطوع فيه وذلك لا ينافي
 ان الاتمام أفضل كما
 هو ظاهر اطلاق قولهم
 وضم سادسة لشموله
 الوقت المكروه تأمل

(قوله وعند محمد وهو لم يجز نقصان الخ) قال ابن أمير حاج في شرحه على المنية قال فخر الاسلام انه المعتمد للفتوى وصاحب المحيط هو الأصح اه (قوله تمكن بالدخول فيه) البناء للسهولة وضمير فيه راجع للنفل وقوله في الغرض متعلق بنقصان أو بتمكن وقوله بترك الواجب بدل من قوله بالدخول فيه (قوله واختاره في الهداية) قال في النهر لكن كلام الشارحين لها يأباه ولولا خوف الاطالة لميناه (قوله لان السجود يبطل لوقوعه في وسط الصلاة) أقول مقتضى هذا التعليل أنه لو لم يسجد في آخر الشفع له البناء وهو ظاهر فيأتي به في آخر الشفع الثاني ١١٤ لانها صارت صلاة واحدة وفي الغنية برزنجي الأئمة المحكي في نوح تطوع ركعتين وسها

ثم بنى عليه ركعتين يسجد للسهو ولو بنى على الغرض تطوعا وقدها في الغرض لا يسجد اه والظاهر أن وجه الثاني كون النفل المبني على الغرض صار صلاة أخرى ولا يمكن أن يكون سجود السهو لصلاة واقعا في صلاة أخرى وان كانت تحريرة وسجد للسهو ولو سجد للسهو وفي شفع التطوع لم يبن شفعاً آخر عليه ولو سلم الساهي فاقتدى به غيره فان سجد صح والا

متنفلا لبركعتين فلزم المأموم ركعتان وفي السراج الوهاج اذا قعد في الرابعة قدرا للتسهو وقام الى الخامسة تساهيا واقتدى به رجل لا يصح اقتداؤه ولو عاد الى القعدة لانه لما قام الى الخامسة فقد شرع في النفل فكان اقتداء المفترض بالمتنفل ولو لم يقعد مقدار التشهد صح الاقتداء لانه لم يخرج من الغرض قبل ان يقعد بها يسجدة اه (قوله وسجد للسهو) الظاهر رجوعه الى كل من المستثنين فان كانت الاولى وهي ما اذا عاد وسلم فظاهر لانه آخر الواجب وهو السلام وكذا اذا شك في صلاته فلم يدرك ثلاثا صلى أم أربعا فاشتغل بغيره حتى آخر السلام لزمه السهو وان كانت الثانية وهي ما اذا لم يعد حتى يسجد فبنية ثلاثة أقوال فعند أبي يوسف سبب سجوده النقصان المتمكن في النفل بالدخول فيه لا على الوجه المسنون لانه لا وجه لان يجب لمجر نقصان في الغرض لانه قد انتقل منه الى النفل ومن سها في صلاة لا يجب عليه أن يسجد في أخرى وعند محمد وهو لم يجز نقصان تمكن بالدخول فيه في الغرض بترك الواجب وهو السلام وصحح المسائر يدي أنه جابر للنقص المتمكن في الاحرام فيجوز النقص المتمكن في الغرض والنفل جميعا واختاره في الهداية (قوله ولو سجد للسهو في شفع التطوع لم يبن شفعاً آخر عليه) لان السجود يبطل لوقوعه في وسط الصلاة وهو غير مشروع الاعلى سبيل المتابعة وظاهر كلامهم أنه يكره البناء كراهة تحريم لتصريحهم بانه غير مشروع وفي فتح القدير المحاصل ان نقض الواجب وابطاله لا يجوز الا اذا استلزم تصحيحه نقض ما هو فوقه اه وانما قال لم يبن ولم يقل لم يصح البناء لان البناء صحيح وان كان مكروها البقاء التحريم واختلفوا في اعادة سجود السهو واختار اعادة لان ما أتى به من السجود ووقع في وسط الصلاة فلا يعتد به كالسافر اذا نوى الإقامة بعد ما سجد للسهو يلزم الاربع ويعيد السجود قديدا بشفع التطوع لانه لو كان مسافرا فسجد للسهو ثم نوى الإقامة فله ذلك لانه لو لم يبن وقد لزمه الاتمام بنية الإقامة بطلت صلاته وفي البناء نقض الواجب ونقض الواجب أدنى فيتحمل دفعا للاعلى لكن برده على التقييد بشفع التطوع أنه لو صلى فرضا تاما وسجد للسهو ثم أراد أن يبن نفلا عليه ليس له ذلك لما تقدم فلو قال فلو سجد في صلاة لم يبن صلاة عليها الا في المسافر لكان أولى ولذا لم يقيدي في الخلاصة بالتطوع وانما قال واذا صلى ركعتين وسها فيها فسجد للسهو بعد السلام ثم أراد أن يبن عليها ركعتين لم يكن له ذلك بخلاف المسافر لأن يقال ان المحكم في الغرض يكون بالاولى لانه يكره البناء على تحريمه سواء كان سجد للسهو أو لا بخلاف شفع التطوع (قوله ولو سلم الساهي فاقتدى به غيره فان سجد صح والا) وقال محمد وهو صحيح سجد الامام أو لم يسجد لان عنده سلام من عليه السهو ولا يخرج من الصلاة أصلا لانها واجبة جبر للنقصان فلا بد أن يكون في احرام الصلاة وعندهما يخرج من على سبيل التوقف لانه محلل في نفسه وانما لا يعمل لحاجته الى أداء السجدة فلا تظهر دونها ولا حاجة

الغرض باقية لكن برد عليه المسئلة المارة آنفا فانه يسجد في الشفع المبني على الغرض الا أن يفرق بين النفل المبني على الغرض قصدا والمبني بلا قصد لانه صلاة واحدة (قوله وانما قال لم يبن الخ) قال الرمي ذكر في النهاية ما يقتضي أن في المسئلة روايتين وأقول يجب ان تقيده

البناء بما اذا لم يسلم منه لقطع أسما اذا سلم لقطع الصلاة يمتنع البناء لان سلامه ممن ليس عليه سجود سهو وهو مخرج من على الصلاة فكيف يتأني البناء على الشفع السابق معه ولم أر من نبه عليه تأمل اه (قوله لكن يرد الخ) أقول ظاهره أن البناء على الغرض كالبناء على النفل من حيث انه يعيد سجود السهو ويخالفه ما قدمناه عن الغنية آ نفا ولعل هذا هو السر في تقييد المصنف بالتطوع تأمل (قوله فسجد للسهو بعد السلام) تقييده بما بعد السلام لا يفيد أنه لو سجد قبله له ذلك من غير كراهة كما توهمه الرمي بل تقييده باعتبار أن ذلك محله عندنا تأمل (قوله فلا تظهر دونها) أي فلا تظهر الحاجة دون السجدة يعني اذا سجد للسهو

تحقق الحاجة فسقط معنى التحليل عن السلام للحاجة فلا تحقق الحاجة اذ لم يعد الى سجود السهو (قوله ويظهر الاختلاف الخ)
 قال في النهاية بعد تقرير هذه الفروع قلت وبهذا يعرف ان عندهما من سلم السهو ويخرج عن حرمة الصلاة من كل وجه لان
 يكون معنى التوقف أن يثبت الخروج من وجه دون وجه ثم بالسجود يدخل في حرمة الصلاة لانه لو كان في حرمة الصلاة من وجه
 لكانت الاحكام على عكسها عندهما أيضا كما هو مذهب محمد بن انتقاض الطهارة بالقهقهة ولزوم الاداء بالاقتداء ولزوم الاربع
 عندنية الاقامة عملا بالا احتياطه وتابعه في العناية وحاصله ان معنى التوقف كونه في حرمتين وجه دون وجه المقابل لما اختاره
 مما استدل عليه بالفروع من انه الخروج من كل وجه وفي الفتح هذا غير لازم من القول بالتوقف للتأمل اذ حقيقة توقف الحكم
 بانه خرج عن حرمة الصلاة أولا فالثابت في نفس الامر أحدهما عيناً والسجود وعدمه معرف كما يفيد ما هو مصرح به في البدائع
 من التجوزين وهذا قط لا يوجب الحكم بكونه بعد السلام في الصلاة من وجه دون وجه بل الوقوف عن الحكم بانه خرج
 من كل وجه أو لم يخرج من وجه أصلاً فتأمل (قوله كما صرح به في غاية البيان وهو غلط الخ) أقول قد صرح بمثل ما في غاية البيان
 في هذا وفي الذي بعده أيضاً في الدرر ومتن الملتقى ومتن التنوير قال الباقي في شرح الملتقى وتبع الماتن صاحب الوقاية و
 أبو المسكارم صاحب الوقاية الى الغفلة حيث قال في شرح المختصر وان قهقهة انتقض الوضوء عنده خلافاً لهما وصلاته تامة اجماعاً
 وسقط عنه سجود السهو وان نوى الاقامة انقلب فرضه أربعاً عنده وسجد في آخر الصلاة وعندهما لا ينقلب أربعاً وسقط عنه
 سجود السهو اذا ايجابه بوجوب ابطاله كذا في الكافي والهداية وشرحها وفتاوى ١١٥ قاضيان وعدة من الكتب

المشهور وما ذكر صاحب
 الوقاية من انه يبطل
 وضوءه بالقهقهة ويصير
 فرضه أربعاً بنية الاقامة
 ان سجد بعد والا فلا
 فهو مخالف لما في عامة
 الكتب وما ذكره في
 شرحه للهداية من انه بعد
 ما قهقهة يتعدى سجود
 السهو لبطلان التجرعة

على اعتبار عدم العود ويظهر الاختلاف في صحة الاقتداء وفي انتقاض الطهارة بالقهقهة وتغيير
 الفرض بنية الاقامة في هذه الحالة كذا في الهداية وغيرها وظاهره أن الطهارة تنقض عنده
 بالقهقهة مطلقاً وعندهما ان عاد الى السجود انتقضت والا فلا كما صرح به في غاية البيان وهو غلط
 فانه لا تفصيل فيه بين السجود وعدمه عندهما لان القهقهة أوجبت سقوط سجود السهو وعنده
 الكل لفوات حرمة الصلاة لانها كلام وانما الحكم هو النقص عنده وعدمه عندهما كما صرح به
 في المحيط وشرح الطحاوي وظاهره أيضاً أنه لو نوى الاقامة ولا مر مو توقف عندهما ان سجد لزمه
 الاتمام والا فلا وعنده محمد بن مطلقا وقد صرح به في غاية البيان وهو غلط أيضاً فان الحكم فيه اذا
 نوى الاقامة قبل السجود أنه لا يتغير فرضه عندهما ويسقط عند سجود السهو لانه لو سجد فقد

الموقوف بالقهقهة فاعل ذلك هفوة منه اه هذا ما في الباقي ملخصاً وهذا يفيد ان ظاهر كلام الهداية وغيره ليس كما ادعاه
 المؤلف لكن في القهستاني اقتصر على تفريع المسئلة الاولى فقط على الاختلاف المذكور وذكر ان الفرعين الاخيرين ليسا من
 فروعه في شيء وقال وفي الوقاية هنا سهو مشهور اه قالت وبالله تعالى استعين ليخفي على من له أدنى بصيرة ان الفروع الثلاثة
 حكمها مختلف على كل من القولين فالتفريع صحيح لان الخلاف انما هو في الخروج باناً أو موقوفاً لكن لما أمكن التفصيل
 عندهما بين العود الى السجود وعدمه في الفرع الاول ذكره فيه ولمسلم يمكن في الاخيرين كما علمت حكمه وبعدهم انتقاض الطهارة
 وعدم تغيير الفرع عندهما ولم يفصلوا بين ما اذا عاد أو لا كما فصلوا في الاول فظهر انه ليس ظاهر كلامهم ما ذكره المؤلف وان
 التفريع الذي أطبق عليه عامة الكتب صحيح كما قال القهستاني من عدم صحته في الاخيرين اذ لم يذكر التفصيل فهم ما ايضاً نعم
 الغلط من ذكره كصاحب غاية البيان والوقاية وغيرهما حيث قيدوا ترتيب الاحكام في الفروع الثلاثة عندهما بقولهم ان سجد
 والا فلا (قوله لانه لو سجد الخ) حاصله انه لا يجب لان ايجابه يؤدي الى ابطاله كما مر وفي البرازية وعندهما خرج منها ولا يعود
 الا بعوده الى سجود السهو ولا يمكنه العود الى سجود الا بعد تمام الصلاة ولا يمكنه اتمام الصلاة الا بعد العود الى السجود فجاء
 الدور وبيان انه لا يمكنه العود الى سجود لان سجوده ما يكون جابراً والجابر بالنص هو الواقع في آخر الصلاة ولا آخر لها قبل
 التمام فقلنا بانه تمت صلاته وخرج منها قطعاً للدور اه وأما بقوله لان سجوده ما يكون جابراً انه وان سجد لا يعود الى حرمة
 الصلاة لانه غير جابر للنقص نظير ما اذا سلم وأتى بما ينافي بالسجود وانه لا يعود الى حرمة الصلاة وان سجد لانه غير جابر بل يكون

قد خرج بالسلام خروجا تاما ١١٦ وفي مسئلتنا كذلك كما صرح به في قوله فقلنا ثم صلاته وخرج منها وحينئذ لم تحصل

نية الإقامة في حمة الصلاة
كما صرح به قاضيان في
شرح الجامع وفي النهاية
والعناية والفتح فلا
يتغير فرضه سواء سجد
بعدها أو لم يسجد كما يأتي
التصريح به عن الدراية
وبهذا التقرير يظهر
لك اندفاع ما ذكره
الشرنبلاني منتصرا
لصاحب غاية البيان
جازما بأنه ان سجد يعود
ويلزمه الاتمام وأنه لا فرق

وسجد للسهو وان سلم
للقطع

حينئذ بين هذه وبين
ما اذا نوى بعد السجود
حيث اتفقوا على صحتها
(قوله ولو سلم وعليه سجدة
التلاوة وسجدتنا السهو
الخ) ذكر في البدائع
أيضا ما لو سلم وعليه سجدة
تلاوة أو قراءة التشهد
الاخير قال فان سلم وهو
ذا كراهة سقطت عنه
لان سلامه سلام عمد
فيخرجه من الصلاة ولا
تفسد صلاته لانه لم يبق
عليه ركن من أركان
الصلاة لكنها تنقص
لترك الواجب وان كان
سائبا عنها لا تسقط لان
سلام السهو لا يخرج من
الصلاة حتى يصح الاقتداء

عادي حمة الصلاة في غير فرضه أو بعاقبة سجوده في خلال الصلاة فلا يعتد به فلا فائدة في
الاشتغال به وعندده يتجها أربعاء وسجدة في آخر صلاته كذا في المحيط وذكر في معراج الدراية ان
عندهما لا يتغير فرضه سواء سجد للسهو أو لا لانه لو تغير قبل السجود لاحت النية قبل السجود
ولو سجدت لوقعت السجدة في وسط الصلاة فصار كأنه لم يسجد أصلا ولو سجدت لاحت بلا سجود ولا وجه
له عندهما لانه يحصل بعد الخروج فلا يتغير فرضه اهـ وقيدنا بكونه نوى الإقامة قبل السجود
لانه لو نواها بعد ما سجد سجدة أو سجدتين تغير فرضه اتفاقا ويسجد في آخرها باسمه ولان النية
صادفت حمة الصلاة فصار مقيما كذا في المحيط وما في غاية البيان من أن ثمرة الاختلاف تظهر في
مسئلة رابعة وهي ما اذا اقتدى به انسان في هذه الحالة ثم وجد منه ما ينافي الصلاة قصد اهل يقضي
أم لا فعند محمد يقضي سجد الامام أولم يسجد لاحت الاقتداء وعندده لا يقضي لعدم صحة الاقتداء
فليست مسئلة رابعة بل متفرعة على مسئلة المتن وهي صحة الاقتداء فانه ان صح الاقتداء أو فسدها
لزمه القضاء والا فلا وجعل في الخلاصة ثمرة الاختلاف تظهر أيضا في الصلاة على رسول الله صلى الله
عليه وسلم والادعية فعند محمد يأتي بهما في القعدة الاخيرة وهي قعدة سجود السهو ولا نها قعدة الختم
عنده وعنددهما يأتي بهما في قعدة الصلاة لانه لما عاد الى السجودتين أنه لم يكن خارجا فكانت
الاولى قعدة الختم (قوله وسجد للسهو وان سلم للقطع) رفع لايهام التخيير بين السجود وعدمه
من قوله فان سجد صح والا فادان السجود واجب وان قصد بسلامه قطع صلاته لان هذا السلام
غير قاطع لمحرمه الصلاة أما عند محمد فظاهر لانه لا يخرج عن حرمة أصلا عنده وأما عندهما
فلا يخرج عن حرمة خروجا تاما فلا ينقطع الاحرام مطلقا فلما نوى القطع تكون نيته مبدلة للشرع فلفت
كنية الابانة بصريح الطلاق وكنية الظاهر مستأنج لاف ما اذا نوى الكفر فانه يحكم بكفره لزوال
الاعتقاد قد سجود السهو ولا نه لو سلم وهو ذا كر للسجدة الصليبة تفسد صلاته والفرق ان سجود
السهو يوثق به في حمة الصلاة وهي باقية والصليبة يوثق بها في حقيقة واقعة بطلت بالسلام العمد
وفي فتح القدير واعلم ان ما قدمناه من قولنا ان سلام من عليه السهو لا يخرج عن حرمة الصلاة
لا يستلزم وقوعه قاطعا والام يعد الى حرمتها بل المحاصل من هذا أنه اذا وقع في محله كان محلا
مخرجا وبعد ذلك فان لم يكن عليه شيء مما يجب وقوعه في حمة الصلاة كان قاطعا مع ذلك وان كان
وان سلم ذا كراهة وهو من الواجبات فقد قطع وتقرر النقص وتعذر جبره الا أن يكون ذلك الواجب
نفس سجود السهو وان كان ركعا ففسدت وان سلم غير ذا كر ان عليه شيئا لم يصح خروجا وعلى هذا تجري
الفروع اهـ وأما اذا سلم وعليه سجدة التلاوة فقد ذكر في الخلاصة وغيرها ولو سلم وعليه سجدة
التلاوة وسجدتنا السهو وان سلم وهو غير ذا كر لهما أو ذا كر للسهو خاصة فان سلامه لا يكون قاطعا
للصلاة ويسجد للتلاوة أولا ثم يتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذا كر لهما أو ذا كر للتلاوة
خاصة فان سلامه لا يكون قاطعا وسقطت عنه التلاوة والسهو وان سلم وعليه سجدة صليبة وسجدتنا
السهو وان سلم وهو غير ذا كر لهما أو ذا كر للسهو فان سلامه لا يكون قاطعا ويسجد للصليبة ويتشهد
ويسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذا كر لهما أو ذا كر للصليبة خاصة فان سلامه لا يكون قاطعا
وفسدت صلاته ولو سلم وعليه السجدة الصليبة والتلاوة والسهو وان سلم وهو غير ذا كر لكل أو ذا كر
للسهو لا يكون سلامه قاطعا ويسجد الاول والاوان كانت سجدة التلاوة أو لا فإنه يسجد لها

بمو ينقص وضوءه بالقهقهة ويتحول فرضه أربعانية الإقامة لو كان مسافرا (قوله وسقطت عنه التلاوة وان
والسهو) أي ولا تفسد صلاته لما ذكر في البدائع أي لانه لم يبق عليه ركن من أركان الصلاة ولكن صلاته ناقصة لترك الواجب

(قوله لانه سلام سهواً) تعليل لما اذا كان ذا كرا الصلوية أو التلاوية فان سلامه بالنسبة الى التي كان ذا كرا لها عمدوا الى غيرها
سهو ولم يعلل لما اذا كان ذا كرا لها الظهوره على انه لو كان ذا كرا الصلوية فقط ١١٧ فالحكم بالفساد ظاهر لانها بطات

بالسلام العمد وانما
المشكل ما اذا سلم وهو
ذا كرا للتلاوية فقط مع
انه قد مر في صدر العبارة
انه تسقط عنه التلاوة
والسهو وذكرنا هناك
ان الصلاة لا تفسد لانه
لم يبق عليه ركن من
أركانها والجواب انه لما
كانت الصلوية متروكة
هنا وهي ركن تخرج جانب
الخروج بالسلام وان كان
سهواً في جانبها عمد في

وان شك انه كم صلى أول
مرة استأنف وان كثر
تحري والواخذ بالاكل

جانب التلاوة لانها لم
تفك بفساد الصلاة يلزم
منه أن يصح اتيانه
بالصلية واذا أتى بها يلزم
أن يأتي بالتلاوة أيضاً
لبقاء التخرية ولا سبيل
اليه لانه سلم وهو ذا كرا
للتلاوة فكان عمد في
حقها كما في البدائع قال
وقراءة التشهد الاخير في
هذا الحكم كسجدة
التلاوة لانها واجبة (قوله
وقد علل في فتح القدير
الخ) قد يقال على هذا
التعليل والذي يأتي بعده

وان كانت الصلوية أولاً فانه يسجد هاشم يتشهد بعدها وسلم ثم يسجد سجدتي السهو وان كان ذا كرا
للصلية أو التلاوة أو لهما فسدت صلاته وصار سلامه قاطعاً للصلاة لانه سلام سهو في حق أحدهما
وسلام عمد في حق الآخر وسلام السهو لا يخرج - وسلام العمد يخرج فخرج جانب الخروج احتياطاً
ولو سلم وعليه السهو والتكبير والتلبية بان كان محرماً وهو في أيام التشريق فانه لا يسقط عنه ذلك كله
سواء كان ذا كرا للكل أو ساهياً للكل اه وبهذا علم ان قوله وسجد للسهو وان سلم للقطع مقيد بما
اذا لم يكن عليه سجدة صلوية أو سجدة تلاوة متذكراً لها وان كانت صلوية فسدت الصلاة وان كانت
تلاوة لم تفسد وسقط عنه سجود السهو كما سقط عنه سجود التلاوة وفي نفسه من سقوط سجود
السهو شيء لان التلاوة انما سقطت لكون الصلاة لا تقضي خارجاً وقد صار خارجاً وأما سجود
السهو فانه لا يؤدي في نفس الصلاة وانما يؤدي في حرمتها وقد علل في فتح القدير اسقوطها
بامتناع البناء بسبب الانقطاع الا اذا تذكر انه لم يتشهد فانه يتشهد ويسجد للتلاوة وصلاته تامة
اه وعمل لسقوطها في البدائع بانه سلام عمد صار به خارجاً من الصلاة اه واعلم لما صار قاطعاً
بالنسبة الى التلاوة صار قاطعاً لسجود السهو بطريق التبعية بخلاف ما اذا لم يكن عليه تلاوة
ولا صلوية فانه لم يجعل قاطعاً بالنسبة الى شيء وفي اللؤلؤ الحية ولو سها فسلم ثم قام فكبر ودخل في
صلاة أخرى فرضاً كان أو نفلاً لا يجب عليه سجود السهو لان التخرية الاولى قد انقطعت وهذه
تخرية قد استؤنفت فالتقصان الذي حصل في التخرية الاولى لا يمكن جبره بفعله في التخرية
الانحرى (قوله وان شك انه كم صلى أول مرة استأنف وان كثر تحري والواخذ بالاكل) لقوله
عليه الصلاة والسلام اذا شك أحدكم في صلاته فليستقبل بحمله على ما اذا كان أول شك عرض له
توفيقاً بينه وبين ما في الصحيح مرفوعاً اذا شك أحدكم فليتحرك الصواب فليتم عليه بحمله على ما اذا كان
الشك يعرض له كثيراً وبين ما رواه الترمذي مرفوعاً اذا سها أحدكم في صلاته فلم يدر واحدة
صلى أو ثنتين فليبن على واحدة وان لم يدر ثنتين صلى أو ثلاثاً فليبن على ثنتين فان لم يدر ثلاثاً صلى
أو أربعاً فليبن على ثلاث وليسجد سجدتين قبل ان يسلم وصححه بحمله على ما اذا لم يكن له ظن فانه
يبني على الأقل ويساعد هذا الجمع المعنى وهو انه قادر على اسقاط ما عليه دون حرج لان الحرج
بالزام الاستقبال انما يلزم عند كثرة عروض الشك له وصار كما اذا شك أنه صلى أولاً والوقت باق
يلزمه الصلاة لقدرته على حكم الظاهر وجعل عدم الفساد الذي تظافر عليه المحدثان الاستحسان على
ما اذا كان يكثر منه للزوم المخرج بتقدير الزام وهو منتف شرعاً بالنافي فوجب ان حكمه بالعمل
بما يقع عليه التحري قيد بالشك في الصلاة لانه لو شك في أركان الحج ذكر الجصاص انه يحري كما في
الصلاة وقال عامة مشايخنا يؤدي ثانياً لان تكرار الركن والزيادة عليه لا تفسد الحج وزيادة الركعة
تفسد الصلاة فكان التحري في باب الصلاة أحوط كذا في المحيط وفي البدائع انه يبني في الحج على
الاقل في ظاهر الرواية وأفاذ كلامه ان الشك كان قبل الفراغ منها فلو شك بعد الفراغ منها أنه صلى
ثلاثاً أو أربعاً لا شيء عليه ويجعل كانه صلى أربعاً جلاً لأمرو على الصلاح كذا في المحيط والمراد بالفراغ
منها الفراغ من أركانها سواء كان قبل السلام أو بعده كذا في الخلاصة واستثنى في فتح القدير ما اذا وقع

عن البدائع ان سلام من عليه سجود السهو لا يقطع وان نوى به القطع فلو قلنا بوجوبه عليه هانم يلزم المحذور ولكن أشار الى
جوابه بقوله الآتي ولعله الخ (قوله وصححه) معطوف على رواه (قوله والمراد بالفراغ منها) قال في التاتارخانية ولو شك بعد
الفراغ من التشهد في الركعة الأخيرة على نحو ما بينا فكذلك الجواب يحمل على انه أتم الصلاة هكذا روى عن محمد اه

الشك في التعمين ليس غير بان تذكر بعد الفراغ أنه ترك فرضا وشك في تعيينه قالوا يسجد سجدة واحدة
ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة بسجدة تين ثم يقعد ثم يسجد للمسلم والى آخره ولا حاجة الى هذا الاستثناء
لان كلامنا في الشك بعد الفراغ وهذا قد تذكر ترك ركن يقينا انما وقع الشك في تعيينه نعم يستثنى
منه ما ذكره في الخلاصة من أنه لو أخبره رجل عدل بعد السلام أنك صليت الظهر ثلاثا وشك في
صدقه وكذب به فانه يعيد احتياطا لان الشك في صدقه شك في الصلاة بخلاف ما اذا كان عنده أنه
صلى أربعاً فانه لا يلتفت الى قول المخبر وكذا لو وقع الاختلاف بين الامام والقوم ان كان الامام على
يقين لا يعيد والا يباد بقولهم ولو اختلف القوم قال بعضهم صلى ثلاثا وقال بعضهم صلى أربعاً والامام
مع أحد الفريقين يؤخذ بقول الامام وان كان معه واحد وان أعاد الامام الصلاة وأعاد القوم
معه مقتدين به صح اقتداءؤهم لانه ان كان الامام صادقا يكون هذا اقتداء المتفعل بالمتفعل وان
كان كاذبا يكون اقتداء المقتضى بالمقتضى الى آخر ما في الخلاصة وقد يكون الشك في العدد
بتعبير بكلمة كم لان مصلي الظهر اذا صلى ركعة نية الظهر ثم شك في الثانية انه في العصر ثم شك في
الثالثة انه في التطوع ثم شك في الرابعة انه في الظهر قالوا يكون في الظهر والشك ليس بشئ ولو
تذكر مصلي العصر أنه ترك سجدة ولا يدري انه تركها من صلاة الظهر أو من صلاة العصر الذي
هو فيها فانه يتحرى وان لم يقع تحريه على شئ يتم العصر ويسجد سجدة واحدة لاحتمال انه تركها
من العصر ثم يعيد الظهر احتياطا ثم يعيد العصر فان لم يعد فلا شئ عليه واختلفوا في معنى قولهم
أول مرة فكثر ما يحتمل كما في الخلاصة والخاتمة والظهيرية على ان معناه أول ما وقع له في عمره يعني
لم يكن سها في صلاة قط بعد بلوغه كما ذكره الشارح وذهب الامام السرخسي الى ان معناه ان
السهم وليس بعادة له لانه لم يسجد قط وقال فخر الاسلام أي في هذه الصلاة واختاره ابن الفضل
كما في الظهيرية وكلاهما قريب كذا في غاية اليا ان وفائدة الخلاف بين العبارات انه اذا سها في
صلاته أول مرة واستقبله ثم وقف سنين ثم سها على قول شمس الأئمة يستأنف لانه لم يكن من عادته
وانما حصل له مرة واحدة والعادة انما هي من المعاودة وعلى العبارتين الاخرى يجتهد في ذلك كذا
في السراج الوهاج وفيه نظر بل يستأنف على عبارة السرخسي وفخر الاسلام ويتحرى على قول
الاكثر فقط لانه أول سها ووقع له في تلك الصلاة فيستأنف على قول فخر الاسلام كما لا يخفى وهذا
الاختلاف يفسر قولهم وان كثر تحريه فعلى قول الاكثر المراد بالكثرة مرتان بعد بلوغه وعلى
قول فخر الاسلام مرتان في صلاة واحدة وفي المجتبى وقبل مرتين في سنته ولعله على قول السرخسي
وأشار المصنف الى انه لو شك في بعض وضوئه وهو أول ما عرض له غسل ذلك الموضع وان كان
يعرض له كثر الا يلتفت اليه كذا في معراج الدراية وفي المجتبى والمبتهى ومن شك انه كثر الافتتاح
أولا وهل أحدث أولا وهل أصابت النجاسة ثوبه أولا أو مسح رأسه أم لا استقبل ان كان أول مرة
والا فلا اه بخلاف ما لو شك ان هذه تكبيرة الافتتاح أو القنوت فانه لا يصير شارعا لانه لا يثبت له
شروع بعد الجملة للقنوت ولا يعلم انه نوى ليكون الافتتاح والمراد بالاستقبال الخروج من الصلاة
بعمل مناف لها والدخول في صلاة أخرى والاستقبال بالسلام قاعدا أولى لانه عرف محللا دون
الكلام ومجرد النية لغولا يخرج بهما من الصلاة كذا قالوا وظاهره انه لا بد من عمل فلو لم يأت بمناف
وأكملها على غالب ظنه لم تبطل الا انها تكون نفلا ولزمه أداء الفرض لو كانت الصلاة التي شك فيها
فرضا قالوا كانت نفلا ينبغي أن يلزمه قضاءه وان أكملها وجوب الاستئناف ولم أر هذا التفريع

(قوله الى آخر ما في الخلاصة) أقول وتتمام عبارتها ولو استيقن واحد من القوم انه صلى ثلاثا واستيقن واحد آخر انه صلى أربعاً والامام والقوم في شك ليس على الامام والقوم شئ وعلى المستيقن بالنقصان الاعادة ولو كان الامام استيقن أنه صلى ثلاثا كان عليه أن يعيد بالقوم ولا اعادة على الذي يقن بالتمام ولو استيقن واحد من القوم بالنقصان وشك الامام والقوم فان كان ذلك في الوقت أعادوها احتياطا وان لم يعيدوا شئ عليهم الا اذا استيقن عدلان بالنقصان وأخبر بذلك اه

لا تبلغ به الحزم الذي هو العلم (قوله ولو شك انها الثانية الخ) قال الرملي أى شك في الركعة التي قام اليها انها الثانية أو الثالثة الخ ولو شك في التي قام عنها انها الثانية أو الثالثة لا يبعد وهو الصحيح لانها ان كانت ثالثة فظاهر وان كانت ثانية فقد تقدم أنه اذا قام عن القعدة الاولى لا يعود الا في المغرب والوتر لاحتمال انها ثالثة والقعود فرض فيها فيتمشهد ويقوم فيصلي ركعة أخرى لاحتمال أن تلك ركعة ثانية كذا في شرح منية انصلي للحلي (قوله ارتفعت ثلاث السجدة الخ) قال في الفتح وهذا أيضا يدل على خلاف ما في الهداية بما قدمناه في تأكيده صليته من أن إعادة الركن الذي فيه التذكر مستحب ولو فرغنا دواعيه ينبغي ان نقتصد هنا لعدم ارتعاض السجدة المذكورة (قوله

فسدت) لاحتمال أنه قد الثالثة بالسجدة الثانية وخاط المكتوبة بالنافلة قبل اكمال المكتوبة فتفسد صلاته يعني المكتوبة كذا في التاترخانية وفي الفتح وقياس هذا أن تبطل اذا وقع الشك بعد رفعه من السجدة الاولى بسجدة الثانية اولا (قوله ثم يصلي ركعة أخرى) ويتشهد لينظر ما الداعي الى هذا التشهد فان هذه الركعة اما ثالثة أو خامسة ولا تشهد فتم بخلاف ما قبلها التي عاد إليها ثمانية أو أربعة وبخلاف ما بعدها فانها أربعة أو سادسة فراجع ثم رأيت في الفتح قال في المسئلة ولوشك أنها الرابعة

ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ويسجد للسهو ولو شك في الوتر وهو قائم إنها ثابته أم ثالثته
 يتم تلك الركعة ويقنت فيها ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقنت فيها أيضا ويختار إلى هنا
 عبارة الخلاصة ولم يذكر المصنف رحمه الله سجود السهو في مسائل الشك تبعاً لما في الهداية وهو
 مما لا ينبغي اغفاله فإنه يجب السجود في جميع صور الشك سواء عمل بالتحري أو بنى على الأقل كذا
 في فتح القدير وترك المحقق قيداً لا بد منه مما لا ينبغي اغفاله وهو أن يشغله الشك قدر أداء ركن
 ولم يشغل حالة الشك بقراءة ولا تسبيح كما قدمناه أول الباب لكن ذكر في السراج الوهاج أن في
 فصل البناء على الأقل يسجد للسهو وفي فصل البناء على غلبة الظن أن يشغله تفكيره مقدار أداء الركن
 وجب السهو والافلا اه وكأنه في فصل البناء على الأقل حصل النقص مطلقاً باحتمال الزيادة
 فلا بد من جابر وفي الفصل الثاني النقصان بطول التفكير لا بمطابقه (قوله وان توهم مصلي الظهر
 أنه أتمها فسلم ثم علم أنه صلى ركعتين أتمها وسجد للسهو) لأنه عليه السلام فعل كذلك في حديث
 ذي الدين ولأن السلام ساهياً لا يبطل الصلاة لكونه دعاء من وجه قيديه لأنه لو سلم على ظن أنه
 مسافر أو على ظن أنها الجمعة أو كان قريب العهد بالسلام فظن أن فرض الظهر ركعتان أو كان
 في صلاة العشاء فظن أنها التراويح فسلم أو سلم ذاكر أن عليه ركعتان فصلاته تبطل لأنه سلم عامداً
 وفي المجتبى ولو سلم المصلي عمداً قبل التمام قيل تفسد وقيل لا تفسد حتى يقصده بخطاب آدمي اه
 فينبغي أن لا تفسد في هذه المسائل على القول الثاني ومراعاة من قوله ثم علم أنه صلى ركعتين العلم
 بعدم تمامها لدخول فيه ما إذا علم أنه ترك سجدة صليمة أو تلاوة بعد السلام وحكمه أنه أن كان
 في المسجد ولم يتكلم وجب عليه أن يأتي به وإن انصرف عن القبلة لأن سلامه لم يخرج عن الصلاة
 حتى لو اقتدى به إنسان بعد هذا السلام صار دخلاً فساداً لا يفسد سجدة معه وإن لم يسجد فسدت صلاته
 إذا كان المتروكة صليمة وفسدت صلاة الداخل بفسادها بعد صحة الاقتداء ووجب القضاء على
 الداخل حتى لو دخل في فرض رباعي مثلاً يلزمه قضاء الأربع إن كان الإمام مقيماً وركعتين إن
 كان مسافراً وإن كان في العجاء فانصرف إن جاوز الصفوف خلفه أو بمنى أو سرة فسدت في
 الصليمة وتقرر النقص وعدم الجبر في التسلاوة وإن مشى إمامه لم يذكرك في ظاهر الرواية وحكمه أن
 كان له ستره بنى ما لم يجاوزها وإن لم يكن له ستره فقل إن مشى قدر الصفوف خلفه عادوا أكثر امتنع
 وهو مروى عن أبي يوسف اعتباراً بالاحد الجانبين بالأخر وقيل إن جاوز موضع سجوده لا يعود وهو
 الأصح لأن ذلك القدر في حكم خروجه من المسجد فكان مانعاً من الاقتداء كذا في فتح القدير وذكر
 في التجنيس إذا سلم الرجل في صلاة الفجر وعليه سجود السهو فسجد ثم تكلم ثم تذكر أنه ترك سجدة
 صليمة إن تركها من الركعة الأولى فسدت صلاته لأنها صارت دينياً في ذمته فصارت قضاء وانعدمت
 نية القضاء وإن تركها من الركعة الثانية لا تفسد الرواية عن أبي يوسف لأنها لم تصدر دينياً في ذمته
 فثبت سجودنا السهو عن الصليمة ولو كانت المسئلة بحالها إلا أنه لما سلم للفجر تذكر أن عليه سجدة
 التلاوة فسجد لها ثم تذكر أن عليه سجدة صليمة فصلاته فاسدة في الوجهين لأن سجدة التلاوة دين
 عليه فانصرف نيته إلى قضاء الدين فلا تنصرف السجدة إلى غير القضاء اه وفي الظهريه وإذا سلم
 ساهياً وعليه سجدة فإن كانت سجدة تلاوة يأتي بها وفي ارتفاع القعدة روايتان والأصح رواية
 الارتفاع وإن كانت صليمة يأتي بها وترتفع القعدة اه وفي التجنيس إذا صلى رجل من المغرب
 ركعتين وقعد قدر التشهد فزعم أنه أتمها فسلم ثم قام فكبر ينوي الدخول في سنة المغرب ثم تذكر أنه

أو الخامسة أو أنها الثالثة
 أو الخامسة ثم ذكر المحكم
 كاهنا وهو ظاهر في
 الأولى فقط (قوله فينبغي
 أن لا تفسد الخ) قال
 الشيخ اسمعيل وهو ظاهر
 والأول المجزوم به في
 كتب عديدة معتمدة اه
 (قوله وذكر في التجنيس
 إذا سلم الخ) هذا مبني على
 أصول أحدها أن
 وإن توهم مصلي الظهر
 أنه أتمها فسلم ثم علم أنه
 صلى ركعتين أتمها وسجد
 للسهو

الترتيب في أداء السجدين
 ليس بشرط ثانيهما أن
 المتركة إذا قضيت
 التحقت بمحلها وصارت
 كما مؤداة في محلها ثانياً
 أن سلام الساهي لا
 يخرج عن حرمة الصلاة
 رابعها أن السجدة إذا
 قانت عن محلها لا تجوز
 الأنية القضاء ومتى لم
 تفت عن محلها تجوز
 بدون نية القضاء وانما
 تفوت عن محلها بتخلل
 ركعة كاملة وبمداون
 الكاملة لا تفوت عن
 محلها لأنه محل الرقص
 وتماه في التارخانية
 وغيرها

باب صلاة المريض (قوله اذا كان التعذر أعم الخ) قال في النهر أقول حيث أراد به التحقيق لزم أن يكون بمعنى التعسر لما قد علمت اه قلت ولا يخفى ما فيه والذي يظهر أنه ان أراد به حقيقة وهو ما ذكره أنه ١٢١ مراد المصنف ونقله في الشربلالية

عن الكافي أي بحيث لو قام سقط لا يكون المراد منه التعسر لان المراد منه ما يمكن بمشقة وعلى ذلك المعنى المراد ما لا يمكن أصلا فهو غيره وان أريد به غير ما أراده المصنف أعني الأعم من التحقيق والمحكمي فلا حاجة الى جعله بمعنى التعسر كما ذكر المؤلف وان أريد

باب صلاة المريض (قوله تعذر عليه القيام أو خاف زيادة المرض صلى قاعدا بركع ويسجد

منه ما هو الأصح أي بان يلحقه ضرر بالقيام لزم أن يكون بمعنى التعسر تأمل (قوله متكثرا) أي على خادم له كما في الخلاصة قلت ويشكل هذا على أصل أبي حنيفة رحمه الله من عدم اعتبار القدرة بالغير وقد ذكر المؤلف في مسئلة ما لو وجد من يوضئه ولو زوجته أو غيرها لا يجزئه التيمم في ظاهر المذهب فنقل عن التجنيس هناك أن الفرق بين هذه وبين ما لو وجد قوما يستعين بهم في الإقامة والنبات

باب صلاة المريض (قوله تعذر عليه القيام أو خاف زيادة المرض صلى قاعدا بركع ويسجد

لم يصل المغرب وقد سجد للسنه أو لا فصلا المغرب فاسدة لانه كبر ونوى الشروع في صلاة أخرى فيكون ناقلا من الغرض الى النفل قبل اتمامها وأما اذا سلم ثم تذكر انه لم يتم فحسب ان صلاته قد فسدت وقام وكبر للمغرب ثانيا وصلّى ثلاثا ان صلى ركعة وقعد قدر التشهد أجزأه المغرب الاول لان نية المغرب ثانيا لا تصح بقي مجرد التكبير وذلك لا يخرج منه عن الصلاة اه ومسائل المجدات معلومة في كتب الفتاوى وغيره فلا تطيل بذكرها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

باب صلاة المريض

ذكرها عقب سجود السهول لانها من العوارض السماوية والاول أعم موقعا لشموله المريض والصحيح فكانت الحاجة الى بيانه أمس فقدمه وتصوّر مفهوم المرض ضروري اذا شك ان فهم المراد من لفظ المرض أحلى من فهمه من قولنا معنى يزول بحلوه في بدن الحي اعتدال الطبائع الاربع بل ذلك يجري مجرى التعريف بالاخفى وعرفه في كشف الاسرار بانه حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي والاضافة فيه من باب اضافة الفعل الى فاعله كقيام زيد أو الى محله كتخريك الخشب (قوله تعذر عليه القيام أو خاف زيادة المرض صلى قاعدا بركع ويسجد) لقواه تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم قال ابن مسعود وجابر وابن عمر الآية تترت في الصلاة أي قياما ان قدر واوقعوا ان يحزوا عنه وعلى جنوبهم ان يحزوا عن القعود ولحديث عمران بن حصين أخرجه الجماعة الا لما قال كانت في بواسير فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فقال صلى الله عليه وسلم صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى جنبك زاد النسائي فان لم تستطع فستلقيا لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم المصنف رحمه الله أراد بالتعذر التعذر الحقيقي بحيث لو قام سقط بدليل انه عطف عليه التعذر المحكمي وهو خوف زيادة المرض واختلفوا في التعذر ف قيل ما يبيح الافطار وقيل التيمم وقيل بحيث لو قام سقط وقيل ما يعجزه عن القيام بحوائجه والأصح ان يلحقه ضرر بالقيام كذا في النهاية والمجتبي وغيرهما واذا كان التعذر أعم من التحقيق والمحكمي فلا حاجة الى جعل التعذر بمعنى التعسر وانهم لا يريدون به عدم الامكان كافي الذخيرة وفي المجتبى حد المرض المسقط للقيام والجمعة والمبنيح والافطار والتيمم زيادة العلة أو امتداد المرض أو اشتداده أو يجد به وجها اه قيد بتعذر القيام أي جميعه لانه لو قدر عليه متكثرا أو معتمدا على عصا أو حائطا لا يجزئه الا كذلك خصوصا على قولهما فانهما يجعلان قدرة الغير قدرة له قال الهندواني اذا قدر على بعض القيام يقوم ذلك ولو قدر آية أو تكبيرة ثم يقعد وان لم يفعل ذلك خفت أن تفسد صلاته هذا هو المذهب ولا يروى عن أصحابنا خلافه وكذا اذا عجز عن القعود وقدر على الاتكاء والاستناد الى انسان أو الى حائط أو الى وسادة لا يجزئه الا كذلك ولو استلقى لا يجزئه ودخل تحت العجز المحكمي ما لو صام رمضان صلى قاعدا وان أفطر صلى قائما يصوم ويصلى قاعدا وما لو عجز عن السجود وقدر على القيام فانه لا يجب عليه القيام والوصل صلى قائما سلس بوله ولو صلى قاعدا لافانه صلى قاعدا بخلاف ما لو كان لو قام أو قعد سلس بوله ولو استلقى لافانه صلى قاعدا ولا يستلحق لانها مستلقيا لا تجوز عند الاختيار بحال كما لا تجوز مع الحث فاستويا وتماه في المحيط وما لو كان في بطنها ولد فخرجت

(١٦ - بحر ثاني) حازه الصلاة قاعدا أنه يخاف على المريض زيادة الوجع في قيامه ولا يلحقه زيادة الوجع في الوضوء الا أن يراد بالغير غير الخادم كما يشعر به ما نقلناه عن الخلاصة تأمل وتقدم في باب التيمم ما يوضحه فراجع

احدى يديه وتخاف خروج الوقت تصلى بحيث لا يلحق بالخطأ ولو كان في خفاء لا يستطيع أن يقيم صلبه
 ممكن كافي التجنيس وما لو خاف من العدو ان يصلى قائماً أو كان في خفاء لا يستطيع أن يقيم صلبه
 فيه وان خرج لم يستطع أن يصلى من الطين والمطر انه يصلى قاعدا ومن به أدنى علة وهو في طريق
 تخاف ان نزل عن المحمل للصلاة بقي في الطريق فانه يجوز أن يصلى الفرائض على محمله وكذا المريض
 الركاب اذا لم يقدر على النزول ولا على من ينزله بخلاف ما لو قدر على من ينزله واختلاف المشايخ فيما
 اذا كان يستطيع القيام لو صلى في بيته ولو خرج الى الجماعة يجزئ عن القيام والاصح انه يخرج الى
 الجماعة ويصلى قاعدا كذا في الولا الحجة وتقدمنا في باب صفة الصلاة ان الفتوى على خلافه (قوله
 وموميا ان تعذر) أي يصلى موميا وهو قاعدا ان تعذر الركون والسجود لما قدمناه ولان الطاعة
 بحسب الطاقة وفي المجتبى وقد كان كيفية الائمة بالركوع والسجود مشتملة على انه يكفيه بعض
 الانحناء أم أقصى ما يمكنه الى ان ظفرت بحمد الله على الرواية وهو ما ذكره شمس الائمة الحلواني ان
 المومى اذا خفض رأسه للركوع شيئا ثم للسجود جاز ولو وضع بين يديه وسائد وألصق جبهته عليها
 ووجد أدنى الانحناء جاز عن الائمة والا فلا ومثله في تحفة الفقهاء وذكر أبو بكر اذا كان بجبهته وأنفه
 عذري يصلى بالائمة ولا يلزمه تقرب الجبهة الى الارض باقصى ما يمكنه وهذا نص في بابيه اه ثم اذا
 صلى المريض قاعدا بركون وسجودا وبالائمة كيف يقعد اما في حال التشهد وانه يجلس كما يجلس
 للتشهد بالاجماع وأما في حالة القراءة وحال الركوع روى عن أبي حنيفة انه يجلس كيف شاء من غير
 كراهة ان شاء محتجيا وان شاء متربعا وان شاء على ركبتيه كافي التشهد وقال زفر يفتش رجلاه
 اليسرى في جميع صلاته والصحيح ما روى عن أبي حنيفة لان عذر المريض أسقط عنه الاركان فلا تن
 يسقط عنه الهيئات أولى كذا في البدائع وفي الخلاصة والتجنيس والولا الحجة الفتوى على قول زفر
 لان ذلك أسرع على المريض ولا يخفى ما فيه بل لا يسرع عدم التقيد بكيفية من الكيفيات والمذهب
 الاول وفي الخلاصة وان لم يقدر على السجود من جرح أو خوف أو مرض فالكل سواء ومن صلى
 وبجبهته جرح لا يستطيع السجود عليه لم يجزه الائمة وعليه أن يسجد على أنفه وان لم يسجد
 على أنفه لم يجزه ثم قال وفي ازادات رجل بحلقه جراح لا يتدبر على السجود ويقدر على غيره من
 الافعال فانه يصلى قاعدا بالائمة اه وبهذا ظهر ان تعذرا أحدهما كاف للائمة بهما وفي
 البدائع ان الركوع بسقط عن إسقاط عنه السجود وان كان قادرا على الركوع اه ولم أر حكما
 اذا تعذر الركوع دون السجود وكان غير واقع وفي القيمة أخذته شقيقة لا يمكنه السجود يومئذ
 (قوله وجعل سجوده أخفض) أي أخفض من ركوعه لانه قائم مقامهما فأخذ حكمهما وعن علي
 رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في صلاة المريض ان لم يستطع ان يسجد أو ما وجعل
 سجوده أخفض من ركوعه وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من لم يقدر على السجود فليجعل
 سجوده ركوعا وركوعه ايماء والركوع أخفض من الائمة كذا في البدائع وظاهره كغيره أنه
 يلزمه جعل السجود أخفض من الركوع حتى لو سواه ما لا يصح ويدل عليه أيضا ما سأني (قوله
 ولا يرفع الى وجهه شيئا يسجد عليه فان فعل وهو يخفض رأسه صحح والا) أي وان لم يخفض رأسه
 لم يجز لان الفرض في حقه الائمة ولم يوجد فان لم يخفض فهو حرام لاطلاق الصلاة المنهى عنه بقوله
 تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وأما نفس الرفع المذكور فمكره صريح في البدائع وغيره لما روى
 أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على مريض يعوده فوجد يصلى كذلك فقال ان قدرت أن تسجد

وموميا ان تعذر وجعل
 سجوده أخفض ولا يرفع
 الى وجهه شيئا يسجد عليه
 فان فعل وهو يخفض
 رأسه صحح والا

(قوله هذا شيء عرض لكم الشيطان) قال الرمي عبارة بمجمع الدراية هذا ما عرض لكم به الشيطان وعبارة غاية البيان وهذا ما عرض لكم به الشيطان (قوله وهو يدل على كراهة التحريم) أقول قال في الذخيرة فإن كانت الوسادة موضوعة على الأرض وكان يسجد عليها جازت صلاته فقد صح أن أم سلمة رضي الله تعالى عنها كانت تسجد على مرقعة موضوعة بين يديها لعله كانت بها ولم يمنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك اه وهذا يفيد عدم الكراهة إلا أن يقال الكراهة فيما إذا رفعه شخص آخر كما يشعر به ما ذكره المؤلف وعدمها فيما إذا كان على الأرض ثم رأيت القهستاني قال ١٢٣ بعد قوله ولا يرفع إلى وجهه شيء

يسجد عليه فيه إشارة إلى أنه لو سجد على شيء مرفوع موضوع على الأرض لم يكره ولو سجد على دكان دون صدره يجوز كما ينبغي لكن لو زاد يوثق ولا يسجد عليه كما في الزاهدي اه (قوله ولو رفع المريض شيئاً الخ) أي بان أخذ بيده عوداً أو حجراً ووضع على جبهته

وان تعذر القعود أو أمراً مستلقياً أو على جنبه

لم يجز ما لم يخفض رأسه (قوله وفي السراج الوهاج ثم إذا وجد الخ) قال في النهر قال الشارح وكان ينبغي أن يقال لو كان ذلك الموضوع يصح السجود عليه كان سجوداً والافاء اه وعندى فيه نظر لأن خفض الرأس بالر كوع ليس الايماء ومعلوم أنه لا يصح السجود دون الركوع ولو كان الموضوع مما يصح السجود

على الأرض فاسجدوا لا أقوم برأسك وروى أن عبد الله بن مسعود دخل على أخيه يعوده فوجده يصلي ويرفع إليه عوداً فيسجد عليه فنزع ذلك من يده من كان في يده وقال هذا شيء عرض لكم الشيطان أقوم بسجودك وروى أن ابن عمر رأى ذلك من مريض فقال أنتخذون مع الله آية اه واستدل لكراهة في المحيط بنبيه عليه السلام عنه وهو يدل على كراهة التحريم وأراد بخفض الرأس خفضها للركوع ثم للسجود أخفض من الركوع حتى لو سوى لم يصح كما ذكره الولوالجي في فتاواه ولو رفع المريض شيئاً يسجد عليه ولم يقدر على الأرض لم يجز إلا أن يخفض برأسه لسجوده أكثر من ركوعه ثم يلزته بجيبه فيجوز لأنه لما عجز عن السجود وجب عليه الايماء والسجود على الشيء المرفوع ليس بالايماء إلا إذا حرك رأسه فيجوز لوجود الايماء لا لوجود السجود على ذلك الشيء اه وصححه في الخلاصة قيد بكون فرضه الايماء لعجزه عن السجود إذا ولو كان قادر على الركوع والسجود فرفع إليه شيء فسجد عليه قالوا ان كان إلى السجود أقرب منه إلى القعود جاز والا فلا كذا في المحيط وفي السراج الوهاج ثم إذا وجد الايماء فهو متصل بالايماء على الأصح لا بالسجود حتى لا يجوز اقتداء من يركع ويسجد به (قوله وان تعذر القعود أو أمراً مستلقياً أو على جنبه) لأن الطاعة بحسب الاستطاعة والتخيسير بين الاستلقاء على القفا والاضطجاع على الجانب جواب الكتب المشهورة كالهدياية وشرحها وفي القنية مريض اضطجع على جنبه وصلى وهو قادر على الاستلقاء قيل يجوز والاظهر أنه لا يجوز وان تعذر الاستلقاء يضطجع على شقه الأيمن أو الأيسر ووجهه إلى القبلة اه وهذا الاظهر خفي والاظهر الجواز وقدم المصنف الاستلقاء لبيان الأفضل وهو جواب المشهور من الروايات وعن أبي حنيفة أن الأفضل أن يصلي على شقه الأيمن وبه أخذ الشافعي لحديث عمران بن حصين السابق وللتصريح به في الآية ولأن استقبال القبلة يحصل به ولهذا يوضع في الموضع هكذا ليكون مستقبل القبلة فأما المستلقي يكون مستقبل السماء وانما يستقبل القبلة رجلاه فقط ولنا ما روى عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في المريض ان لم يستطع قاعداً فعلى القفا يومئ ايماء ولأن التوجه إلى القبلة بالقدر الممكن فرض وذلك في الاستلقاء لان الايماء هو تحريك الرأس فإذا صلى مستلقياً يقع ايماءه إلى القبلة وإذا صلى على الجانب يقع منحرفاً عنها ولا يجوز الانحراف عنها من غير ضرورة وقيل ان المرض الذي كان به عمران باسورف كان لا يستطيع ان يستلقي على قفاه والمراد في الآية الاضطجاع يقال فلان وضع جنبه إذا نام وان كان مستلقياً بخلاف الوضع في الموضع لأنه ليس على الميت فعل يجب توجيهه إلى القبلة ليوضع مستلقياً فكان الاستقبال في الوضع

عليه اه وأجاب عنه في حواشي مسكين بأن قوله لان خفض الرأس الخ دعوى لا دليل عليها أو أي فرق بين المريض وغيره حيث جعل خفض الرأس للركوع من الصحيح ركوعاً ومن المريض ايماء اه قلت بل ما ذكره دعوى لا دليل عليها لأنه قد مر أن المفروض من الركوع كفاي البدائع وأكثر الكتب أصل الانحناء والمسئل وعن الحاوي الركوع انحناء الظهر وأما ما في النسيان طاعة الرأس فالمراد به مع انحناء الظهر كما قاله الشيخ إبراهيم في شرحها كما قدمناه مبسوطاً في محله وسيأتي ما يوضحه فالأولى حمل كلام الزيلعي على ما إذا وجد أدنى انحناء الظهر ليكون ركوعاً حقيقة فالثمرة صحة اقتداء الركع الساجد به لأنه اقتداء بالقائم بالقاعد الذي يركع ويسجد وذلك صحيح (قوله ولنا ما روى الخ) قلت هذا الاستدلال انما يناسب ما استظهره في القنية تأمل

على الجنب وأطلق في تعذر القعود فشمّل التعذر المحكمي كما لو قدر على القعود ولكن بزغ الماء من عينيه فأمره الطيب أن يستلقي أياماً على ظهره ونهاه عن القعود والسجود أجزاءً أن يستلقي ويصلي بالإيماء لأن حرمة الأعضاء كحرمة النفس كذا في البدائع وفي الخلاصة وإذا لم يقدر على القعود صلى مضطجاً على قفاه متوجهاً نحو القبلة ورأسه إلى المشرق ورجلاه إلى المغرب وفي المجتبى وينبغي للمستلقي أن ينصب ركبتيه أن قدر حتى لا يمد رجله إلى القبلة وفي العناية يجعل وسادة تحت رأسه حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الإيماء بالركوع والسجود لأن حقيقة الاستلقاء تمنع الأصحاء عن الإيماء فكيف بالمرضى واقتصار المصنف على بيان البديل للاركان الثلاثة أعني القيام والركوع والسجود إشارة إلى أن القراءة لا بدل لها عند العجز عن ساقصلي بغير القراءة وفي المجتبى قيل في الإيماء والاخرس يجب تحريك الشفة واللسان ككتابة الحج وقيل لا يجب وإذا لم يعرف الاقوله الحمد لله يأتي به في كل ركعة ولا يكررها بخلاف التحيات في التشهد فإنه يكررها فقدر التشهد ليكون القعود مقدرًا اه وأشار بسقوط الاركان عند العجز إلى سقوط الشرائط عند العجز عنها بالأولى فلو كان وجه المريض إلى غير القبلة ولم يقدر على التحويل إليها بنفسه ولا بغيره يصلي كذلك لأنه ليس في وسعه الا ذلك ولا إعادة عليه بعد البر في ظاهر الجواب لأن العجز عن تحصيل الشرائط لا يكون فوق العجز عن تحصيل الاركان وثمة لا يجب الاعادة فههنا أولى كذا في البدائع وفي الخلاصة فان وجد أحدًا يحوله فلم يأمره وصلي إلى غير القبلة جاز عند أبي حنيفة بناء على أن الاستطاعة بقوة الغير ليست بثابتة عنده وعلى هذا الوصل على فراش نجس ووجد أحدًا يحوله إلى مكان طاهر ثم قال مريض بحر ورجل تحت ثياب نجسة أن كان بحال لا يسط تحت ثياب النجس من ساعته له أن يصلي على حاله وكذلك لم يتنجس الثاني إلا أنه يزاد مرضه له أن يصلي فيه اه وفي الولو الجنية المريض إذا كان لا يمكنه الوضوء أو التيمم وله جارية فعلمها أن توضحه لأنها مملوكة وطاعة المالك واجبة إذا عرى عن العصية وإذا كان له امرأة لا يجب عليها أن توضحه لأن هذا ليس من حقوق النكاح إلا إذا تبرعت فهو اعانة على البر والعبد المريض إذا كان لا يستطيع أن يتوضأ يجب على مولاه أن يوضئه بخلاف المرأة المريضة حيث لا يجب على الزوج أن يتعاهدها لأن المعاهدة أصل الملك وأصلح الملك على المالك وأما المرأة حرة فكان أصلها عليها اه وفي التجنيس قال أبو حنيفة في متوضئ لا يقدر على مكان طاهر وقد حضرت الصلاة صلى بالإيماء ثم يعيد ما صلى بالإيماء قضاء لحق الوقت بالتبشيه وانما يعيد لأن العذر جاء من قبل العبد وقال محمد لا يصلي الماشي وهو يمشي ولا الساج وهو يسبح في البحر ولا السائق وهو يضرب بالسيف لأن هذه الأفعال منافية للصلاة ولهذا شغل النبي صلى الله عليه وسلم عن صلاته يوم الخندق لأجل القتال ثم قال الغريقي في البحر إذا حضرته الصلاة أن وجد ما يتعلق به أو كان ماهرًا في السباحة بحيث يمكنه الصلاة بالإيماء من غير أن يحتاج فيه إلى عمل كثير افترض عليه أداء الصلاة لأنه قادر ولو لم يجد ما يتعلق به ولم يكن ماهرًا في السباحة يعذر بالتأخير إلى أن يخرج لانه غير قادر على أداء الصلاة اه وفي القنية مريض لا يمكنه الصلاة إلا بأصوات مثل أه ونحوه يجب عليه أن يصلي ولو اعتقل لسانه يومًا وليلة فصلى صلاة الاخرس ثم انطلق لسانه لا تكرر له الاعادة (قوله والآخر) أي وإن لم يقدر على الإيماء برأسه أخرت الصلاة إلى القدرة وفي الهداية وقوله أخرت عنه إشارة إلى أنه لا تسقط الصلاة عنه وإن كان العجز أكثر من يوم وليلة إذا كان مفيقا هو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المغمى عليه اه

(قوله متوجهاً نحو القبلة ورأسه إلى المشرق الخ) هذا النماية تصور في بلادهم كبحارى وما والاها ما هو جهة المشرق فان قبلتهم تكون إلى جهة المغرب وأما في بلادنا الشامية فلا يتصور بل إذا اضطجع على قفاه نحو القبلة يكون رأسه إلى الشمال والمغرب عن يمينه والمشرق عن يساره وعلى ما ذكره من كان في جهة المغرب يكون الأمر فيه على عكس ما قاله (قوله وفي التجنيس قال أبو حنيفة الظاهر أن المراد به المحبوس كما يشعر به آخر الكلام تأمل) (قوله يوما وليلة) انظر ما فائدة التقييده

والآخر

(قوله ورده في التبيين الخ) قال في النهر هذا الفرق انما يحتاج اليه على تسليم انه لا صلاة عليه لكن قدمنا في الطهارة ترجيح الوجوب بلا طهارة (قوله ثم اعلم الخ) أقول قد ذكر في التاثر خاتمة بعد القولين السابقين وقال بعضهم بسقط مطلقا من غير فصل والله مال شمس الأئمة السرخسي اه (قوله وينبغي أن يقال ان محله الخ) هكذا في بعض النسخ ولا اشكال فيه ويوجد زيادة في بعضها ونصها وقد بحث فيه في فتح القدير بان كلامهم يدل على وجوب القضاء عليه اذ لم يزد على يوم ١٢٥ وليلة حتى يجب الايصال عليه

اذ قدر وان لم يصح منه ويرد عليه ما في البدائع من انه ينبغي أن يقال الخ قال الرملي قوله ويرد عليه الخ في هذا المحل غلط والذي في البدائع ثم اذا سقطت عنه الصلاة بحكم الهجر فان مات من ذلك المرض لقي الله تعالى ولا

ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه شيء عليه لانه لم يدرك وقت القضاء وأما اذا برئ وصح فان كان المتروكة صلاة يوم وليلة أو أقل فعليه القضاء بالاجماع الى آخر ما فيها فهذا وارد على بحث الكمال في فتح القدير اه قلت لم يظهر لي الخالف في كلام الفتح ما في البدائع فان نص كلامه بعد نقله عبارة التبيين السابقة هكذا ومن تأمل تعليل الاصحاب في الاصول وسيأتي ان المجنون يفتق في أثناء الشهر ولوساعة يلزمه قضاء كل الشهر وكذا الذي جن أو أغنى

وذهب شيخ الاسلام وقاضيان وقاضى غنى الى ان الصحيح هو السقوط عند الكثرة لا القلة وفي الظاهرية وهو ظاهر الرواية وعليه الفتوى وفي الخلاصة وهو المختار لان مجرد العقل لا يكفي لتوجيه الخطاب وصححه في البدائع وخزم به الولوالجي وصاحب التجنيس مخالفا لما في الهداية واختاره المصنف في الكافي وصححه في النبايع ورجحه في فتح القدير بالقياس على المغنى عليه اه وعلى هذا فعني قوله عليه السلام قاله أحق بقبول العذر أى عذرا السقوط وعلى ما اختاره صاحب الهداية معناه بقبول عذرا التأخير كذا في معراج الدراية واستشهد قاضيان بما ذكره محمد فحين قطعت يده من المرفقين ورجلاه من الساقين لا صلاة عليه فثبت ان مجرد العقل لا يكفي لتوجيه الخطاب ورده في التبيين بانه لا دليل فيه على السقوط لان هناك الهجر متصل بالموت وكلا منافيا اذا صح المريض حتى لو مات المريض أيضا من ذلك الوجه ولم يقدر على الصلاة لا يجب عليه القضاء حتى لا يلزمه الايصال به فصار كالمسافر والمريض اذا أضر في رمضان وما ناقبل الاقامة والعمرة اه ثم اعلم ان ظاهرا ما في بعض الكتب يوهم ان في المسئلة ثلاثة أقوال عدم السقوط مطلقا والسقوط مطلقا والتفصيل وليس كذلك فان الفوائت اذا كانت صلاة يوم وليلة أو أقل فعليه القضاء بالاجماع كما في البدائع وغاية البيان انما محل الاختلاف فيما اذا كثرت وزادت على يوم وليلة فليس فيها الا قولان ولان قاضيان صحح التفصيل في الفتاوى وصاحب الهداية صحح عدم السقوط مطلقا فيما اذا برأ من مرضه أما اذا مات منه فانه يلقي الله ولا شيء عليه اتفاقا ينبغي أن يقال ان محله اذ لم يقدر في مرضه على الايماء بالأس أمانا قدر عليه بعد عجزه فانه يلزمه القضاء وان كان القضاء يجب موسعا لظاهر فائده في الايصال بالطعام عنه وفي السراج الوهاج ان هذه المسئلة على أربعة أوجه ان دام به المرض أكثر من يوم وليلة وهو لا يعقل لا يقضى اجماعا وان كان أقل من يوم وليلة أو يوم وليلة وهو يعقل قضى اجماعا وان كان أكثر وهو يعقل أو أقل وهو لا يعقل فهو محل الاختلاف وفي القسنة ولا فدية في الصلاة حالة الحيا بخلاف الصوم ولو كان يشبه على المريض أعدادا ركعات أو السجدة لنعاس يلحقه لا يلزمه الاداء ولو أداها بتلقين غيره ينبغي أن يجزئه اه (قوله ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه) وقال زفر يوثي بحاجبه فان عجز بعينه فان عجز بقلبه وقال الشافعي بعينه وقلبه وقال الحسن بحاجبه وقلبه ويعيد اذا صح والصحيح مذهبنا الحديث عمران وابن عمر فان لم يستطع الايماء برأسه والله أحق بقبول العذر منه ولان فرض السجود تعلق بالأس دون العين والقلب والتحاجب فلا ينقل اليها كاليد واعتبار بالصوم والمج حيث لا ينتقلان الى القلب بالهجر وفي فتاوى قاضيان المريض اذا عجز عن الايماء فرك رأسه عن أبي حنيفة أنه قال تجوز صلاته وقال الشيخ

عليه أكثر من صلاة يوم وليلة لا يقضى وفيما دونها يقضى انتقد في ذهنه ايجاب القضاء على هذا المريض الى يوم وليلة حتى يلزم الايصال به ان قدر عليه بطريق وسقوطه ان زاد ثم رأيت عن بعض المشايخ ان كانت الفوائت أكثر من يوم وليلة لا يجب عليه القضاء وان كانت أقل وجب قال في النبايع وهو الصحيح اه كلام الفتح فانت تراه ما يش على ما صححه قاضيان غيرانه بفيدان ما دون الاكثر يلزمه قضاؤه اذ قدر عليه ولو بالايضاء وان لم يقضه يلزمه الايصال به وهو ما بحثه المؤلف وليس في كلامهم ما ينافي ذلك (٧) قوله في الصحفة التي بعده هذه وعدم كراهة العود من غير عذر هكذا هو في نسخة المحشى وأثبتناه تبعالها وفي بعض النسخ ساقط وعليه ظهور المعنى تأمل اه صححه

(قوله فعلى هذا الخ) أقول هذا ما يدل على أن مجرد طأطأة الرأس لا تكون ركوعاً ولا سجوداً وكذا ما يقتصر على ذكر الأيماء للسجود فلا بد في الركوع من انحناء ١٢٦ كما مر والأفوه وإيماء (قول المصنف أو ما قاعداً) قال في النهر هذا أولى من قول بعضهم

صلى قاعداً إذ يفترض عليه أن يقوم للقراءة فإذا جاء أو أن الركوع والسجود أو ما قاعداً اه قلت ومقتضاه افتراض التحريم قائماً أيضاً ولم أر ما ذكره في شيء من

وان تعذر الركوع والسجود لا القيام أو ما قاعداً ولو مرض في صلاته يتم بما قدر ولو صلى قاعداً يركع ويسجد فصح بنى ولو كان مومئلاً وللمتطوع أن يتكئ على شيء أو أعياء ولو صلى في فلك قاعداً بلا عذر صح

الكتب التي عندي من فتاوى وشروح وغيرها بل كاهم متفقون على سقوط ركنية القيام وان شرعيته لا تتوصل إلى السجود على ان القعود قيام من وجهه ولذا جازوا اقتداء الراكع الساجد بالقاعد ومن عير بقوله صلى قاعداً يوءى ايماء القدورى فى المختصر وصاحب الهداية فى كتابه الهداية وكتابه مختارات النوازل وهى عبارة الكرخى أيضاً كافى

الامام أبو بكر محمد بن الفضل لا يجوز لانه لم يوجد منه الفعل اه فعلى هذا حقيقة الأيماء انما هى طأطأة الرأس (قوله وان تعذر الركوع والسجود لا القيام أو ما قاعداً) لان ركنية القيام لا تتوصل به إلى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم وإذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركناً فيتحيز والافضل هو الأيماء قاعداً لانه أشبه بالسجود ولا ترد صلاة الجنازة حيث لم يلزمه ثمة سقوط القيام بسبب سقوط السجود لان صلاة الجنازة ليست بصلاة حقيقة بل هى دعاوى المحبى وان أو ما بالسجود قائماً لم يجزه وهذا أحسن وأقرب كما لو أمأ بالركوع جالساً لا يصح على الاصح اه والظاهر من المذهب جواز الأيماء به ما قائماً وقاعداً كما لا يخفى وذكر الوالوجى فى فتاواه رجل به جرح ان صلى بالأيماء قائماً لا يسيل جرحه وان ركع وسجد يسيل جرحه صلى قائماً ويوءى للركوع ثم يجلس ويوءى للسجود ليكون أداء الصلاة مع الطهارة فان لم يفعل كذلك صلى قائماً هكذا ويوءى ايماء لا تجوز صلاته لان الأيماء للسجود جالساً أقرب إلى حقيقة السجود اه وأما بالهـمز كذا فى السراج الوهاج (قوله ولو مرض في صلاته يتم بما قدر) يعنى قاعداً يركع ويسجد أو مومئاً ان تعذر أو مستلقياً ان لم يقدر لانه بناءً لا دنى على الاعلى فصار كالاقتراء وهذا هو المشهور وعن أبى يوسف أنه اذا صار إلى حالة الأيماء يستقبل الصلاة لان تحريمه انعقدت موجبة للركوع والسجود فلا تجوز بدونهما ووجه المشهور أنه اذا بنى كان بعض الصلاة كاملاً وبعضها ناقصاً واذا استقبل كانت كلها ناقصة فلان يؤدى بعضها كاملاً أولى وهو الصحيح (قوله ولو صلى قاعداً يركع ويسجد فصح بنى ولو كان مومئلاً) أى لو كان يصلى بالأيماء فصيح لا يبنى لانه لا يجوز اقتداء الراكع بالمومئ فكذا البناء ويجوز اقتداء القائم بالقاعد الذى يركع ويسجد خلافاً لما سبق قيد بكونه صلى بالأيماء لانه لو كان افتتحها بالأيماء ثم قدر قبل ان يركع ويسجد بالأيماء جاز له ان يتمها لانه لم يؤدركا بالأيماء وانما هو مجرد تحريمة فلا يكون بناءً القوى على الضعيف وأشار إلى انه لو كان يوءى مضطجعا ثم قدر على التعود ولم يقدر على الركوع والسجود فانه يستأنف وهو المختار لان حالة القعود أقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف (قوله وللمتطوع ان يتكئ على شيء ان أعياء) أى تعب لانه عذر اطلاق فى الشيء فشمى العصا والمخاط وأشار إلى ان له ان يقعد أيضاً عند أى حنيفة وعندهما لا يجوز له القعود الا اذا عجز لما مر من قبل وقيد بقوله ان أعياء لان الاتكاء مكره بغير عذر لانه إساءة فى الادب وفيه اختلاف المشايخ والصحيح كراهته من غير عذر (٧) وعدم كراهة القعود من غير عذر عنده (قوله ولو صلى فى فلك قاعداً بلا عذر صح) يعنى صلى فرضاً قاعداً بلا عذر صحت عند أى حنيفة وقد أساء كما فى البدائع وقال لا يجوز له الا من عله لان القيام مقدور عليه فلا يترك وله ان الغالب فيها دوران الرأس وهو كالحقق لان ان القيام أفضل لانه أبعد عن شبهة الخلاف والخروج أفضل ان أمكنه لانه أمكن لقلبه والخلاف فى غير المربوطة والمربوطة كالشط هو الصحيح كذا فى الهداية وهو مقيد بالمربوطة بالشط أما اذا كانت مربوطة فى جهة البحر فالاصح ان كان الرى يحصر كهاشد يدافهـى كالسائرة والافضل لو اقفى ثم ظاهر الهداية والنهاية والاختيار جواز الصلاة فى المربوطة فى الشط مطلقاً وفى الايضاح فان كانت موقوفة فى الشط وهى على قرار الارض فصلى قائماً جاز لانها اذا

السراج بل يلزم من كلامه أيضاً ان لا يسقط الركوع عنه اذا عجز عن السجود فقط لانه يمكنه أدائه قائماً استقرت كالتقراء مع انه يسقط عنه كما مر من البدائع وبعده هذا فان كان ما ذكره منقولا فهو مقبول وان كان قاله قياساً على ما اذا قدر على بعض القيام حيث يلزمه وتلزمه القراءة فيه فالفرق جلى لا يخفى فليراجع (قوله وأشار إلى انه الخ) قال فى النهر فى هذه الاشارة نظر قلت

يمكن تحييدها بتقسيم قواد

ولو كان موميا بالحال
السابقة أى ولو كان يصلي
قاعداء وميا فتدبره
(قوله فان كانت مربوطة
ويمكنه الخروج لم تجز
الصلاة فيها) وعلى هذا
ينبغي أن لا تجوز الصلاة
فيها اذا كانت سائرة مع
امكان الخروج الى البر
وهذه المسئلة الناس عنها
غافلون كذا في شرح
المنية (قوله على الجحد)

ومن جن أو أغنى عليه
خمس صلوات قغنى ولو
أكثر لا
قال الرملى الجحد شاطئ
النهر اه وهو بكسر الهم
كافى ابن أمير حاج على
المنية (قوله فلا تجب مع
الممتد منه مطلقا) أى
سواء كان أصليا أو عارضا
بعد البلوغ (قوله الا انه
يرد عليه الخ) أقول هذا
الكلام هنا غير محرر لانه
بعد ما ذكره من التعليل
لا ورود لما ذكر أصلا ثم
يرد ظاهره اما اذا كان
بسبب فرغ من سبع أو
خوف من عدو لانه
يتوهم فيه انه لم يحصل
بالآفة سماوية فلا يكون
مما ورد فيه النص فيجاب
بالمع لان سببه القريب
ضعف القلب وهو مرض
ليس من صنع العباد

استقرت على الارض فحكمها حكم الارض فان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها
لانها اذا لم تستقر فهي كالدابة بخلاف ما اذا استقرت فانها حينئذ كالسرير واختاره في المحيط
والبدائع وفي الخلاصة وأجمعوا انه لو كان بحالة يدور رأسه لو قام تجوز الصلاة فيها قاعدا
وأراد بالصلاة قاعدا أن تكون بركوع وسجود لانها لو كانت بالاعمال لا تجوز اتفاقا لانه لا عذر
وأطلقها فشمع ما اذا كان منفردا أو بجماعة فلو اقتدى به رجل في سفينة أخرى فان كانت السفينتان
مقرونتين جاز لانهما بالاقتران صارنا كشي واحد وان كانتا منفصلتين لم يجز لان تخلل ما بينهما
بمنزلة النهر وذلك يمنع صحة الاقتداء وان كان الامام في سفينة والمقتدون على الجحد والسفينة
واقفة فان كان بينه وبينهم طريق أو مقدر نهر عظيم لم يصح اقتداءهم به لان الطريق ومثل
هذا النهر يمنعان صحة الاقتداء ومن وقف على اطلال السفينة يقتدى بالامام في السفينة صح
اقتداؤه الا أن يكون امام الامام لان السفينة كالبيت واقتداء الواقف على السطح بمن هو في البيت
صحح اذا لم يكن امام الامام ولا يخفى عليه حاله كذا ههنا كذا في البدائع وقيد بترك القيام لانه
لو ترك استقبال وجهه الى القبلة وهو قادر عليه لا يجزئه في قوله هم جميعا فعلمهم أن يستقبلوا
بوجههم القبلة كإحداث السفينة يحول وجهه اليها كذا في الاستيعاب (قوله ومن جن أو أغنى
عليه خمس صلوات قضى ولو أكثر لا) وهذا استحسان والقياس أن لا قضاء عليه اذا استوعب
الاغناء وقت صلاة كاملة لتحقق العجز وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فخرج
في الاداء واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار
والجنون كالاغناء على الصحيح وفي تحرير الاصول الجنون ينافي شرط العبادات وهي النية فلا
تجب مع الممتد منه مطلقا للحرج ومالا يمتد طارئا جعل كالنوم من حيث انه عارض يمنع فهم
الخطاب زال قبل الامتداد لانه لا ينبغي أصل الوجوب اذ هو بالذمة وهي له حتى ورث وملاكه كان
أهلا للشواب كان نوى صوم الغد في فيه ممسكا كله صح فلا يقضى لو أفاق بعده اه قيد بالجنون
والاغناء لان النوم لا يسقط مطلقا حتى لو نام أكثر من يوم وليلة يقضى لان النوم لا يمتد يوما
وليلة غالبا فلا يخرج في القضاء بخلاف الاغناء لانه مما اعتاده وقيد بدوام الاغناء لانه اذا كان
يفيق فيها فانه ينظرون كان لا فاقته وقت معلوم مثل أن يخف عنه المرض عند الصبح مثلا فيفريق
قليلا ثم يعاوده فيغمى عليه تعتبر هذه الافاقة فيبطل ما قبلها من حكم الاغناء اذا كان أقل من يوم
وليلة وان لم يكن لا فاقته وقت معلوم لكنه يفريق بغتة فيسكن كلام الاصحاء ثم يغمى عليه فلا عبرة
بهذه الافاقة أطلق في الاغناء والجنون فشمع ما اذا كان بسبب فرغ من سبع أو خوف من عدو
فلا يجب القضاء اذا امتد اجاعا لان الخوف بسبب ضعف قلبه وهو مرض الا انه يرد عليه ما اذا زال
عقله بالخمر أو أغنى عليه بسبب شرب البخ أو الدواء فانه لا يسقط عنه القضاء في الاول وان طال اتفاقا
لانه حصل بما هو معصية فلا يوجب التخفيف ولهذا يقع طلاقه ولا يسقط أيضا في الثاني عند أبي
حنيفة لان النص ورد في اغناء حصل بالآفة سماوية فلا يكون واردا في اغناء حصل بصنع العباد لان
العذر اذا جاء من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق وقال محمد يسقط القضاء اذا أكثر لانه انما حصل
بما هو مباح كذا في المحيط وشمع ما اذا كان الجنون أصليا كما اذا بلغ مجذونا وزال وهو قول محمد
فالعارض والا صلى عنده سواء في سقوط القضاء اذا أكثر وعلمه اذا قل وقال أبو يوسف الاصل
كل صبا فلا قضاء مطلقا كذا في السراج الوهاج وقيد بالصلاة في تسوية الجنون بالاغناء لان بينهما

فلا حسن في التعبير ما ذكره الشارح الزبلي حيث ذكر أولاً ما إذا زال عقله بالجن أو بالجنج وعمل له ما ثم ذكره مسألة الفزع والخوف وعلل لها فكان ذكرها آخر أخبار منزلة جواب عن سؤال مقدر وهو ترتيب حسن (قوله فعند أبي يوسف لا يجب القضاء) قاله الرملي أقول وبه يعلم أن الوتر لا يجب اهـ ١٢٨ والظاهر أن قوله لا يجب محرف عن لا يجب بالنسبة قبل الموحدة أي لا يعد من الست

باب سجود التلاوة
(قوله لكن لما كان الخ)
قال الرملي ووجه آخر
وهو أن سجود التلاوة
قديمون في الصلاة وقد
يكون خارجها بخلاف
صلاة المريض فإنها نفس
الصلاة وأحكامها واردة

باب سجود التلاوة

كان من حق هذا الباب أن يقترن بسجود السهولان كلامهما سجدة لكن لما كان صلاة المريض بعارض سماوى كالسهو والمحبة المناسبة فتأخر سجود التلاوة ضرورة وهو من قبيل إضافة الحكم إلى سببه وانما لم يقل سجود التلاوة والسمع بياناً للسين لان السماع سبب أيضاً لما ان التلاوة لما كانت سبباً للسمع أيضاً كان ذكرها مشتملاً على السماع من وجه فاككتفي به وفي إضافة السجود إلى التلاوة إشارة إلى أنه إذا كتبها أو نسيها لا يجب عليه سجود ولا تفسد الصلاة بالسهو لانه موجود في القرآن وشراؤها شرط الصلاة لا التحريم لانها التوحيد لا أفعال مختلفة ولم يوجد وركنها وضع الجبهة على الأرض أو ما يقوم مقامه من الركوع كما سيأتي أو من الأيماء للمريض أو كان راكعاً على الدابة في السفر وتلاها أو سمعها والقياس أن لا يجزئه الأيماء على الراحة لانها واجبة فلا يجوز أدائها على الراحة من غير عذر لكنهم استحسنوه لان التلاوة أمر دائم بمنزلة التطوع فكان في اشتراط النزول له حرج بخلاف الفرض والنذر وما وجب من السجدة على الأرض لا يجوز على الدابة وما وجب على الدابة يجوز على الأرض لان ما وجب على الأرض وجبت تامة فلا تسقط بالأيماء ولو تلاها على الدابة فنزل ثم ركب فادأها بالأيماء جاز ويفسدها ما يفسد الصلاة من الحديث العمدة والكلام والقهقهة وعليه أعادتها كما لو وجدت في سجدة الصلاة وقيل هذا على قول محمد لان العبرة عنده لتمام الركوع وهو الرفع ولم يحصل بعده فاما عند أبي يوسف فقد حصل قبل هذه العوارض والعبرة عنده للوضع فينبغي أن لا يفسدها وفي الخاتمة أنها تفسد على ظاهر الجواب اتفاقاً الا انه لا وضوء عليه في القهقهة وكذا محاذاة المرأة لا تفسدها كما في صلاة الجنائز ولو نام فيها لا تنتقض طهارته كالصلية على الصحيح وسيأتي بقية أحكامها (قوله تجب باربع عشرة آية) أي تجب سجدة التلاوة بسبب تلاوة آية من أربع عشرة آية في سورة وهي الاعراف في آخرها والعدو والنحل وبنو اسرائيل ومريم والاولى من الحج والفرقان والنمل والم تزيل وص ومع السجدة والنجم والانشقاق والعلق هكذا كتب في مصحف عثمان وهو المعتمد فهي أربع في النصف الاول وعشر في النصف الآخر وانما كانت واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام السجدة على من سمعها

باب سجود التلاوة
تجب باربع عشرة آية
على نفس المساهية فيها
وكذا سجود السهو يؤدي
فيها الاخرجها تأمل
(قوله لان السماع سبب
أيضاً) قال في التمهيد
مما لا حاجة اليه على رأي
المصنف فقد مرجح في
الكافي ان السبب انما
هو التلاوة وان السماع
في حق السامع انما هو
شرط فقط نعم ذهب
صاحب الهداية إلى ان
السمع سبب أيضاً
فاعتذر بنسبه شراحها
بما مره وما في الكافي
صحة في المحيط كما في
التارخانية وصحة في
الظهيرية أيضاً (قوله الا
الفخرية) قال في النهر
وينبغي ان يزداد الآية
التمسين في القنية انه

لا يجب يعني تعيين انها سجدة آية كذا (قول المصنف باربع عشرة آية) قال في النهر أي بسبب تلاوتها وعلى ويجوز أن تكون الباء بمعنى في أي في أربع عشرة آية وكأنه أولى ان مقتضى الاولى توقف الوجوب على تلاوة الاربعة عشر وقوله في البحر أي تجب الخ ما لا دليل في كلامه عليه (قوله لقوله عليه السلام السجدة على من سمعها) قال في العناية اعلم ان صاحب

النهاية قال جعل هذا اللفظ في سائر النسخ من المبسوطين والاسرار والمحيط وشرح الجامع الصغير من ألفاظ الصحابة لا من المحدثين وأقول لم يكن المصنف ممن لم يطالع الكتب المذكورة فلو لا أنه ثبت عنده كونه حديثاً لما نقله حديثاً فإنه رحمه الله تعالى أعظم ديانة ممن يتوهم به ذلك اهـ (قوله ثم هي واجبة على التراخي) قال في العناية فنسجد كان أداءه لا قضاء وذلك عند محمد ورواية عن أبي حنيفة وعند أبي يوسف وفي رواية عن أبي حنيفة أن وجوبها على ١٢٩ الفور اهـ ونقل في الدرر عن العناية

الخلاف على العكس وفي النهر وينبغي أن يكون محلها في الأثم وعدمه حتى لو أداه بعد صلاة كان مؤدياً اتفاقاً لا قاضياً اهـ قال الشيخ اسمعيل وفيه نظر أي لما علمت من عبارة العناية وما سألني أن الصلاة لو أخرت عن محلها إلى آخر الصلاة تكون قضاء فالظاهر أن غيرها كذلك إذا فارق نعم ما قاله في النهر له نظائر كالجواز كآفة (قوله وأما المتلوة في الصلاة الخ)

منها أولى المخصوص

قال في الشريعة لا يجهز أن يقال تحب الصلاة موسعاً بالنسبة لمحلها كما لو تلا في أول صلاته وسجدها في آخرها اهـ ولا يخفى ما فيه لأنه يلزم عليه أنه لا يأتى في هذه الصورة وهو خلاف المنصوص عليه بل تصير قضاءً يأتى بتأخيرها كما يفيد كلام المؤلف

وعلى اللازم ولما رواه مسلم عن أبي هريرة في الإيمان برفعها إذا قرأ ابن آدم السجدة اعتزل الشيطان يبكي يقول يا ويله أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وأمر بالسجود فاستنعت في النار والاصل أن المحكم إذا حكى عن غير المحكم كلاماً ولم يعقبه بالإنكار كان دليل محتمه فهذا ظاهر في الوجوب مع أن أي السجدة تفيد أيضاً ثلاثاً أقسام قسم فيه الأمر الصريح به وقسم تضمن حكاية استدكاف الكفرة حيث أمروا به وقسم فيه حكاية فعل الأنبياء السجود وكل من الامتثال والافتداء ومخالفة الكفرة واجب إلا أن يدل دليل في معين على عدم لزومه لكن دلالتها فيه ظنية فكان الثابت الوجوب لا الفرض والاتفاق على أن نبوتها على المكافين مقيد بالتلاوة لا مطلقاً فلزم كذلك ثم هي واجبة على التراخي إن لم تكن صلاتية لأن دليل الوجوب مطابقة عن تعين الوقت فيجب في جزء من الوقت غير عين وبتعين ذلك بتعيينه فعلاً وانما يتضيق عليه الوجوب في آخره كافي سائر الواجبات الموسعة وأما المتلوة في الصلاة فإنها تحب على سبيل التضييق لقيام دليل التضييق وهو أنها وجبت بما هو من أفعال الصلاة وهو القراءة والتحقق بقولها وصارت جزءاً من أجزائها ولهذا قلنا إذا تلا آية السجدة ولم يسجد ولم يركع حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة لم تجز وكذا إذا نواها في السجدة الصليبية لأنها صارت ديناً والدين يقضى بما له لا بما عليه وأما بيان من تجب عليه فكل من كان أهلاً للوجوب الصلاة عليه إما أداء أو قضاء فهو من أهل وجوب السجدة عليه ومن لا فلا لأن السجدة جزء من أجزاء الصلاة فيشترط لوجوبها أهلية وجوب الصلاة من الإسلام والعقل والبلوغ والطهارة من الحيض والنفس حتى لا تجب على كافر وصبي ومجنون وحائض ونفساء قرءاً أو سمعوا وتجب على المحدث والمجنب وكذلك تجب على السامع بتلاوة هؤلاء إلا المجنون لعدم أهليته لا لعدم التمييز كالسماع من الصدى كذا في البدائع والصدى ما يعارض الصوت في الأماكن الخالية وفي القنية ولا يجب على المحتضر إلا بصاء بسجدة التلاوة وقيل يجب ولا تحب نية التعيين في السجدة اهـ وفي التجنيس وهل يكره تأخيرها عن وقت القراءة ذكر في بعض المواضع أنه إذا قرأها في الصلاة فتأخيرها مكره وإن قرأها خارج الصلاة لا يكره تأخيرها وذكر الطحاوي أن تأخيرها مكره مطلقاً وهو الأصح اهـ وهي كراهية تنزيهية في غير الصلاة لانتهاؤها كانت تحرمة لكان وجوبها على الفور وليس كذلك (قوله منها أولى المخصوص) ذكرهما للاختلاف فيهما فقد نفى الشافعي السجود في ص ولم يخص الأولى من الحج بل قال إن الثانية منها أيضاً فهي عنده أيضاً أربع عشرة آية وفي مالك السجود في المفصل وبيان الحجج معلوم في المطولات ولنا لا بصدد تقرير المذهب غالباً وفي التجنيس التالي والسامع ينظر كل واحد منهما إلى اعتقاد نفسه كالسجدة الثانية في سورة الحج ليس بموضع السجدة عندنا وعند الشافعي هو موضع السجدة

١٧٥ - بحر ثاني

هنا وصريح به عن البدائع في شرح قوله ولم تقض الصلاة خارجها ويجب عليه سجود السهو ولو ذكرها في آخر صلاته في الأصح كما قدمناه في باب السهو وهذا عين التضييق فكيف يكون موسعاً بالنسبة للصلاة وكأنه أراد أن يفرق بين التضييق في الصلاة والتضييق في غيرها عند آخر العمر بأنه في الأولى يمكن التدارك بالقضاء مادام في حرمة الصلاة فكان فيه نوع توسعة بخلاف الثاني ولكن هذا القدر لا يسوغ إطلاق أن الوجوب فيها موسع فتدبر (قوله وقيل يجب) قال في النهر هو بالقواعد ألبق (قوله لأنها لو كانت تحرمة) فيه نظر لا احتمال كونه مبدئياً على القول بالفورية لما علمت

من الخلاف (قوله فافاد ان المؤتم الخ) قد يقال قصد المصنف الاشارة الى ان الامام لا يقرأها في السرية بل في الجهرية فجعل المؤتم سامعا لان الغالب سماع الجهر وان لم يكن سماعه لها شرطا (قوله لما ان المنقول في البدائع الخ) قال في النهر اطلاق الكراهية في السرية مقيد بما اذا لم تكن السجدة آخر السورة كما في الحاشية (قوله وسحققه) قال الرمي لم يذ كر فيما يأتي شيئا من التحقيق في هذه المسئلة سوى قوله في شرح قوله كن كررها في صورة ما اذا اختلف مجلس التالى دون السامع الاصح انه لا يتكرر على السامع لان السبب في حقه السماع ١٣٠ ولم يتبدل مجلسه فيه (قوله وفي السامع عند أى خفيفة الخ) هذا الخلاف في سماع

التلاوة بالفارسية وأما بالعربية فذكر في النهر انه لا يشترط الفهم بالاجماع لكن لا يجب على الاغمى ما لم يعلم كذا في الفتح وعبارته في الخلاصة لكن يعذري التأخير ما لم يعلم بها (قوله وعندهما ان كان السامع يعلم) قال في النهر والاصح عدمه احتياطا كذا في المحيط الا انه في

على من تلاو اماما أو سمع ولو غير قاصد أو مؤتملا بتلاوته

السراج حكى رجوع الامام الى قوله ما قال وعليه الاعتماد (قوله ولا على السامع منه) في اطلاقه السامع ايها المولى والاحسن عبارة الزيلعي حيث قال أى لا يجب بتلاوة المقتدى عليه ولا على من سمعه من المصلين بصلاة امامه اه فانها تقيد الوجوب على غير المصلي أصلا كما سيصرح

لان السامع ليس يتابع للتالى تحقيقا حتى يلزمه العمل برأيه لانه لا شركة بينهما اه ثم في سورة حم السجدة عندنا السجدة عند قوله وهم لا يسأمون وهو مذهب عبد الله بن عباس ووائل بن حجر وعند الشافعي عند قوله ان كنتم اياه تعبدون وهو مذهب علي ومروى عن ابن مسعود وابن عمر ورجحنا الاول اخذنا بالاحتياط عند اختلاف مذاهب الصحابة فان السجدة ولو وجبت عند قواه تعبدون فالتاخير الى قوله لا يسأمون لا يضر ويخرج عن الواجب ولو وجبت عند قوله لا يسأمون لكانت السجدة المؤداة قبله حاصلة قبل وجوبها ووجود سبب وجوبها في وجب نقصان في الصلاة لو كانت صلاتية ولا تقص فيما قلنا أصلا وهذا هو امارة التبخر في الفقه كذا في البدائع (قواه على من تلاو اماما أو سمع ولو غير قاصد أو مؤتملا بتلاوته) بيان ليس بها وهو أحد ثلاثة التلاوة ولولم يوجد السماع كتلاوة الأصم والسماع بتلاوة غيره والاقته اياه امام تلاها وان لم يسمع المأموم تبعالا امامه بان قرأ الامام سرا ولم يكن حاضرا عند القراءة واقضى به قبل أن يسجد لها ولذا قالوا ان الابكم اذا رأى قوما يسجدون لا يجب عليه السجود لانه لم يقرأ ولم يسمع والمصنف جعل المؤتم معطوفا على غير قاصد فافاد ان المؤتم يلزمه سماعه وليس كذلك وانما يلزمه باقتدائه وان لم يسمع فلو قال المصنف أو اقتدى معطوفا على تلا لكان أولى كما لا يخفى فقد قال في المجتبى الموجب لها أحد ثلاثة التلاوة والسماع والاثتمام وانما قال ولو اماما لما ان المنقول في البدائع انه يكره للامام أن يتلو آية السجدة في صلاة يخاف فيها بالقراءة فانه لا ينفك عن مكرهه من ترك السجدة ان لم يسجد أو التلبس على القوم ان يسجدوا وكذا لا ينبغي أن لا يقرأها في الجمعة والعيد لما ذكرنا كما في السراج الوهاج فربما يتوهم من ذلك عدم وجوبها على الامام فصرح به نفيا له وقد قدمنا شرائط الوجوب على التالى والسماع وصحح المصنف في السكا في ان السبب في حق السامع التلاوة والسماع شرط وسحققه من بعد ان شاء الله تعالى وأطلق في التلاوة والسماع فشمع ما اذا كانت التلاوة بالعربية أو الفارسية وهو في التالى بالا تفاسق فهم أولم يفهم وفي السامع عند أى خفيفة بعد ان أخبرنا آية السجدة وعندهما ان كان السامع يعلم انه يقرأ القرآن فعليه السجدة والأفلا وفي البدائع وهذا غير سديد لانهم ان جعلوا الفارسية قرأ نالزم الوجوب مطلقا كالعربية وان لم يجعلها قرأنا لم يجب وان فهم وأطلق في السماع فشمع السامع من يجب عليه الصلاة أولا الا المحدثون كما قدمناه وكذا الطبري على المختار وان سمعها من قائم اختلفوا فيه والصحيح هو الوجوب كذا في الحاشية وفي شرح المجمع لو قرأها السكران تجب عليه وعلى من سمعها منه لان عقله اعتبر ثابتا جزاله وأفاد بقوله لا بتلاوته انه لا يجب على المأموم بتلاوته ولا على السامع منه وأطلقه فشمع عدم السجود في الصلاة

به وعلى المصلي من امام غير امامه ومقتد به ومنفرد كما يفيد قول المتن الا ترى ولو سمعها المصلي من غيره سجد وبعد

بعد الصلاة فقوله المصلي يشمل ما اذا كان اماما أو لا وقوله من غيره يشمل ما اذا كان مصليا أو لا كما صرح به الشيخ اسمعيل عن البرجندي وقيد قوله مصليا بقوله يعنى وليس امامه وصرح به أيضا القهستاني والباقي في عبارة شرح المنية ولو تلاها المؤتم لا تجب عليه ولا على من سمعه ممن هو معه في تلك الصلاة خلافا لحمد وتجب على من سمعها منه ممن ليس في صلاته اجماعا لعدم المحر بالنظر اليهم اه ومثله في النهاية وحيث نفي في النهر من قوله أراد بقوله من غيره ممن لم يكن محجورا عليه مخالف لهذه العبارات

وبعد الفراغ عندهما وقال محمد يسجدونها اذا فرغوا لان السبب قد تقرر ولا مانع بخلاف
 حالة الصلاة لانه يؤدي الى خلاف موضوع الامامة لو تابعه الامام أو التسلاوة لو تابعه المؤتم ولهما
 ان المقتدى محجور عن القراءة لنفاد تصرف الامام عليه وتصرف المحجور لاحكامه بخلاف الجنب
 والمحائض لانهم مأموران عن القراءة لانه لا يجب على المحائض بتلاوتها كما لا يجب بسماعها لانعدام
 أهلية الصلاة بخلاف الجنب وشمل أياضاً من سمعها من المؤتم وليس في الصلاة وهو قول البعض
 وصحح في الهداية الوجوب لان الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم وتعقبه في غاية البيان بانه لما علم ان
 هذا الشخص محجور عليه وجب عليه أن يقول بعدم وجوب السجود على السامع خارج الصلاة
 لانه قد ثبت من أصولنا أن تصرف المحجور لاحكامه اه وهو مردود لان تصرف المحجور لغيره صحيح
 كالصبي اذا حجر عليه يظهر في حقه لافي حق غيره حتى يصح تصرفه لغيره وذ كر الشارح ولو تلا آية
 السجدة في الركوع أو السجود أو التشهد لا يلزم السجود للمجوع عن القراءة فيه قال المرغيناني
 وعندى انها يجب وتتأدى فيه اه وذ كر في المجتبى في الفرق بين الجنب والمحائض وبين المقتدى
 ان القدر الذي يجب به السجدة مباح لهما على الاصح دون المقتدى (قوله ولو سمعها المصلي من
 غيره يسجد بعد الصلاة) لتحقق سببها وهو السماع قيد بقوله بعد الصلاة لانه لا يسجد فيها لانها
 ليست بصلاة لان سماعه هذه السجدة ليس من أفعال الصلاة فيكون ادخالها فيها منياعه لان
 الصلي عند اشتغاله بسجدة التلاوة كان مأموراً باتمام ركن هو فيه أو بانتقال الى ركن آخر
 فيكون منياعاً عن هذه السجدة فان قيل يجب أن يسجدها قبل الفراغ لان سبب الوجوب السماع
 وهو وحده في الصلاة قلنا نعم وجد فيها لكنه حصل بناء على التلاوة والتلاوة حصلت خارج الصلاة
 فتؤدى خارجها (قوله ولو سجد فيها أعادها الصلاة) أى أعاد السجدة ولا يلزمه إعادة الصلاة
 لانها ناقصة لانتهى فلا يتأدى بها الكامل وهذا لان حكم هذه التلاوة مؤخر الى ما بعد الفراغ عن
 الصلاة فلا تصير سبباً لابعده فلا يجوز تقديمه على سببه بخلاف ما لو تلاها في الأوقات المكروهة
 حيث يجوز أدائها فيها وان كانت ناقصة لتحقق السبب للحال ومحل اعادةها ما اذا لم يقرأها
 المصلي السامع غير المؤتم وأما ان قرأها وسجد لها فيها فإنه لا إعادة عليه أمان كانت تلاوتها
 سابقة على سماعها فهو ظاهر الرواية لان التلاوة الاولى من أفعال صلاته والثانية لا حصلت
 الثانية بذكر الاول من حيث الاصل والاولى باقية فجعل وصف الاولى للثانية فصارت من
 الصلاة فيكتفى بسجدة واحدة وان سمعها أولاً من أجنبي ثم تلاها المصلي وسجد لها فيها فغلبت رواية
 وخزم في السراج الوهاج بانه لا يعيدها ولو تلاها وسجد لها ثم أحدث فذهب وتوضأ ثم عاد الى
 مكانه وبنى على صلاته ثم قرأ ذلك الاجنبى تلك الآية فعلى هذا المصلي أن يسجدها اذا فرغ من
 صلاته لانه تحول عن مكانه فسمع الثانية بعدما تبدل المجلس فرق بين هذا وبين ما اذا قرأ آية
 سجدة ثم سبقه المحدث فذهب وتوضأ ثم جاعو قرأة أخرى لا تلزمه سجدة وان قرأ الثانية بعدما
 تبدل المكان والفرق ان في المسئلة الاولى المكان قد تبدل حقيقة وحكما أما الحقيقة فظاهر وأما
 المحكم فلان السماع ليس من أفعالها بخلاف الثانية وتماه في البدائع وانما لم يعد الصلاة لان
 زيادة مادون الركعة لا يفسدها وقيد في التجنيس والمجتبى والاولو المجبة بان لا يتابع المصلي السامع
 القارئ فان سجد القارئ فتابعه المصلي فيها فسدت صلاته للتابعة ولا تجزئه السجدة عما سمع اه
 وقد قدمنا أن زيادة سجدة واحدة بنية المتابعة لغير امامه مبطله لصلاته وفي النوادر ولو قرأ الامام

الا أن يريد بالمحجور من
 كان في صلاة السامع
 لكن يعكر عليه تصريح
 الشرنبلالي في الامداد
 بانها لا تجب على الامام
 والمقتدى بالسماع من
 مقتد بالامام السامع
 أو بامام آخر فليتامل
 ولو سمعها المصلي من
 غيره يسجد بعد الصلاة
 ولو سجد فيها أعادها
 الصلاة

(قوله وهذا لان حكم هذه
 التلاوة) تبع فيه الزيلعي
 واقتصر في النهى على
 التعليل الاول وقال ان
 ما جرى عليه تبعاً للشارح
 ممنوع

السجدة فسجد فظن القوم أنه ركع فبعضهم ركع وبعضهم ركع وسجد سجدة وبعضهم ركع وسجد
سجدة تين فن ركع ولم يسجد برض ركوعه ويسجد للتلاوة ومن ركع وسجد فصلاته تامة وسجدته
تجزئه عن سجدة التلاوة ومن ركع وسجد سجدة تين فصلاته فاسدة لانه انفرد بركعة واحدة تامة اه
وذكري في الخلاصة في مسألة الكتاب لا تفسد صلاته هو الصحيح بناء على ان زيادة سجدة واحدة ساهايا
أو سجدة تين لا تفسد صلاته بالاجماع وان كان عمداً فكذا ذلك وان ذكر في الجامع الصغير انه يفسد
عند محمد وذلك ليس بصحيح ذكره الصدر الشهيد في المبسوط اه (قوله ولو سمع من امام فأتى به
قبل ان يسجد سجدة معه وبعده لا) أي لو أتى به بعد ان يسجد بها الامام لا يسجد لها لانه في الاول تابع
له في سجدة معه وان لم يسمع وفي الثاني صار مدر كاله باء ادراك تلك الركعة كمن أدرك الامام في ركوع
ثالثة الوتر فانه لا يقف فيما يأتي به بعد فراغ الامام قيد بقوله يسجد معه لانه الامام لو لم يسجد
لا يسجد المأموم وان سمعها لانه ان يسجد لها في الصلاة وحده صار مخالفاً امامه وان يسجد بعد الفراغ
وهي صلاتية لا تقضي خارجها وأطلق في قوله وبعده لا فشمّل ما اذا دخل معه في الركعة الثانية
وفيه اختلاف وظاهر الهداية يقتضي ان يسجد لها بعد الفراغ لانه لم يدرك ركعة التلاوة لم
يصمد ركعها وليست صلاتية فيقتضي خارجها وقيل هي صلاتية فلا تقضي خارجها (قوله وان
لم يقف سجدها) لتقرر السبب في حقه وعدم المانع (قوله ولم تقض الصلاتية خارجها) أي خارج
الصلاة لان السجدة المتلوة في الصلاة أفضل من غيرها لان قراءة القرآن في الصلاة أفضل منها في
غيرها فلم يجز أداؤها خارج الصلاة لان الكامل لا يتأدى بالنقص وهذا اذا لم تفسد الصلاة اما
ان تلاها في الصلاة ولم يسجد ثم فسدت الصلاة فعليه السجدة خارجها لانها لم تفسد بقى مجرد تلاوة
فلم تكن صلاتية ولو أداها فيها ثم فسدت لا يعيد السجدة لان بالفسد لا يفسد جميع أجزاء الصلاة
وانما يفسد الجزء المقارن فيمتنع البناء عليه كذا في القنية ويستثنى من فسادها ما اذا فسدت بالحيمض
قال في الخلاصة المرأة اذا قرأت آية السجدة في صلاتها فلم تسجد حتى حاضت تسقط عنها السجدة وفي
فتح القدير ثم صواب النسبة فيه صلوية برد الفهوا وواو وحذف التاء واذا كانوا قد حذفوها في نسبة
المذكر الى المؤنث كنسبة الرجل الى بصرة مثلاً فقالوا بصري لا بصري كيلا يجمع نأ في نسبة
المؤنث فيقولون بصرية فكيف بنسبة المؤنث الى المؤنث اه وفي العناية انه خطأ مستعمل وهو
عند الفقهاء خير من صواب نادرا انتهى ثم مقتضى قواعدهم انه اذا لم يسجد في الصلاة حتى فرغ فانه
ياثم لانه لم يؤد الواجب ولم يمكن قضاؤها الماذكرنا وهذا من الواجبات الذي اذا فات وقتها تقرر الائم
على المكاف والمخرج له عنه التوبة كسائر الذنوب وياك ان تفهم من قولهم بسقوطها عدم الائم
فانه خطأ فاحش كما رأيت بعضهم يقع فيه ثم رأيت بعد ذلك التصريح به في البسائط قال واذا لم
يسجد لم يبق عليه الا الائم ومحل سقوطها ما اذا لم ركع لصلاته ولم يسجد لها صلياً اما ان ركع أو
سجد صلياً فانه ينوب عنها اذا كان على الفور ولم يذكره المصنف رحمه الله وحاصله على ما ذهب
اليه الاصوليون ان الركوع ينوب عن سجدة التلاوة قياساً لما فيه من معنى الخضوع ولا ينوب
استحساناً لانه خلاف المأمور به وقدم القياس هنا على الاستحسان لقوة أثره الباطن وعكسه في
الاجتهاد فقال تلاها وركع للتلاوة مكان السجود يجزئه قياساً لا استحساناً والاصح انه يجزئه استحساناً
لا قياساً به قال علماءنا اه ووجه الاصح ان القياس لا يقتضي عدم جوازه لانه الامر الظاهر
بالسجود والركوع خلاف السجود ولكن الحق الاول لتصريح محمد به فانه قال في الكتاب فان أراد

ولو سمع من امام فأتى به
قبل ان يسجد سجدة معه
وبعده لا وان لم يقف
سجدها ولم تقض
الصلاة خارجها

(قوله ولو أداها فيها ثم
فسدت لا يعيد السجدة)
قال في التمهيد لكن في
الحانية لو تلاها في نافلة
فأفسدها وجب قضاؤها
دون السجدة وهذا
بالقواعد اليق لها
بالافساد لم تخرج عن
كونها صلاتية وبهذا
التقرير استغنى عن قول
البحر ويستثنى من فسادها
ما اذا فسدت بالحيمض
الا ان يحمل ما في الحانية
على ما اذا كان بعد
سجودها اه أقول كلام
الحانية صريح في ذلك
ونصه مصلى التطوع
اذا قرأ آية وسجد لها ثم
فسدت صلاته وجب
عليه قضاؤها ولا تلزمه
اعادة تلك السجدة

(قوله لا يجوز بالاجماع) أي باجماع الذين شرطوا النية في نيابته عنها كذافي حاشية نوح افندي (قوله واختار فاضحان الخ) قال في النهر فالمراد في الظاهر انه يجوز كذا في السبازية اه لكن في نسختي البرازية في غير الظاهر وكذا رأيت في نسخة أخرى من البرازية ثم ان ما في الحاشية لا يدل على اختياره فانه قال روى انه يجوز ذلك ١٣٣ (قوله هل الجزى عن سجدة التلاوة

الركوع أو السجود) أقول الظاهر ان المراد الركوع مع النية والا فالذي يظهر نعين ان الجزى هو السجود يدل على ما قلناه انه ذكر في التتارخانية عن المحيط هذا التردد ثم ذكر عقبه انه لا خلاف ان الركوع لا ينوب بدون النية وذكر الخلاف في السجود تأمل وعلى هذا نقول المؤلف لان الركوع الخ غير ظاهر تأمل (قوله وفي السجود اختلاف) أي اختلاف في اجزائه بدون النية فقال محمد بن سلمة وجاعة من أئمة بل لا ينوب عالم ينو وغيرهم قالوا النية ليست بشرط وأما الركوع فلا خلاف في أنه لا ينوب بدون النية هكذا ذكره الشيخ اسمعيل وغيره عن المحيط لكن قد مر عن السدائع التسوية بين الركوع والسجود في عدم الاحتياج الى النية فهو مخالف لما هنا وفي الخلاصة أجمعوا ان سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلاة وان لم ينو التلاوة

أن يركع بالسجدة نفسها هل يجزئه ذلك قال اما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلاة وأما في الاستحسان فينبغي له أن يسجد وبالقياس نأخذ اه وحاصله على ما ذكره الفقهاء كما في البدائع لمخصان المتلوة خارج الصلاة تؤدي على نعت سجدة الصلاة والمتلوة في الصلاة الافضل أن يسجد لها ثم اذا سجد وقام يكره له أن يركع كما رفع رأسه سواء كان آية السجدة في وسط السورة أو عند ختمها وبقي بعدها الى الختم قدر آيتين أو ثلاث فينبغي ان يقرأ ثم يركع فينظر ان كانت الآية في الوسط فانه ينبغي أن يختمها ثم يركع وان كانت عند الختم فينبغي أن يقرأ آيات من سورة أخرى ثم يركع وان كان بقي الى الختم قدر آيتين أو ثلاث كما في بني اسرائيل واذا السماء انشقت فينبغي أن يقرأ بقية السورة ثم يركع فان وصل اليها سورة أخرى فهو أفضل ولولم يسجد وانما ركع ذكر في الاصل ان القياس انهم سواء والاستحسان انه لا يجزئه وبالقياس نأخذ والتفاوت ما بينهما ان ما ظهر من المعاني فقياس وما خفي فاستحسان ولا ترجيح في الخفي لمخفائه ولا للظاهر لظهوره ف يرجع الى ما لم يرد من المعاني فخي قوي الخفي أخذوا به ومتى قوي الظاهر أخذوا به وههنا قوي دليل القياس فأخذوا به لما روى عن ابن مسعود وابن عمر انهما أجازا أن يركع عن السجود في الصلاة ولم يرد عن غيرهما خلافا فكان كالاجماع ثم اختلفوا في محل القياس والاستحسان فذكر العامة انه في إقامة الركوع مقام السجدة في الصلاة وقال بعضهم انه خارج الصلاة بان تلاها في غير الصلاة فركع وليس هذا بسديد بل لا يجزئه ذلك قياسا واستحسانا لان الركوع خارج الصلاة لم يجعل قرينة فلا ينوب مناب القرينة وعن محمد بن سلمة ان السجدة الصليبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع ويرد ما صرح به محمد في الكتاب كما أسلفناه ولولم يركع حتى طالت القراءة لم يجز وان نواه عن السجدة وكذا السجدة الصليبية لا تنوب عنها اذا طالت القراءة لانها صارت دينالوجوبها مضيقا والدين يقضي بآله لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به الدين واذا لم تطل القراءة لا يحتاج الركوع أو السجدة الصليبية في إقامتهما مع سجود التلاوة الى النية فالنوب ينوب عن تحية المسجد وان لم ينو ومن المشايخ من قال يحتاج الى النية وذكر الاسميحاني انه لو لم توجد النية منه عند الركوع لا يجزئه ولو نوى في الركوع فيه قولان ولو نوى بعد رفع الرأس منه لا يجوز بالاجماع واكثر المشايخ لم يقدروا طول القراءة شيئا فكان الظاهر انهم فوضوا ذلك الى رأي المجتهد وبعضهم قالوا ان قرأ آية أو آيتين لم تطل وان قرأ ثلاثا طالت وصارت بحمل القضاء والظاهر ان الثلاث لا تعد الغور اه واختار فاضحان ان الركوع خارج الصلاة ينوب عنها وفي المجتبى وانما ينوب الركوع عنها بشرطين أحدهما النية والثاني ان لا يتخلل بين التلاوة والركوع ثلاث آيات الا اذا كانت الآيات الثلاث من آخر السورة كبني اسرائيل واذا السماء انشقت اه واختلف فيما اذا ركع على الغور للصلاة وسجد هل الجزى عن سجدة التلاوة الركوع أو السجود فقيل الركوع لانه أقرب وقيل السجود لان الركوع بدون النية لا يجزئ وفي السجود اختلاف وفائدة انه يظهر فيما اذا تلا الفاتحة وعشرين آية مثلاً آخرها آية

واختلفوا في الركوع وقد نقل في الفتح عن البدائع الاجماع على اجزاء الصليبية بدون نية فتوافق ما في الخلاصة والبدائع على مخالفة ما في المحيط لكن ذكر في الفتح عبارة البدائع بطولها وفي آخرها التصريح بوجوب النية في ايقاع الصليبية عن التلاوة فيما اذا لم تطل القراءة على ما هو اصل الصورة ثم قال فلم يصح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم اشتراطها اه

(قوله وفي القنينة ولو نواه في الركوع الخ) قال في النهرواني رحمه الله على الجهرية اه قلت لعل وجهه والله تعالى أعلم ما يأتي عن القنينة أيضاً ان الركوع أولى في صلاة الخافقة وعنده في التتارخانية بقوله لئلا يلتبس الامر على القوم فإنه يفيد انه لا يلزم القوم نيتها في الركوع لانه لا علم لهم بتلاوته والام يحصل عليهم التباس بخلاف الجهرية قال بعض الفضلاء فان قلت لم لا ينوب السجود الذي بعد هذا الركوع عن السجدة التلاوية في حق المقتدي قلت لانه لما نوى الامام الركوع تعين له فلا ينوب عن سجدة التلاوية في حق المقتدي وان نواه فان قلت من أين يعلم المقتدي ان امامه نواه في الركوع قلت يمكن أن يخبره الامام قبل أن يتكلم أو يخرج من المسجد فيأتي به (قوله بشرط اتحاد المجلس) ذكر في النهرواني البدائع عدم الاشتراط فقال اتحاد المجلس أو تلتف وكذا قال في الدرر وان اختلف قال الرمي ١٣٤ ومثل ما في البحر في غاية البيان والنهاية والزيلعي وغيرها فظاهر ما في النهرواني نقل عن

البدائع والدرر مخالفا لما في البحر وغيره والظاهر ان فيه اختلافاً وينبغي ترجيح ما في البحرناهـ اهـ قلت ذكر في النهرواني بعد ما نقلناه عنه وهذا على اطلاقه ظاهر الرواية وفي رواية النوادر لا تكفيه الواحدة ومنشأ ولو تلاها خارج الصلاة فسجد وأعادها فيها سجد أخرى وان لم يسجد أولاً كفته واحدة

المخلاف هل بالصلاة يتبدل المجلس أولاً اهـ أي هل يتبدل حكم أم لا يتبدل أصلاً كما بسطه في غاية البيان ثم قال وأفرده هذه المسئلة بالذکر مع دخولها تحت قوله كمن كررها في مجلس الى آخر ما ذكره أخوه هنا وحسنه فاني في النهرواني

السجدة وركع عقبها ثم رفع رأسه وقرأ عشر آيات مثلاً ثم سجد ولم يكن نواه في الركوع يجب عليه سجدة التلاوة على حدة اما اذا سجد عقب الركوع فإنه خرج عن العهدة لا محالة في ظاهر الرواية نواه في الركوع أو لم ينو اهـ وفي القنينة ولو نواه في الركوع عقب التلاوة ولم ينو المقتدي لا ينوب عنه ويسجد اذا سلم الامام ويعيد القعدة ولو تركها تفسد صلاته اهـ ثم قال السجود أولى من الركوع لها في صلاة المجهردون الخافقة وقيد المصنف بكونها لا تقضى خارجها لانه لو أخرها من ركعة الى ركعة فإنها تقضى مادام في الصلاة لان الصلاة واحدة لكن لا يلزم جواز التأخير بل المراد الاجزاء لما في البدائع من انها واجبة على الفور وانها اذا أخرها حتى طالت القراءة تصير قضاءً وبأثم لان هذه السجدة صارت من أفعال الصلاة ملحقمة بنفس التلاوة ولذا افعلت فيها مع انها ليست من أصل الصلاة بل زائدة بخلاف غير الصلواتية فانها واجبة على التراخي على ما هو المختار اهـ (قوله ولو تلاها خارج الصلاة فسجد وأعادها فيها) أي أعاد تلاوتها في الصلاة (سجد أخرى) لان الصلواتية أقوى فلا تكون تبعاً للاضعف (قوله وان لم يسجد أولاً كفته واحدة) وهي صلاتية تنوب عنها وعن الخارجية لان المجلس متحد والصلواتية أقوى فصارت الاولى تبعاً لها فلم يسجد في الصلاة سقطت لان الخارجية أخذت حكم الصلواتية فسقطت تبعاً لها أراد بالاكتمال ان يكون بشرط اتحاد المجلس فان تبدل مجلس التلاوة مع مجلس الصلاة فكل سجدة وانما أفردها بالذکر مع دخولها تحت قوله كمن كررها في مجلس لاني مجلسين لمخالفتها في انه اذا سجد للخارجية لا تكفي عن الصلواتية بخلاف ما اذا لم تكن صلاتية وسجد الاولى ثم أعادها فان السجدة السابقة تكفي والحاصل انه يجب التداخل في هذه على وجه تكون الثانية مستتعبة للاولى ان لم يسجد للاولى لان اتحاد المجلس يوجب التداخل وكون الثانية قوية منع من جعل الاولى مستتعبة اذا استتبع الضعيف لا أقوى عكس المعقول ونقض للاصول فوجب التداخل على الوجه المذكور وأشار الى انه لو تلاها المصلي بعد ما سمعها من غيره مرة أو مراراً تكفيه سجدة واحدة وقيد بكون الاولى تلاها خارج الصلاة لانه لو قرأها في الصلاة أولاً ثم سلم فأعادها في مكانه ذكر في كتاب الصلاة انه يلزمه أخرى لان المتسولة في الصلاة لا وجود لها لا حقيقة ولا حكماً والموجود هو الذي يستتبع دون المعدوم بخلاف ما اذا كانت الاولى خارجة وانها باقية بعد التلاوة حكماً وذكر في النوادر انه

لا

مشكل لان تعميمه أولاً يناق ما ذكره منشأ المخلاف وما

بعده وقد ذكر الخلاف الشارح الزيلعي ولكن بعد تعليقه لكفاية الواحدة باتحاد المجلس كما علل المؤلف ولا غبار عليه وقد ذكر في الشرنبلالية ما يفيد الجواب حيث ذكر ان قول الدرر وان اختلف المجلس بناء على تسليم الوجه لرواية النوادر وهو ان المجلس يتبدل بالصلاة حكماً ولا في الظاهر فهو متحد حقيقة وحكماً ويمكن حل ما في النهرواني هذا وعليه فلا مخالفة بينهما وبين ما في البحر وغيره ولا خلاف تأمل (قوله ثم سلم) قال الرمي يعني ثم سلم ولم يسجد لها فيها فلم يسجد لها فيها وأعادها في مكانه لا يلزمه أخرى كما يستفاد من اطلاق قوله كمن كررها في مجلس وعلى قول البعض ان التداخل فيها في الحكم لا في السبب تلزمه أخرى اهـ وفيه

لا يلزمه ووفق الزاهد السرخسي يذهب بما يحمل الاولى على ما اذا أعادها بعد الكلام وجل الثاني على ما اذا كان قبله فلولم يسجدها في الصلاة حتى يسجدها الا ان قال في الاصل أجزاء ههنا وهو محمول على ما اذا أعادها بعد السلام قبل الكلام لانه لم يخرج عن حرمة الصلاة فكانه كررها في الصلاة وسجدا لا يستقيم هذا الجواب فيما اذا أعادها بعد الكلام لان الصلاة قد سقطت عنه بالكلام كذا في البدائع وصحح التوفيق في المحيط وهذا يفيد ان الصلاة لا تقضى بعد السلام قبل ان يتكلم وان لم يأت بمناف لم حرمتها فينبغي ان يقيد قوله -م الصلاة لا تقضى خارجها به -ذا وان يراد بالخارج الخارج عن حرمتها (قوله كن كررها في مجلس لا في مجلسين) وأنه يكفيه واحدة في الاول دون الثاني والاصل فيه ما روى أن جبريل عليه السلام كان ينزل بالوحى فيقرأ آية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله كان يسمع ويتلقن ثم يقرأ على أصحابه وكان لا يسجد الا مرة واحدة وهو مروي عن عدة من الصحابة ولان المجلس جامع للمتفرقات ولان في ايجاب السجدة لكل تلاوة حرجا خصوصا للمعلمين والمتعلمين وهو منفي بالنص قيد بسجدة التلاوة لان الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بان سمعه أو ذكره في مجلس واحد مرارا فيها اختلاف فبعضهم قاسها عليها وبعضهم منعه وأوجبها لكل مرة لانه من حقوق العباد ولا تدخل فيها وهو جفاه له كما ورد في الحديث وقد مناتر حجه وأما شتمت من عطس في مجلس واحد مرارا فأوجب بعضهم كل مرة والصحيح انه ان زاد على الثلاث لا يشتمه لما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال للعاطس في مجلسه بعد الثلاث قم فانتثر فانك مزكوم وفي المجتبى ولا خلاف في وجوب تعظيم اسمه تعالى عند ذكره في كل مرة وأطلقه فشمل ما اذا تلا مرارا ثم سجدا وما اذا تلا وسجدا ثم تلا بعده مرارا في مجلس واحد وهو متداخل في السبب دون الحكم ومعناه ان يجعل التلاوة المتعددة كتلاوة واحدة تكون الواحدة منها سببا والباقي تبع لها وهو الابق بالعبادات اذا السبب متى تحقق لا يجوز ترك حكمه ولهذا يحكم بوجوبها في موضع الاحتياط حتى تبرأ ذمتهم بيقين والتداخل في الحكم الابق في العقوبات لانها شرعت للزجر فهو ينزجر بواحدة فيحصل المقصود فلا حاجة الى الثانية والفرق بينهما ان التداخل في السبب ينوب فيه الواحدة عما قبلها وعما بعدها وفي التداخل في الحكم لا تنوب الا عما قبلها حتى لو زانم زنا في المجلس سجدا نيا بخلاف حد القذف اذا أقيم مرة ثم قذفه مرارا لم يجادلان العار قد اندفع بالاول لظهور كذبه وقيد بكون الآية واحدة لان من قرأ القرآن كله في مجلس واحد لزمه أربع عشرة سجدة لان المجلس لا يجعل الكلمات المختلفة الجنس بمنزلة كلام واحد كن أقرا لسان بالف درهم ولا تحرمائة دينار ولعبده بالعق لا يجعل المجلس الواحد الكل اقرارا واحدا وكذا المخرج منتف وأطلق في المجلس فشمل ما اذا طال فإنه لا يتبدل به حتى لو تلاها في الجامع في زاوية ثم تلاها في زاوية أخرى لا يجب عليه الاسجدة واحدة وكذلك حكم السماع وكذلك البيت والمحمل والسفينة في حكم التلاوة والسماع سواء كانت السفينة واقفة أو جارية وكذلك لا يختلف بمجرد القيام ولا بخطوة وخطوتين وكلمة أو كلمتين ولا بلقمة أو لقمتين بخلاف ما اذا كان كثيرا وبخلاف ما اذا نام مضطجعا أو باع ونحوه فإنه يتبدل المجلس وكذا لو أرضعت صبا وكل عمل يعلم انه قطع للمجلس بخلاف التسبيح ونحوه فإنه ليس بقاطع كالنوم قاعدا وفي الدوس وتسدية الثوب ورحا الطحن والانتقال من غصن الى غصن والسيح في نهر أو حوض يتكرر على الاصح ولو كررها راكبا على الدابة وهي تسير يتكرر الا اذا كان في الصلاة لان الصلاة جامعة

نظر بل الكلام فيما اذا
سجد لها فيها كما يرشد
اليه التعليل وعبرة
الزيلعي والنهر صريحة
في انه يسجد لها فيها (قوله
وهذا يفيد الخ) الاشارة
الى قوله فلولم يسجدها
في الصلاة الخ وقوله وان
لم يأت بمناف حق التعبير
أن يقال ولم يأت بخذف
ان وقوله وان يراد
كن كررها في مجلس لا في
مجلسين

بالخارج من حرمتها الظاهر
عطفه بأوبدل الواو أى
ان قوله -م الصلاة لا
تقضى خارجها اما أن
يقيد بهذه الصورة أى
تخصيص منه هذه
الصورة واما ان يراد
بخارجها خارج حرمتها
(قوله وكذلك البيت)
قال في النهر الا اذا كان
كبيرا كدار السلطان

(قوله وأما إذا كررها في ركعتين) قال في النهر واختلف في الصلاة قال الثاني هي واحدة وقال محمد الانتقال من ركعة إلى أخرى بوجوب الاختلاف لان القول بالتداخل يؤدي إلى إحداهما إحدى الركعتين عن القراءة فتفسد قلنا ليس من ضرورة الاتحاد بطلان العدد في حق حكم آخر كذا في الفتح وهو ظاهر في ترجيح قول الثاني لأنه في المراج جعل قول محمد استحسانا وقدمه بما إذا صلى بغير الأسماء ما به فإن لم يرض فلا وإن لادونه على الدابة اختلفوا على قوله قال بعضهم يتكرر وآخرون قال لا في الفتح ما علل به محمد بفيد تقيد الصلاة بالنفل ١٣٦ والوتره مطلقا وفي الغرض بالركعة الثانية أما بعد أداءه فرض القراءة فينبغي أن

تكفيه واحدة إذا مانع من التداخل منتف مع وجود مقتضى وهذا البحث منقول في السراج لو أعادها في الثالثة أو الرابعة اختلفوا فيه على قول محمد (قوله) فالقياس أن تكفيه واحدة) قال في الخائصة وبالقياس تأخذ اه (قوله) فالحاصل أن اختلاف المجلس حقيقي (الخ) وكذا اتحاده حقيقي كالبيت ونحوه وحكمي كالأكل لقيمتين أو مشي خطوتين كما في النهر (قوله) وقد يقال إن الأولى (الخ) قال الرملي المبادرة أولى في العبادة ولا يمنع منه قول البعض لضعفه بالنسبة إلى الظاهر تأمل اه ومثله في شرح الشيخ اسمعيل وقال لا سيما إذا كان بعض الحاضرين محتمل الذهاب قبل التمام

لأما كن إذا حكم بحجة الصلاة دليل اتحاد المكان قالوا إذا كان معه غلام عشي وهو في الصلاة راكبا وكررها تكرر الوجوب على الغلام دون الركب وهذا إذا كان في ركعة واحدة وأما إذا كان كررها في ركعتين فالقياس أن تكفيه واحدة وهو قول أبي يوسف الأخير وفي الاستحسان أن يلزمه لكل تلاوة سجدة وهو قول أبي يوسف الأول وهو قول محمد وهذه من المسائل الثلاث التي رجع فيها أبو يوسف عن الاستحسان إلى القياس أحداها هذه والثانية أن الرهن بمهر المثل لا يكون رهنا بالمتعة قياسا وهو قول أبي يوسف الأخير وفي الاستحسان أن يكون رهنا بها وهو قوله الأول وقول محمد والثالثة إذا جنى العبد جنابة فيما دون النفس واختار المولى الفداء ثم مات المجني عليه القياس أن يخبر المولى ثانيا وهو قوله الأخير وفي الاستحسان لا يخبر وهو قوله الأول وقول محمد وعلى هذا الخلاف إذا صلى على الأرض وقرأ آية السجدة في ركعتين ولو سمعها المصلي الركب من رجل ثم سارت الدابة ثم سمعها ثانيا عليه سجدة ثان هو الصحيح لأنها ليست بصلاة ولو سارت الدابة ثم نزل فبلاها أخرى يلزمه أخرى كذا في المحيط وفي فتح القدير واعلم أن تكرار الوجوب في التسدية بناء على المعتاد في بلادهم من أنها أن يغرس الحائك خشبات يسوي فيها السدى ذاهبا وآيبا أما على ما هي ببلاد الاسكندرية وغيرها بأن يدبرها على دائرة عظمى وهو حالس في مكان واحد فلا يتكرر الوجوب اه فالحاصل أن اختلاف المجلس حقيقي باختلاف المكان وحكمي باختلاف الفعل ولو تبدل مجلس السامع دون التالي تكرر الوجوب على السامع واختلفوا في عكسه والاصح أنه لا يتكرر على السامع لأن السبب في حقه السماع ولم يتبدل مجلسه فيه وعلى ما صححه المصنف في المكافى من أن السبب في حقه التلاوة والسماع شرط يتكرر الوجوب عليه لأن الحكم يضاف إلى السبب لا الشرط وإنما تكرر الوجوب عليه في المسئلة الأولى مع اتحاد مجلس السبب لأن الشرع أبطل تعدد التلاوة المتكررة في حق التالي حكما لاتحاد مجلسه لا حقيقة فلم يظهر ذلك في حق السامع فاعتبرت حقيقة التعدد فتكرر الوجوب فعلى هذا لا يتكرر على السامع أما يتبدل مجلسه أو يتبدل مجلس التالي وفي القنية تلاوة السجدة ويريد أن يكررها للتعليم في المجلس والأولى أن يبادر فيسجد ثم يكرر اه وقد يقال إن الأولى أن يكررها ثم يسجد آخرها إن بعضهم قال إن التداخل في الحكم لا في السبب حتى لو سجد للأولى ثم أعادها لزمته أخرى كحد الشرب والزنا نقله في المجتبى فلا احتياط على هذا التأخير كما لا يخفى وفي القنية أيضا ولو صلي على الدابة فقرأ أحدهما آية السجدة في الصلاة مرة والأخرى في صلاة مرتين وسمع كلاهما من صاحبه فعلى من تلاها مرتين سجدة واحدة

خارج

كما يتفق في الدروس فإنه ربما يأتي بها وقد يتوهم لعدم سجود المعلن عدم الوجوب والاحتياط العمل بما قوي الدليل فالأولى أن يبادر (قوله) فعلى من تلاها مرتين سجدة واحدة (الخ) قال الرملي أي غير السجدة الصلواتية إذ لا كلام في وجوبها وقوله وعلى صاحبه سجدة ثان أي خارج الصلاة كذلك فيكون عليه ثلاث سجعات وهذه رواية النوادر وكلام هذا الشارح يدل على أنه فهم من كلام القنية أنه لا يجب على الأول السجدة خارجة فقط وليس كذلك اه قلت وهذا التمثل يرشد إليه تعبير قاضيان حيث فصل بين ما يجب في الصلاة وما يجب خارجها وقد اختار خلاف ما في القنية فإنه قال وفي ظاهر الرواية لا يلزمه بقراءة صاحبه إلا سجدة واحدة وعليه الاعتماد لأننا نظرنا إلى مكان السامع

خارج الصلاة وعلى صاحبه سجدة ثان اه وقد يقال بل الواجب على من تلاها مرتين سجدة ثان أيضا صلاتية بتلاوته وخارجية بتلاوة صاحبه ثم رأيت بحمد الله تعالى في فتاوى قاضيان ان على كل منهما سجدة صلاتية بتلاوته وخارجية بسماعه من صاحبه وأطال الكلام في بيانه فراجع (قوله) وكيفيته أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين بلارفع يده وتشهد وتسليم أى وكيفيته المجهود وقد مناه يستثنى من شرائط الصلاة التحريمية والمراد بالتكبيرتين تكبيرة الوضع وتكبيرة الرفع وكل منهما سنة كما صححه في البدائع الحديث أبى داود في السنن من فعله عليه الصلاة والسلام كذلك وإنما لا يرفع يديه عند التكبيرة لأن هذا التكبير مفعول لأجل الانحطاط لا للتحريم كما في سجود الصلاة وكذا التكبير للرفع كما في سجود الصلاة وهو المروى من فعله عليه السلام وابن مسعود ومن بعده وإنما لا يشهد ولا يسلم لانه للتحليل وهو يستدعى سبق التحريمية وهى معدومة واختلاف ما يقوله في هذه السجدة والاصح انه يقول سبحان ربى الاعلى ثلاثا كسجدة الصلاة ولا ينقص منها وينبى أن لا يكون ما صحح على عمومها فان كانت السجدة في الصلاة فان كانت فريضة قال سبحان ربى الاعلى أو نفل قال ماشاء مما ورد كسجد وجهى للذى خلقه الى آخره وقوله اللهم اكتب لى بها عندك أجرا وضع عني بها وزرا واجعلها لى عندك ذخرا وتقبلها منى كما تقبلتها من عبدك داود وان كان خارج الصلاة قال كلما أثر من ذلك كذا في فتح القدير وما يستحب لادائها أن يقوم فيسجد لان الحرور سقوط من القيام والقرآن ورد به وهو مروى عن عائشة رضى الله عنها وان لم يفعل لم يضره وما وقع في السراج الوهاج من انه اذا كان قاعدا لا يقوم لها بخلاف المذهب وفي المضمرات يستحب أن يقوم ويسجد ويقوم بعد رفع الرأس من السجدة ولا يقعد اه والثانى غريب وأفاد في القنية انه يقوم لها وان كانت كثيرة وأراد أن يسجد هاترافة ومن المستحب أن يتقدم التالى بوصف القوم خلفه فيسجدون ويستحب أن لا يرفع القوم رؤسهم قبله وليس هو اقتدله حقيقة لانه لو فسدت سجدة لا مام بسبب لا يتعدى اليهم وفي المجتبى معزى الى شيخ الاسلام لا يؤمر التالى بالتقديم ولا بالصف ولكنه يسجد ويسجدون معه حيث كانوا وكيف كانوا وذ كر أبو بكر المرأة تصلح أماما للرجل فيها اه وفي السراج الوهاج ثم اذا أراد السجود ينويها بقلبه ويقول بلسانه أسجد لله سجدة التلاوة الله أكبر كما يقول أصلى لله تعالى صلاة كذا (قوله) وكراهه أن يقرأ سورة ويدع آية السجدة لا عكسه) لانه يشبه الاستنكاف عنها عند فى الاول وفي الثانى مبادرا لها قال محمد وأحب الى أن يقرأ قبلها آية أو آيتين وذ كر قاضيان ان قرأ معها آية أو آيتين فهو أحب وهذا أعم من الاول لصدقه بما اذا قرأ بعدها آية أو آيتين بخلاف الاول وعلاه بقوله دفعوا لوهم التفضيل أى تفضيل أى السجدة على غيرها اذ الكل من حيث انه كلام الله تعالى فى رتبته وان كان لبعضها بسبب اشتماله على ذ كر صفات الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور لا باعتبار ما من حيث هو قرآن وفي الكافي قبل من قرأ أى السجدة كلها فى مجلس واحد وسجد لكل منها كفاه الله ما أهمه وما ذ كر فى البدائع فى كراهة ترك آية السجدة من سورة يقرأها لان فيه قطع النظم القرآن وتغيير التأليف واتباع النظم والتأليف مأمور به قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه أى تأليفه فكان التغيير مكروها يقتضى كراهة ذلك كذا فى فتح القدير وأقول وان كان ذلك مقتضاه لكن صرح بعده فى البدائع بخلافه فقال ولو قرأ آية السجدة من بين السور لم

كذلك فى حق السامع أيضا لان السماع بناء على التلاوة اه وعبرة الظهيرية كالقنية (قوله) وكل منهما سنة قال فى التتارخانية وفى الحجة وقال بعض المشايخ لو سجد ولم يكبر يخرج عن العهدة قال فى الحجة وهذا يعلم ولا يعمل به لمافيه من مخالفة السلف (قوله) وفى المضمرات الخ قال الرملى والذى فى المضمرات بعد ذكر المسئلة كذا فى الفتاوى الظهيرية ووجدت مكتوبا بخط

وكيفيته أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين بلارفع يده وتشهد وتسليم وكراهه أن يقرأ سورة ويدع آية السجدة لا عكسه

شيخ الاسلام المرحوم الشيخ محمد الغزى الذى بنسختى من الفتاوى الظهيرية واذا أراد أن يسجد يقوم ثم يرفع رأسه من السجود واذا رفع رأسه يقعد انتهى بلفظه اه قلت والظاهر ان فى نسخته سقط لان الذى رأيت فى الظهيرية وكذا فى التتارخانية معزى اليها واذا رفع رأسه من السجود يقوم ثم يقعد وكذا قال فى شرح المنية وفى

١٨ - بحر ثانى الظهيرية انه يستحب القيام بعد الرفع منها أيضا (قوله) يقتضى كراهة ذلك) خبر عن ما فى قوله وما ذ كر فى البدائع أى يقتضى الكراهة فى قراءة أى السجدة كلها فى مجلس (قوله) لكن صرح بعده فى البدائع بخلافه) ظاهره ان كلامه

متناقض لانه بقيد ان ما صرح به بعده فيه تغيير لتأليفه والا حسن ما في شرح المنية حيث قال وفيه نظر لان تغيير التأليف انما يحصل باسقاط بعض الكلمات أو الأيات من السورة لا بد كركلة أو آية منها على ما مر من ان قراءة آية من بين الأيات كقراءة سورة من بين السور فكلا لا يكون قراءة سورة منفردة من اثناء القرآن مغير للتأليف والنظم لا يكون قراءة آية من كل سورة مغير له نعم يقتضي أنه لو ترك آية السجدة من آخر السورة لا يكره وفيه ما فيه اه أي فالاولى ان يذكر صاحب البدائع ولانه يشبه الاستنكاف حتى لا يرده هذا الاخير هذا وما نقله الرملي عن المقدسي من ان قراءة تلك الأيات متوالية في مجلس تغيير للنظم واحداث تأليف جديد بخلاف ما صرح به في البدائع بعد لان تلك آية مفردة اه ظاهر فيما لو أخر السجدة لما بعد التلاوة أما لو سجد عقب كل آية فلا لان ذلك فاصل للتأليف كما قالوا فيما لو انتقل من آية الى أخرى من سورة واحدة في ركعتين لا يكره اذا كان بينهما آيتان فأكثر ١٢٨ ولو في ركعة كره مطلعا كما نبه عليه في شرح المنية وكذا قراءة سورتين فصل بينهما بسورتين يكره في كل ركعة لا ركعتين كما نبه عليه في الفتح تأمل ولذا والله تعالى أعلم قال في النهران ما في السكافي وان كان ظاهرا في أنه قرأ آية السجدة على الولاة ثم سجد لها الا انه يحتمل انه سجد لكل واحدة عقب قراءتها

بسورتين يكره في كل ركعة لا ركعتين كما نبه عليه في الفتح تأمل ولذا والله تعالى أعلم قال في النهران ما في السكافي وان كان ظاهرا في أنه قرأ آية السجدة على الولاة ثم سجد لها الا انه يحتمل انه سجد لكل واحدة عقب قراءتها

باب المسافر

من جاوز بيوت مصره مريدا سيرا وسطا ثلاثة أيام في بر أو بحرا أو جبل قصر الفرض الرباعي

وهذا ليس بمكروه وما في الكتاب من قوله لا عكسه شامل له اذ ليس فيه تغيير نظم القرآن فحمل عليه فتدبره اه ثم ان ما قاله المقدسي مبني على ما نبه عليه في النهران ما في

يضره ذلك لانها من القرآن وقراءة ما هو من القرآن طاعة كقراءة سورة من بين السور وقبده قاضيان بان يكون في غير الصلاة فظاهر انه لو كان في الصلاة كره فهو مقيد لقوله لا عكسه ثم قال في البدائع ولو قرأ آية السجدة وعنده ناس فان كانوا متوضئين متأهبين للسجدة قرأها جهر او ان كانوا غير متأهبين ينبغي أن يخفف قراءته لانه لو جهر بها لصار موجبا عليهم شيأ رعايت كاسلون عن أدائه فيقعون في المعصية اه وذكر الشارح ولو قرأ آية السجدة الا الحرف الذي في آخرها لا يسجد ولو قرأ الحرف الذي يسجد فيه وحده لا يسجد الا أن يقرأ أكثر آية السجدة بحرف السجدة وفي مختصر البحر لو قرأ واسجد وسكت ولم يقرأ واقرب تلزمه السجدة اه وفي فتاوى قاضيان رجل سمع آية السجدة من قوم من كل واحد منهم حرفا ليس عليه أن يسجد لانه لم يسمعها من نال والله سبحانه أعلم وبعباده أرحم

باب المسافر

أي باب صلاة المسافر لان الكلام في أبواب الصلاة ولا شك ان السفر عارض مكتسب كالتلاوة الا ان التلاوة عارض هو عبادة في نفسه الابعاض بخلاف السفر الابعاض فلذا أخر هذا الباب عن ذلك والسفر لغة قطع المسافة من غير تقدير بمدة لانه عبارة عن الظهور ولهذا جعل أصحابنا رجهم الله قوله صلى الله عليه وسلم ليس على الفقير والمسافر أخمية على الخروج من بلد أو قرية حتى سقط الاخمية بذلك القدر كذا في المجتبى وذكر في غايه البيان والسراج الوهاج ان من الاحكام التي تغيرت بالسفر الشرعي سقوط الاخمية وجعله كالقصر وظاهره انها لا تسقط الا بالسفر الشرعي وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى في محله والاضافة في صلاة المسافر اضافة الشيء الى شرطه والفعل الى فاعله (قوله من جاوز بيوت مصره مريدا سيرا وسطا ثلاثة أيام في بر أو بحرا أو جبل قصر الفرض الرباعي) بيان للموضع الذي يبدأ فيه القصر ولشروط القصر ومدته وحكمه أما الاول فهو مجاوزة بيوت المصر لما صرح عنه عليه السلام انه قصر العصر يذى الخليفة وعن علي انه خرج من البصرة

البدائع انما هو من بين السورة بالافراد لا السور جمع سورة كما ذكره المؤلف فانه تحريف (قوله وقيد قاضيان) فصلى أي قيد عدم كراهته العكس بان يكون في غير الصلاة قال في الذخيرة قالوا ويجب أن يكره في حالة الصلاة لان الاقتصار على آية واحدة في الصلاة مكروه (باب صلاة المسافر) (قول المصنف سيرا وسطا) قال الشارح الزيلعي وسطا صفة لمصدر محذوف والعامل فيه السير المذكور لانه مقدر بان والفعل تقديره مريدا أن يسير سيرا وسطا في ثلاثة أيام ومراعاة التقدير لان يسير فيها سيرا وسطا وان يريد ذلك السير وانما يريد قدر تلك المسافة وكان ينبغي أن يقول مريدا سيرا وسطا في بر أو بحرا أو جبل مريدا مسيرة ثلاثة أيام يسير وسط أو نقول في كلامه تقديم وتأخير وحذف تقديره مريدا ثلاثة أيام سيرا وسطا أي يسير وسط اه قال في النهر ودعاه الى ذلك أنه ليس في الكلام ما يعمل في ثلاثة اذ لا يصح أن يكون العامل مريدا لانه حينئذ يكون مفعولا به والمعنى انما هو على الظرفية ولا سيرا لان المصدر اذا وصف لا يعمل فتعين ما قال لكن قال العيني ان هذا التكلف مستغنى عنه بان يكون

فصل في الظهر أربعاً ثم قال انما لو جاوزنا هذا النقص لصلىنا ركعتين والنقص بالخاء المعجمة والصاد
المهملة بيت من قصب كذا ضبطه في المراج الوهاج ويدخل في بيوت المصر برضه وهو ما حول
الدينسة من بيوت ومساكن ويقال لمحرم المسجد برض أيضاً وظاهر كلام المصنف انه لا يشترط
مجاورة القرية المتصلة برض المصر وفيه اختلاف وظاهر المجتبى ترجيح عدم الاشتراط وهو الذي
يفيده كلام أصحاب المتون كالهداية أيضاً وخزم في فتح القدير بالاشتراط واعترض به على الهداية
وصحح قاضيان في فتاواه انه لا بد من مجاورة القرية المتصلة برض المصر بخلاف القرية المتصلة
بفناء المصر فانه يعتبر بمجاورة الفناء لا القرية ولم يذكر المصنف مجاورة الفناء للاختلاف وفصل
قاضيخان في فتاواه فقال ان كان بينهما وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر
مجاورة الفناء أيضاً وان كانت بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينهما وبين المصر قدر غلوة يعتبر بمجاورة
عمران المصر اه واطلق في المجاورة فأنصرفت من الجانب الذي خرج منه ولا يعتبر بمجاورة محلة
بجذائه من الجانب الاخر فان كانت في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفي القديم
كانت متصلة بالمصر لا بقصر الصلاة حتى يجاوز تلك المحلة كذا في الخلاصة وذكر في المجتبى ان قدر
الغلوة ثلثمائة ذراع الى أربع مائة وهو الاصح وفي المحيط وكذا اذا عاد من سفره الى مصر لم يتم حتى
يدخل العمران وأما الثاني فهو ان يقصد مسيرة ثلاثة أيام فلو طاف الدنيا من غير قصد الى قطع مسيرة
ثلاثة أيام لا يترخص وعلى هذا قالوا أمير خرج مع جيشه في طلب العدو ولم يعلم أين يدر كهـم فأنهم
يصلون صلاة الإقامة في الذهاب وان طالت المدة وكذلك المكث في ذلك الموضع اما في الرجوع فان
كانت مدة سفر قصر واولى اعتبار القصدة تفرع في صبي ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة أيام
ففي أثناءها بلغ الصبي وأسلم الكافر يقصر انذى أسلم فيما بقي ويتم الذي بلغ لعدم صحة القصد والنية
من الصبي حين أنشأ السفر بخلاف النصراني والباقي بعد صحة النية أقل من ثلاثة أيام وسأني أيضاً
وانما كُتفي بالنية في الإقامة واشترط العمل معها في السفر لما ان في السفر الحاجة الى الفعل وهو
لا يكفي مجرد النية ما لم يقارنها عمل من ركوب أو مشي كالصائم اذا نوى الافطار لا يكون مفطراً
ما لم يفطر وفي الإقامة الحاجة الى ترك الفعل وفي الترك يكفي مجرد النية كعبد التجارة اذا نواه للخدمة
وأشار المصنف الى ان النية لا بد أن تكون قبل الصلاة ولذا قال في التجنيس اذا افتتح الصلاة في
السفينة حال اقامته في طرف البحر فنقلها الريح وهو في السفينة ونوى السفر يتم صلاة المقيم عند أي
يوسف خلافاً للحمد لانه اجتمع في هذه الصلاة ما يوجب الاربع وما يمنع فرجنا ما يوجب الاربع احتياطاً
اه وفيه أيضاً ومن جل غيره لينذهب معه والمحمول لا يدرى أين يذهب معه فانه يتم الصلاة حتى يسير
ثلاثاً لانه لم يظهر المغير واذا سار ثلاثاً فحينئذ قصر لانه وجب عليه القصر من حين جملة ولو كان
صلى ركعتين من يوم حمل وسار به مسيرة ثلاثة أيام فان صلاته تجزئه وان سار به أقل من مسيرة
ثلاثة أيام أعاد كل صلاة صلاه ركعتين لانه تبين أنه صلى صلاة المسافرين وهو مقيم وفي الوجه
الاول تبين انه مسافر اه ففي هذه المسئلة يكون مسافر بغير قصد وهو غير مشكل لما سأني
ان الاعتبار بنية المتبوع لا التابع وأما التقدير بثلاثة أيام فهو ظاهر المذهب وهو الصحيح لاشارة
قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوماً وليلة والمسافر ثلاثة أيام عم الرخصة الجنس ومن
ضرورته عموم التقدير وتام تحقيقه في فتح القدير والمراد باليوم النهار دون الليل لان الليل
للاستراحة فلا يعتبر والمراد بثلاثة أيام من أقصر أيام السنة وهل يشترط سفر كل يوم الى الليل اختلفوا

سبرامفعول مرید او وسطا
وثلاثة أيام صفتان له أي
كائناً في ثلاثة أيام (قوله
لعدم صحة القصد والنية
من الصبي) أقول ذكر
في المراج وكذا في
التارخانية عن الظهيرية
الحائض اذا ظهرت من
حيضها وبينها وبين المقصد
أقل من مسيرة ثلاثة أيام
تصلي أربعاً هو الصحيح اه
فلتأمل وفي الشرنبلالية
بعد عزوه لمختصر الظهيرية
ولا يخفى انها لا تنزل عن
رتبة الذي أسلم فكان
حقها القصر مثله اه
والظاهر ان هذا مبني على
القول الثاني في الصبي
والكافر انها يتمان كما
سأني (قوله وسأني)
أي في آخر هذه السوادة
(قوله عم الرخصة) أي
مسح ثلاثة أيام الجنس أي
جنس المسافرين لان اللام
في المسافر للاستغراق
لعدم العهد والمعين ومن
ضرورة عموم الرخصة
الجنس عموم التقدير
بثلاثة أيام لكل مسافر
(قوله وتام تحقيقه الخ)
حاصله ان كل مسافر
بمسح ثلاثة أيام فلو كان
السفر الشرعي أقل من
ذلك ثبت مسافر لا يمكنه
مسح ثلاثة أيام وقد كان
كل مسافر يمكنه ذلك ثم
اعترض هذا الدليل بانه

قد يقال المراد المسافر اذا كان سفره يستوعب ثلاثة أيام قال ولا يقال انه احتمال يحالفه الظاهر فلا يصار اليه لا نقول قد صاروا اليه فيما اذا بكر المسافر في اليوم الاول ومشي الى وقت الزوال ثم في الثاني والثالث كذلك فبلغ المقصد فانه مسافر على الصحيح ولا يمكنه المسح تمام ثلاثة أيام لانه صار مقبلاً وان قالوا ببقية كل يوم لمحققة بالمنقضي للعلم بانه لا بد من تحمل الاستراحات لا يخرج بذلك من ان مسافر اصح ١٤٠

فيه والصحيح انه لا يشترط حتى لو بكر في اليوم الاول ومشي الى الزوال ثم في اليوم الثاني كذلك ثم في اليوم الثالث كذلك فانه يصير مسافر الان المسافر لا بد له من النزول لاستراحة نفسه ودابته فلا يشترط ان يسافر من القجر الى القجر لان الاذى لا يطبق ذلك وكذلك الدواب فالحقت مدة الاستراحة بمدة السفر لاجل الضرورة كذا في السراج الوهاج وبه اندفع ما في فتح القدير لان اقل اليوم اذا كان ملحقاً بكثرته للضرورة لم يكن فيه مخالفة للحديث المفيد للثلاثة كما ان الليل للاستراحة وهو مذكور في الحديث وأشار المصنف الى انه لا اعتبار بالفراسخ وهو الصحيح لان الطريق لو كان وعراً بحيث يقطع في ثلاثة أيام أقل من خمسة عشر فرسخاً قصر بالنص وعلى التقدير بها لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلاثة وفي النهاية الفتوى على اعتبار ثمانية عشر فرسخاً وفي المجتبى فتوى أكثر أئمة خوارزم على خمسة عشر فرسخاً اهـ وأنا أنجب من فتواهم في هذا وأمثاله بما يخالف مذهب الامام خصوصاً المخالف للنص الصريح وفي فتاوى قاضيهما ان الرجل اذا قصد بلدة والى مقصده طريقاً أحدهما مسيرة ثلاثة أيام ولياليها والاخر دونها فسلك الطريق لا بعد كان مسافراً عندنا اهـ وان سلك الاقصر يتم وهذا جواب واقعة الملاحين بخوارزم فان من البحر جانية الى مدائق اثني عشر فرسخاً في البر وفي جميعهم أكثر من عشرين فرسخاً فجازلر كاب السفينة والملاحين القصر والافطار فيه صاعداً ومقدراً كذا في المجتبى وذكر الاسيحي المقيم اذا قصد مصر من الامصار وهو ما دون مسيرة ثلاثة أيام لا يكون مسافراً ولوانه خرج من ذلك المصر الذي قصد الى مصر آخر وهو أيضاً أقل من ثلاثة أيام فانه لا يكون مسافراً وان طاف آفاق الدنيا على هذا السبيل لا يكون مسافراً اهـ وفي السراج الوهاج اذا كانت المسافة ثلاثة أيام بالسير المعتاد فسار اليها على البريد سيراً مبرماً أو على الفرس جياً حيثما فوصل في يومين قصر اهـ والمراد بسير البر والجبل ان يكون بالابل ومشي الاقدام والمراد بالابل ابل القافلة دون البريد وأما السير في البحر فيعتبر ما يليق بحاله وهو ان يكون مسافة ثلاثة أيام فيه اذا كانت تلك الرياح معتدلة وان كانت تلك المسافة بحيث تقطع في البر في يوم كافي الجبل يعتبر كونها من طريق الجبل بالسير الوسط ثلاثة أيام وان كانت تقطع من طريق السهل بيوم فالحاصل ان تعتبر المدة من أي طريق أخذ فيه ولهذا عم المصنف رحمه الله وخرج سير البقر بجر الجملة ونحوه لانه أبطأ السير كما ان أسرع سير الفرس والبريد والوسط ما ذكرنا وفي البدائع ثم يعتبر في كل ذلك السير المعتاد فيه وذلك معلوم عند الناس فيرجع اليهم عند الاشتباه وأما الثالث أعني حكم السفر فهو تغيير بعض الاحكام فذكر المصنف منها قصر الصلاة والمراد وجوب قصرها حتى لو أتم فانه آثم عاص لان الفرض عندنا من ذوات الاربع ركعتان في حقه لا غير ومن مشايخنا من لقب المسئلة بان القصر عندنا عزيمة والاكمال رخصة قال في البدائع وهذا التلقيب على أصلنا خطأ لان الركعتين في حقه ليستا قصرًا

بأوله شرعاً لعدم الرخصة فيه ولا هو سفر حقيقة فظهر انه انما يصح ثلاثة أيام اذا كان سفره ثلاثة أيام وهو عين الاحتمال المذكور من أن بعض المسافرين لا يحسبها وآل الى قول أبي يوسف أي من ان مدته يومان وأكثر الثالث اهـ ملخصاً وحاصله منع الكلية القائلة ان كل مسافر يصح ثلاثة أيام بآيات مسافر يصح أقل منها فلم يكن في الحديث دلالة على ان أقل مدة السفر ثلاثة أيام (قوله وبه اندفع الخ) لا يخفى ما فيه على المتأمل التنبه (قوله وأنا أنجب الخ) قال الشيخ اسمعيل رحمه الله تعالى يؤخذ بجوابه من قول الفتح وكل من قدر بقدر منها اعتقد انه مسيرة ثلاثة أيام وانما كان الصحيح ان لا يقدر بها لانه لو كان الطريق وعراً الخ مأمراً (قوله وفي السراج اذا كانت المسافة

الخ) قال في الفتح وهذا أيضاً مما يقوى الاشكال الذي قلناه ولا يخلص الا ان يمنع قصر مسافر يوم واحد وان قطع فيه مسيرة أيام والازم القصر لوقوعها في ساعة صغيرة كقدر درجة كالوطن صاحب كرامة الطي لانه يصدق عليه انه قطع مسافة ثلاثة سائر بالابل وهو بعيد لا تقام مظنة المشقة وهي العلة وتماه فيه (قوله وان كانت المسافة بحيث تقطع ان هذه وصليته كالتى بعدها

حقيقة عندنا بل هما تمام فرض المسافر والا كمال ليس رخصة في حقه بل اساءة ومخالفة للسنة ولان
الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصلى يعارض الى تخفيف ويسر ولم يوجد معنى التغير في حق
المسافر رأسا اذا الصلاة في الاصل فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر ثم زيدت ركعتين في حق
المقيم كآروته عايشة رضى الله عنها فان عدم معنى التغير في حقه أصلا وفي حق المقيم وجد التغير لكن
الى الغلظ والسدة لا الى السهولة واليسر والرخصة تنهى عن ذلك فلم يكن ذلك رخصة حقيقة في حق
المقيم أيضا ولو سمي فانما هو مجاز لوجود بعض معاني الحقيقة وهو التغير اه فعلى هذا لو قال في
جواب الشرط صلى الفرض الرباعى ركعتين لكان أولى وقيدا لفرض لانه لا قصر في الوتر والسنن
واختلفوا في ترك السنن في السفر فقيل الافضل هو الترك ترخيصا وقيل الفعل تقريبا وقال
الهندوا في الفعل حال التزلزل والترك حال السير وقيل يصلى سنة الفجر خاصة وقيل سنة المغرب
أيضا وفي التجنيس والمختار انه ان كان حال أمن وقرار يأتى بها لانها شرعت مكملات والمسافر
اليه محتاج وان كان حال خوف لا يأتى بها لانه ترك بعذر اه وقيدا للرباعى لانه لا قصر في الفرض
الثانى والثلاثى فالركعات المفروضة حال الاقامة سبعة عشر وحال السفر احدى عشر وفي عمدة
الفتاوى للصدر الشهيد اذا قال لسانه من لم يدرك من كان ركعة فرض يوم وليلة فهى طالق فقالت
احداهن عشرون ركعة والاخرى سبعة عشر ركعة والاخرى خمسة عشر والاخرى احدى عشر لا تطلق
واحدة منهن اما السبعة عشر لا بشكل ومن قالت عشرون ركعة فقد ضمت الوتر اليها ومن قالت
خمس عشرة فيوم الجمعة ومن قالت احدى عشر فرض المسافر اه أطلق للارادة فشملت ارادة
الكافر قال في الخلاصة صبي ونصراني خرجا الى سفر مسيرة ثلاثة أيام ولياليها فلما سارا يومين أسلم
النصراني وبلغ الصبي فالتصراني بقصر الصلاة فيما بقي من سفره والصبي يتم الصلاة بناء على انية
الكافر معتبرة وهو المختار والامام الجليل الفضلى سوى بينهما معنى كلاهما يتحتم الصلاة اه
(قوله فلو أتم وقعد في الثانية صح والا) أى وان لم يقعد على رأس الركعتين لم يصح فرضه لانه اذا قعد
فقد تم فرضه وصارت الاخرى ان له نفلا كالفجر وصار آثما لتأخير السلام وان لم يقعد فقد خلط الفعل
بالفرض تبسلا كماله وأشار الى انه لا بد أن يقرأ فى الاولين فلو ترك فيهما أو فى احدهما وقرأ فى
الاخرين لم يصح فرضه وهذا كله ان لم ينو الاقامة فان نواه قال الاسيحاى لوصلى المسافر ركعتين
وقرأ فيهما وتشهد ثم نوى الاقامة قبل التسليم أو بعد ما قام الى الثالثة قبل أن يقيد بها بسجدة فانه
يتحول فرضه الى الرابع الا انه بعيد القيام والركوع لانه فعله بنية التطوع فلا ينوب عن الفرض
وهو مخير في القراءة فلو قيد بها بسجدة ثم نواه لم يتحول فرضه ويضيف اليها أخرى ولو أقسدها لاشئ
عليه ولو لم يتشهد وقام الى الثالثة ثم نوى الاقامة تحول فرضه أربعا اتفاقا فان لم يقم صلبه عاد الى
التشهد وان أقامه لا يعود وهو مخير في القراءة ولو قام الى الثالثة ثم نوى قبل السجدة تحول الفرض
ويبعد القيام والركوع ولو قيد بالسجدة فقد تأكد الفساد فيضيف أخرى فتكون الرابع تطوعا
على قولهما خلافا لحمد فعنده لا تنقلب بعد الفساد تطوعا ولو ترك القراءة وأتى بالتشهد ثم نوى
الاقامة قبل أن يسلم أو قام الى الثالثة ثم نوى الاقامة قبل أن يقيد بها بالسجدة فانه يتحول الى الرابع
ويقرأ فى الاخرين قضاء عن الاولين ولو قيد الثالثة بسجدة ثم نوى فسدت اتفاقا ويضيف رابعة
لتكون تطوعا عندهما اه (قوله حتى يدخل مصره أو ينوى الاقامة نصف شهر في بلد أو قرية)
متعلق بقوله قصر أى قصر الى غاية دخول المصر أو نية الاقامة في موضع صالح للمدة المذكورة فلا

(قوله وقال الهندوا في)
(الح) قال الرملى قال في
شرح منية المصلى والاعدل
ما قاله الهندوا في اه

فلو أتم وقعد في الثانية
صح والا حتى يدخل
مصره أو ينوى اقامة
نصف شهر ببلد أو قرية

(قوله اذ هو يحتمل

النقض) أى لانه لم يتم
علة فكانت الإقامة نقضا
للعارض لا ابتداء علة
الاتمام ولو قيل العلة
مقارفة البيوت قاصدا
مسيرة ثلاثة أيام لاستكمال
سفر ثلاثة أيام بدليل
ثبوت حكم السفر بمجرد
ذلك فقدت العلة لحكم
السفر فثبت حكمه مالم
يثبت علة حكم الإقامة
أحتاج الى الجواب كذا في
الفتح وعن هذا الاشكال
نشأ قول المؤلف الآتي
والذي يظهر الخ قال في
النهر مجيبا وأنت خير
بان ابطال الدليل لمعنى
لا يستلزم ابطال المدلول
(قوله وروى البخارى الخ)
قال الرملى قال المرحوم
شيخ شيخنا شيخ الاسلام
على القدمى هذه حكاية
حال طرقها الاحتمال
وهو انه جاوز المدة على
الكمال اه أقول وقد
يجاب عن أصل الاشكال
بان العلة المذكورة انما
هى علة ابتداء أما العلة
بقائه ففى استكمال المدة
(قوله أما اذ لم يسر ثلاثة
أيام فلا يشترط الخ) أقول
الظاهر ان هذا فيما اذا
عزم على الرجوع ونقض
السفر كما رأينا اذ ابقى على
قصده الاول ولم ينقض

يقصر أطلق في دخول مصره فشمّل ما اذا نوى الإقامة به أولا وشمّل ما اذا كان في الصلاة كما اذا سبقه
حدث وليس عنده ماء فدخله للماء الا لاحق اذا أحدث ودخل مصره ليتوضأ لا يلزمه الاتمام ولا
يصير مقيما بدخوله المصر كذا في الفتاوى الظهيرية وشمّل ما اذا كان سار ثلاثة أيام أو أقل لكن
المذكور في الشرح انه يتم اذا سار أقل بمجرد العزم على الرجوع وان لم يدخل مصره لانه نقض
للسفر قبل الاستحكام اذ هو يحتمل النقض قال في فتح القدير وقياسه أن لا يحل فطره في رمضان
اذا كان بينه وبين بلده يومان وفي المجتبى لا يبطل السفر الابنية الإقامة أو دخول الوطن أو الرجوع
قبل الثلاثة اه والمذكور في الخانية والظهيرية وغيرهما انه اذا رجع لم حاجة نسيها ثم تذكرها
فان كان له وطن أصلي يصير مقيما بمجرد العزم على الرجوع وان لم يكن له وطن أصلي يقصر اه
والذي يظهر انه لا بد من دخول المصر مطلقا لان العلة مقارفة البيوت قاصدا مسيرة ثلاثة أيام
لا استكمال سفر ثلاثة أيام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقدت العلة لحكم السفر فثبت
حكمه مالم تثبت علة حكم الإقامة وروى البخارى تعليقا ان عليا خرج فقصر وهو يرى البيوت
فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها يريد انه صلى ركعتين والكوفة بمرأى منهم فقبل
له الى آخره وقيد بنية الإقامة لانه لو دخل بلدا ولم ينو انه يقيم فيها خمسة عشر يوما وانما يقول غدا
أخرج أو بعد غد أخرج حتى بقى على ذلك سنين قصر وفي المجتبى والنيسة انما تؤثر بخمس شرائط
أحدها ترك السير حتى لو نوى الإقامة وهو يسير لم يصح وثانيها صلاحية الموضع حتى لو أقام في بحر أو
جزيرة لم تصح واتحاد الموضع والمدة والاستقلال بالرأى اه وأطلق النيسة فشمّل المحكمة كما لو
وصل الحاج الى الشام وعلم ان القافلة انما تخرج بعد خمسة عشر يوما وعزم أن لا يخرج الا معهم
لا يقصر لانه كما نوى الإقامة كذا في المحيط وشمّل ما اذا نواها في خلال الصلاة في الوقت فانه يتم سواء
كان في أولها أو وسطها أو في آخرها وسواء كان منفردا أو مقتديا أو مدركا أو مسبوقا أما الا لاحق
اذا أدرك أول الصلاة والامام مسافرا حدث أو نام فانتبه بعد فراغ الامام ونوى الإقامة لم يتم لان
الا لاحق في الحكم كانه خلف الامام فاذا فرغ الامام فقد استحكم الغرض فلا يتغير في حق الامام
فكذا في حق الا لاحق ولو نواها بعد ما صلى ركعة ثم خرج الوقت فانه يتحول فرضه الى الاربع ولو
خرج الوقت وهو في الصلاة فنوى الإقامة فانه لا يتحول فرضه الى الاربع في حق تلك الصلاة كذا
في الخلاصة وقيد بنصف شهر لان نية إقامة مادونها لا توجب الاتمام لما روى عن ابن عباس وابن
عمر انهما قد راها بذلك والا ترى المقدرات كالخبر وأقام صلى الله عليه وسلم بمكة مع أصحابه سبعة
أيام وهو يقصر وقيد بالبلد والقرية لان نية الإقامة لا تصح في غيرهما فلا تصح في مفازة ولا جزيرة
ولا بحر ولا سفينة وفي الخانية والظهيرية والخلاصة ثم نية الإقامة لا تصح الا في موضع الإقامة ممن
يتمكن من الإقامة وموضع الإقامة العمران والبيوت المتخذة من الحجر والمدر والخشب لا الخيام
والاخبية والوبر اه وقيد الشارحون اشتراط صلاحية الموضع بان يكون سار ثلاثة أيام فصاعدا
أما اذ لم يسر ثلاثة أيام فلا يشترط أن تكون الإقامة في بلد أو قرية بل تصح ولو في المفازة وفيه من
البحث ما قدمناه وقول المصنف حتى يدخل مصره أولى من قول صاحب الجمع الى أن يدخل
وطنه لان الوطن مكان الانسان ومحلّه كما في المغرب وليس الاتمام متوقفا على دخوله بل على دخول
مصره وان لم يدخل وطنه ويصير المصر مصر الانسان بكونه ولد فيه واختلافوا فيما اذا دخل المسافر
مصر أو تزوج بها والظاهر انه يصير مقيما لحديث عمر رضى الله عنه ولقوله عليه الصلاة والسلام

سفره ونوى الإقامة في المفازة لا تصح نيتته ولو

قبل ان يسير ثلاثة ايام تأمل نعم سياقي اختلاف الرواية في ان وطن الإقامة هل يشترط فيه تقدم السفر أم لا فراجعه (قوله وقيل كان سبب تفقه عيسى بن أبان الخ) نقل العلامة ملا على القاري هذه الحكاية في شرحه على لباب المناسك ثم قال في كلام صاحب الامام تعارض حيث حكم في الاول بانه مسافر فلا يجوز له التمام وحكم في الثاني بانه مقيم فلا يجوز له القصر مع ان المسئلة بحالها ولعل التقدير فلما رجعت الى منى ونويت الإقامة بمكة مع صاحبي بد الخ ومفهوم مسئلة المتون انه لو نوى في أحدهما خمسة عشر يوما صار مقيما فحينئذ المسافر اذا دخل مكة واستوطن بها أو أراد الإقامة فيها شهر امتلا فلا شك أنه يصير مقيما ولا يضر حينئذ خروجه الى منى وعرفات ولا تنقض إقامته اذا لا يشترط تحقق كونه خمسة عشر يوما متواليا به بحيث لا يخرج منها والله أعلم اه أقول وكذا استشكل العلامة ابن أمير حاج قوله انك مقيم ثم أجاب بانه سماء مقيما بناء على زعمه الاول وأقول وبالله التوفيق لا اشكال أصلا فان المفهوم من هذه الحكاية أنه اذا نوى الإقامة بمكة شهر او من نيته أن يخرج الى عرفات ومنى قبل أن يمكث بمكة خمسة عشر يوما لا يصير مقيما لانه يكون ناويا لإقامة مستقبله فلا تعتبر فاذا رجع من منى ١٤٣ وعرفات الى مكة وهو على نيته السابقة صار مقيما لان

الباقى من الشهر أكثر من خمسة عشر وهنا كذلك لان فرض المسئلة أنه دخل في أول العشر ومعلوم ان الحاج يخرج

للمكة ومنى وقصر ان نوى أقل منه أو لم ينو وبقي سنين أو نوى عسكر ذلك بارض الحرب وان حاصروا مصر أو حاصروا أهل البقي في دارنا في غيره

في اليوم الثامن الى منى ويرجع الى مكة في اليوم الثاني عشر فلما دخل الى مكة أول العشر ونوى إقامة شهر لم تصح نيته أول المدة لانه

من تزوج في بلدة فهو منها والمسافرة تصير مقيمة بنفس الزوج عندهم كذا في القنية (قوله لا بمكة ومنى) أي لو نوى الإقامة بمكة خمسة عشر يوما فانه لا يتم الصلاة لان الإقامة لا تكون في مكانين اذا لو جازت في مكانين مجازت في أما كن فيؤدى الى ان السفر لا يتحقق لان إقامة المسافر في المراحل لو جمعت كانت خمسة عشر يوما أو أكثر الا اذا نوى ان يقيم بالليل في أحدهما فيصير مقيما بدخوله فيه لان إقامة المرة تصاف الى ميمته يقال فلان يسكن في حارة كذا وان كان بالنهاية في الاسواق ثم بالخروج الى الموضع الآخر لا يصير مسافرا وذكر في كتاب المناسك ان الحاج اذا دخل مكة في أيام العشر ونوى الإقامة نصف شهر لا يصح لانه لا بد له من الخروج الى عرفات فلا يتحقق الشرط وقيل كان سبب تفقه عيسى بن أبان هذه المسئلة وذلك انه كان مشغولا بطلب الحديث قال فدخلت مكة في أول العشر من ذي الحجة مع صاحبي الى وعزمت على الإقامة شهر او جعلت أتم الصلاة فلقيني بعض أصحاب أبي حنيفة فقال أخطأت فانك تخرج الى منى وعرفات فلما رجعت من منى بد الصاحبي أن يخرج وعزمت على ان أصاحبه و جعلت أقصر الصلاة فقال لي صاحبي أبي حنيفة أخطأت فانك مقيم بمكة فما لم تخرج منها لا تصير مسافرا فقلت أخطأت في مسئلة في موضعين فرحلت الى محاسن محمد واشتغلت بالفقه قال في البدائع وانما أوردنا هذه الحكاية ليعلم مبلغ العلم فيصير مبعثة للطلبة على طلبه قيد بالمصريين ومراوده موضعان صالحان للإقامة لا فرق بين المصرين أو القرين أو المصر والقرية للاحتراز عن نية الإقامة في موضعين من مصر واحد أو قرية واحدة فانها صحيحة لانها متحدة حكم لا ترى انه لو خرج اليه مسافر لم يقصر (قوله وقصر ان نوى أقل منها أو لم ينو وبقي سنين) أي أقل من نصف شهر وقد قدمنا تقريره (قوله أو نوى عسكر ذلك بارض الحرب وان حاصروا مصر أو حاصروا أهل البقي في دارنا في غيره) معطوف على قوله نوى أقل منه

لا يحصل له إقامة خمسة عشر يوما الا بعد رجوعه من منى فلذا أمره صاحب الامام بالقصر أول المدة وبالتمام بعد العود لانه لما عاد الى مكة وهو على نيته السابقة كان ناويا أن يقيم فيها عشرين يوما بقية الشهر هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم (قوله فلما رجعت من منى) أي الى مكة وقوله بد الصاحبي أن يخرج أي عزم على أن يخرج من مكة مسافرا وقوله و جعلت أقصر الصلاة أي في مكة بعد عزمه على السفر مع صاحبه (قول المصنف أو حاصروا أهل البقي في دارنا في غيره) أي غير المصر ظاهره انه لو حاصروا مصر لا يقصر ون وقع التقيد به أيضا في الجامع الصغير والهداية والدرر ومواهب الرحمن وبعبارة الهداية وكذلك اذا حاصروا أهل البقي في دار الاسلام في غير مصر او حاصروا أهل البحر لان حالهم مبطل عزيمتهم اه وقد صرح بهذا المفهوم العيني في شرح هذا المختصر بقوله وأما اذا حاصروا مصر وهم في مصر من أمصار المسلمين تصح نيتهم للإقامة بلا خلاف اه وصرح في النهر أيضا بانهم يقومون لم تعرض له الزيلعي والمقدسي كالمؤلف لكن قال في العناية قوله لان حالهم مبطل عزيمتهم بشير الى ان المحل وان كان صالحا لكن ثمة مانعا آخر وهو انهم انما يقيمون لغرض فاذا حصل انزعجوا فلا تكون نيتهم مستقرة وهذا

التغليل يدل على ان قوله في غير مصر وقوله في البحر ليس بقيد حتى لو نزلوا مدينة أهل البغي وحاصر وهم في الحصن لم يصح نيتهم أيضا لان مديتهم كالمغارة عند حصول المقصود لا يقيمون فيها اه وفي معراج الدراية ثم التقييد بقوله في غير مصر وفي البحر يومهم أنهم لو نزلوا مدينة أهل البغي وحاصر وهم في الحصن تصح نية الإقامة لكن إطلاق ما ذكر في المبسوط يدل على انه ليس كذلك فانه قال وكذا اذا حاربوا أهل البغي في دار الاسلام أما التغليل فيشمل المغارة والمدينة الا أنه قيد في الجامع الصغير بغير مصر وبالبحر لانه في عدم ١٤٤ الجواز أبعد عن توهم الجواز في غير مصر وألبحر ثم بسط الكلام في التوجيه

فراجعه وقد أطاقه في السراج والذخيرة والحاصل أن المفهوم من عبارات المتون كالهدياية ان عسكرنا لو حاصر أهل البغي والعسكر داخل

بخلاف أهل الاخبية

المصر من ديار الاسلام تصح نيتهم الإقامة والمفهوم من إطلاق المبسوط والسراج والذخيرة وهو مقتضى التغليل انها لا تصح وظاهر كلام العناية والمعراج اختياره وبه جزم الشرنبلالي في نور الايضاح والله أعلم (قوله لم يصبر مقيما) ظاهره ما في الفتح ان علة ذلك عدم قطعه بالأقامة هذه المدة لانه اذا وجد فرصة قبل تمام المدة يخرج من دخل مصر لحاجة معينة ونوى الإقامة مدتها (قوله لم تعتبر نيته) قال في شرح المنية هـ كذا وقع في

أي وقصر ان نوى عسكر نصف شهر بارض الحرب ولا فرق بين أن يكون العسكر مشغولاً بالقتال أو المحاصرة ولا فرق في المحاصرة بين أن تكون للمدينة أو للحصن بعد ان دخلوا المدينة ولا فرق بين أن يكون العسكر في أرض الحرب أو أرض الاسلام مع أهل البغي في غير مصر لان نية الإقامة في دار الحرب أو البغي لا تصح لان حالهم يخالف عزيمتهم للتردد بين القرار والفرار ولهذا قال أصحابنا في تاجر دخل مدينة محاجة ونوى أن يقيم خمسة عشر يوما لقضاء تلك الحاجة لا يصبر مقيما لانه متردد بين أن يقضي حاجته فيرجع وبين أن لا يقضي فيقيم فلا تكون نيته مستقرة كنية العسكر في دار الحرب وهذا الفصل حجة على من يقول من أراد الخروج الى مكان ويريد ان يترخص ترخص السفر بنوى مكانا أبعد منه وهذا غلط كذا ذكر الترنائي اه كذا في معراج الدراية وعلى هذا واقعة الفتوى وهي ان انسانا يحلف بالطلاق انه يسافر في هذا الشهر فينوي مسيرة ثلاثة أيام ويقصد مكانا قريبا فهذا لم يكن مخلصا له لتعارض نيته اذا لاولى ليست بنية أصلا وأطلق في العسكر فمثل ما اذا كانت الشوكة لهم وقيد به لان من دخل دار الحرب بامان فنوى إقامة نصف شهر فيها فانه يتم أربعة لان أهل الحرب لا يتعرضون له لاجل الامان كذا في النهاية وأشار الى ان الاسير لو انفلت من أيدي الكفار وتوطن في غار ونوى الإقامة خمسة عشر يوما لم يصبر مقيما كما لو علم أهل الحرب باسلامه فهرب منهم يريد السفر ثلاثة أيام ولياليها لم تعتبر نيته كذا في الخلاصة وفي فتاوى قاضيان وحكم الاسير في دار الحرب حكم العبد لا تعتبر نيته والرجل الذي يبعث اليه الوالي أو الخليفة ليؤتي به اليه فهو بمنزلة الاسير وفي التجنيس عسكر المسلمين اذا دخلوا دار الحرب وغلبوا في مدينة ان اتخذوها دارا يتقون الصلاة وان لم يتخذوها دارا ولكن أرادوا الإقامة بها شهرا أو أكثر فانهم يقصرون لانها في الوجه الثاني بقيت دار حرب وهم محاربون فيها وفي الوجه الاول اه (قوله بخلاف أهل الاخبية) حيث تصح منهم نية الإقامة في الاصح وان كانوا في المغارة لان الإقامة أصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى الى آخر الا اذا ارتحلوا عن موضع اقامتهم في الصيف وقصدوا موضع اقامتهم في الشتاء وبينهما مسيرة ثلاثة أيام فانهم يصيرون مسافرين في الطريق وظاهر كلام البسائط ان أهل الاخبية مقيمون لا يحتاجون الى نية الإقامة فانه جعل المغاوزه لهم كالامصار والقرى لاهلها ولان الإقامة للرجل أصل والسفر عارض وهم لا ينوون السفر وانما ينتقلون من ماء الى ماء ومن مرعى الى آخر اه والاخبية جمع خباء البيت من صوف أو وبر فان كان من الشعر فليس بخباء كذا في ضياء المحلوم وفي المغرب الخباء الخيمة من الصوف اه والمراد هنا الاعم لمافي البدائع من التسوية بين من يسكن في بيت صوف أو بيت شعر وقيد بأهل الاخبية لان غيرهم من المسافرين لو نوى الإقامة معهم فعن

الخلاصة وفتاوى قاضيان ولعل المراد لم تعتبر نيته الإقامة بعد ذلك والافقد ذكر السروجي ان الذخيرة ان الاسير اذا انفلت من العدو فوطن نفسه على إقامة نصف شهر في غار أو نحو قصر لانه محارب للعدو وكذا اذا سلم فهرب منهم فطلبوه ليقبضوه فخرج هارباً بمسيرة السفر اه فهذا يدل على انه يقصر وكذا صرح بانه يقصر في التناظر خانية بعلامة المحيط فتعين جل تلك العبارة على ما قلنا ولا يصح غير ذلك اه أي ليس المراد من قوله لا تعتبر نيته ان نية السفر في هذه الحالة لا تصح بل المراد لا تعتبر نيته للإقامة وهو في هذه الحالة لان حاله تنافي عزيمته

(قوله ويستثنى الخ) دفعه في النهريانه لاجاحه اليه لان ظاهر كلام المصنف ان معنى اقتدى نوى الاقتداء به (قوله ومقتضى التعليل في هذه المسئلة الصحة) فيه نظر لان كون القراء معتاقلة في الشفع الثاني ١٤٥ اذا قرأ في الاول ايضالا يقتضى ان

تكون فرضا فيه اذا لم يقرأ في الاول لاحتمال التحاقها بالاول فيكون الثاني خالبا عن القراءة أصلا كما صرح به في المحيط وسأني عن المحيط ولكن قدم الخلاف في باب السهو والقراءة في الآخر بين هل هي أداء أم قضاء وعلى الاول يظهر ما قاله تأمل (قوله ولم يوافق اقتدى مسافر بغيره في الوقت صحيح وأتم وبعده لا

يظهر قول المحمدي الخ) قال في النهري عزره في السراج الى المحمدي وعلاه بان تحريره الامام اشتملت على الفرض لا غير وانما زيد ليدخل فيه ما لو اقتدى به في القعدة الاخيرة فانه لا يصح اقتداءه لان تحريره اشتملت على نفاة القعدة الاولى والقراءة بخلاف الماء وم وهذا معنى ما في السراج وقوله في البحر انه ليس بظاهر ليس بظاهر وبه يظهر عدم الصحة فيما اذا لم يقرأ في الاولين واقتدى به في الآخرين ثم ذكر جواب المحيط الا في ثم قال وأقول

أبي يوسف رواه اثنان وعند أبي حنيفة لا يصحرون مقيمون وهو الصحيح كذا في البدائع وفي المجتبى والملاح مسافر الا عند الحسن وسفيته أيضا ليست بوطن (قوله ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صحيح وأتم) لانه يتغير فرضه الى الاربع للتبعية كما تتغير نية الإقامة لا اتصال المغير بالسبب وهو الوقت وفرض المسافر قابل للتغير حال قيام الوقت كنية الإقامة فيه واذا كان التغير لضرورة الاقتداء فلو أقسده صلى ركعتين لزواله بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه بنوى النفل حيث يصلي أربعاً اذا أقسده لانه التزم أداء صلاة الامام وهنالم يقصد سوى اسقاط فرضه غير انه يتغير ضرورة متابعته ويستثنى من مسئلة الكتاب ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فأحدث الامام واستجاب المقيم فانه لا يتغير فرضه الى الاربع مع انه صار مقتدياً بالخليفة المقيم لانه لما كان المؤتم خائفة عن المسافر كان المسافر كأنه الامام فيما خذ الخليفة صفقة الاول حتى لو لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاة السكك ثم في اقتداء المسافر بالمقيم اذا لم يجلس الامام قدر التشهد في الركعتين عامداً أو ساهياً وتابعه المسافر فقد قيل تفسد صلاة المسافر وقيل لا تفسد كذا في السراج الوهاج والفتوى على عدم الفساد لان صلاته صارت أربعاً بالتبعية كذا في التجنيس وصححه في الغنية وأشار المصنف الى ان الامام المسافر لو نوى الإقامة لزم المأموم المسافر الاتمام وان لم ينو للتبعية فلو أم المسافر مسافرين ومقيمين فليصلي ركعتين وتشهد فقبل ان يسلم تكلم واحدهن المسافرين أو قام فذهب ثم نوى الامام الإقامة فانه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا الى الاربع وصلاة من تكلم ثمانية فلو تكلم بعد نية الامام الإقامة فسدت صلاته ولزمه صلاة المسافر ركعتين ذكره الاسدي (قوله وبعده لا) أي بعد خروج الوقت لا يصح اقتداء المسافر بالمقيم لان فرضه لا يتغير بعد الوقت لا بقضاء السبب كما لا يتغير بنية الإقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة أو القراءة أو التحريم كذا ذكر الشارح والمذكور في الهداية وغيره في حق القعدة أو القراءة ولم أر من ذكر التحريم غير الشارح والمحمدي وتوضيحه ان المسافر اذا اقتدى بالمقيم أول الصلاة فان القعدة تصير فرضاً في حق المأموم وغير فرض في حق الامام وهو المراد بالنفل في عبارتهم لانه ما قبل الفرض فيدخل فيه الواجب فان القعدة الاولى واجبة وان اقتدى به في الشفع الثاني وكان الامام قد قرأ في الشفع الاول فبالقراءة في الشفع الثاني نافله في حق الامام فرض في حق المأموم فان كان الامام صلى الشفع الاول بغير قراءة واقتدى به في الشفع الثاني ففيه رويان كما في البدائع ومقتضى المتن عدم الصحة مطلقاً ومقتضى التعليل في هذه المسئلة الصحة لانه ليس اقتداء المفترض بالمتنفل لافي حق القعدة ولا القراءة وأما التحريم فهي لا تكون الا فرضاً ولم يظهر قول المحمدي لان تحريره الامام اشتملت على الفرض لا غير وأجاب في المحيط عما اذا لم يقرأ في الاولين وقرأ في الآخرين بان القراءة في الآخرين قضاء عن الاولين والقضاء يلحق بمحله فلا يبقى للآخرين قراءة اه يعني فلا يصح مطلقاً وقيد في السراج الوهاج عدم صحة الاقتداء بعد الوقت بقيد الاول أن تكون فائتة في حق الامام والمأموم الثاني أن تكون الصلاة رباعية اما اذا كانت ثنائية أو ثلاثية أو كانت فائتة في حق الامام مؤداة في حق المأموم كما اذا كان المأموم يرى قول أبي حنيفة في الظهر والامام يرى قولهما وقول الشافعي فانه يجوز دخوله معه في الظهر بعد المثل قبل المثلين فانها صحيحة اه وهو تقييد حسن لكن الاولى أن يكون الشرط كونها فائتة

(١٩ - بحر ثاني) هذا مبني على تعيين الاولين لها ثم ذكر ان ما في السراج يمكن أن يكون وجه الفساد على القول بعدم تعيين الاولين للقراءة قال وبهذا يرجح رواية الفساد وأما رواية الصحة فلا يخلو من احتياجها الى تأمل

(قوله وانما كان قول
الامام ذلك مستحبا) أى
لا واجبا (قوله لا يصير
مقيما ولا ينقلب فرضه
أربعا) قال فى الظهيرية
تلوه حتى لو أتم المقيمون
صلاتهم معه فسدت
صلاتهم لان هذا اقتداء
المفترض بالمتفعل ولا
يصح اه قال الرملى
يجب تقييده بما اذا لم
ينو واما فارقه أما اذا
نو واما فارقه لا تفسد
صلاتهم وان وافقوه فى
وبعكسه صح فيها

الاتمام صورة اذا مانع
من صحة مفارقه بعد
اتمام فرضه واتصال
النفل منه بصلاته
لا يمنعها بلا شبهة وفى
قوله لو أتم المقيمون معه
اشارة الى ذلك وسكوت
فاضحيان وصاحب
الخلاصة عن صلاة
المقيمين ربما يكون
لهذا التفصيل والله
تعالى أعلم (قوله ولا سهو
عليهم اذا سهوا) هذا مبني
على ما قاله الكرخي وهو
خلاف ما تقدم تجميعه
عن البدائع

فى حق المأموم فقط سواء كانت فائتة فى حق الامام أو لابلان صلى ركعة من الظهر مثلا أو ركعتين
ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافرا لان الظهر فائتة فى حق المسافر لافى حق المقيم والقيد الاول مفهوم
من قوله صح وأتم فانه يفيد ان الكلام فى الرباعية الذى يظهر فيها القصر والاتمام بل لا حاجة اليه
أصلا لان السفر مؤثر فى الرباعى فقط وقيد يكون الاقتداء بعد خروج الوقت لانه لو اقتدى به فى
الوقت ثم خرج الوقت قبل الفراغ من الصلاة لا تبطل صلاته ولا يبطل اقتداءؤه به لانه لما صح
اقتداؤه به وصار تبعاله صار حكمه حكم المقيمين وانما يتأكد وجوب الركعتين بخروج الوقت
فى حق المسافر ولو نام خلف الامام حتى خرج الوقت ثم انتبه أتمها أربعا ولو تكلم بعد خروج الوقت
أو قبل خروجه يصلى ركعتين عندنا كذا فى البدائع (قوله وبعكسه صح فيها) وهو اقتداء المقيم
بالمسافر فهو صحيح فى الوقت وبعده لان صلاة المسافر فى الحالين واحدة والقعدة فرض فى حقه غير
فرض فى حق المقتدى وبناء الضعيف على القوى جائز وقدام النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسافر
أهل مكة وقال أتموا صلواتكم فانا قوم سفر وهو جمع سافر كركب جمع راكب ويستحب ان يقول
ذلك بعد السلام كل مسافر صلى بمقيم لا يحتمل ان خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع
بالامام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على ظن اقامة الامام ثم افساده بسلامه على
رأس الركعتين وهذا محمل ما فى الفتاوى اذا اقتدى بالامام لا يذرى أماسفره وام مقيم لا يصح لان
العلم بحال الامام شرط الاداء بجماعة اه لانه شرط فى الابتداء على المبسوط رجل صلى الظهر
بالقوم بقرية أو مصر ركعتين وهم لا يدرون أماسفره وام مقيم فصلاتهم فاسدة سواء كانوا مقيمين
أم مسافرين لان الظاهر من حال من فى موضع الإقامة انه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين
خلافه فان سألوه فأخبرهم انه مسافر جازت صلاتهم اه وفى القنية وان كان خارج المصر لا تفسد
ويجوز الاخذ بالظاهر فى مثله وانما كان قول الامام ذلك مستحبا لانه لم يتعين معرفة صحة سلامه لهم
فانه ينبغى ان يتوهم يسألوه فتحصل المعرفة واختلافوا هل يقوله بعد التسليمة الاولى أو بعد
التسليمتين الاصح الثانى كذا فى السراج الوهاج ولو قام المقتدى المقيم قبل سلام الامام فنوى الامام
الإقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الامام فان لم يفعل وسجد فسدت لانه لم يسجد لم يستحكم
خروجه عن صلاة الامام قبل سلام الامام وقد بقي ركعتان على الامام بواسطة التغير فوجب عليه
الاقتداء فيهما فاذا انفرد فسدت بخلاف ما لو نوى الامام بعد ما سجد المقتدى فانه يتم منفردا فلورفض
وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفراد كذا فى فتح القدير وفى الحاشية والخلاصة مسافرا م
قوما مقيمين فلما صلى ركعتين نوى الإقامة لا لتحقيق الإقامة بل ليتم صلاة المقيمين لا يصير مقيما
ولا ينقلب فرضه أربعا اه وفى العمدة مسافر سبقه المحدث فقدم مقيما يتم صلاة الامام ويتأخر
ويقدم مسافرا يسلم ثم يتم المقيم صلاته وفى الخلاصة مسافرا م مسافرين فأحدث فقدم مسافرا
آخر فنوى الثانى الإقامة لا يجب على القوم ان يصلوا أربعا اه وفى الهداية واذا صلى المسافر
بالمقيم ركعتين سلم وأتم المقيمون صلاتهم لان المقتدى التزم الموافقة فى الركعتين فينفرد فى الباقي
كالمسبوق الا انه لا يقرأ فى الاصح لانه مقتد تحريمة لا فعلا والقرض صار مؤدى فتركها احتياطا
بخلاف المسبوق لانه أدرك قراءة نافلة فلم يتأد القرض فكان الاتيان أولى اه وفى الحاشية
لا قراءة عليهم فيما يقضون ولا سهو عليهم اذا سهوا ولا يقتدى أحدهم بالآخر اه فلواقتدى
أحدهم بالآخر فسدت صلاة المقتدى لانه اقتدى فى موضع يجب عليهم الانفراد وصلاة الامام

(قوله وكذا لا يبطل بوطن الإقامة) قال في النهر ولو صرح المصنف به لعلم السفر بالاولى (قوله بشرط ان يتقدم سفر) على تقدير مضاف أى نسبة سفر كما يدل عليه ما بعده وحاصله انه يشترط له شيان أحدهما تقدم نية السفر والثاني أن تكون مدة سفر بينه أى بين الموضع الذى أنشأ منه السفر وبين ما صار إليه منه أى وبين الموضع الذى صار ١٤٧ اليه من الموضع الاول ونوى فيه الإقامة فقوله حتى لو خرج

تفريع على الشرط الاول وقواه وكذا اذا قصد الخ تفريع على الثاني (قوله لعدم تقدم السفر) وعليه فلو خرج من تلك القرية لم حاجة ثم قصد الرجوع الى مصره ومربك القرية بقصر لانه قصد مسيرة السفر وليست القرية وطنه (قوله مثاله

ويبطل الوطن الاصلى بمثله لا السفر ووطن الإقامة بمثله والسفر والاصلى

قاهري الخ) أى مثال بطلان وطن الإقامة بواحد من الثلاثة فقوله فان قصد الخ فيه بطلانه بالسفر وقبوله وان لم يقصد ذلك الخ فيه بطلانه بمثله لان ما بين بلبيس والصالحية دون مسافة القصر كما بين بلبيس والقاهرة وقوله وان عاد الى مصر فيه بطلانه بالاهلى (قوله حتى يتم اذا دخله) يعنى اذا خرج من الصالحية وأراد الرجوع الى القاهرة وم

تامة كذا في البدائع وفي التقنية اقتدى مقيم بمسافر فترك القعدة مع امامه فسدت والقعدتان فرض في حقه وقيل لا تفسد وهى نقل في حق المقتدى اه (قوله ويبطل الوطن الاصلى بمثله لا السفر ووطن الإقامة بمثله والسفر والاصلى) لان الشئ يبطل بما هو مثله لا بما هو دونه فلا يصلح مبطلاله وروى ان عثمان رضى الله عنه كان حاجا يصلى بعرفات أربعاء فابتعد فاعتذرو وقال انى تأملت بمكة وقال النبي صلى الله عليه وسلم من تأهل ببلدة فهو منها والوطن الاصلى هو وطن الانسان في بلده أو بلدة أخرى اتخذها دارا ووطن بها مع أهله وولده وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها وهذا الوطن يبطل بمثله لا غير وهو أن يتوطن في بلدة أخرى وينقل الاهل اليها فيخرج الاول من أن يكون وطنه أصليا حتى لو دخله مسافر لا يتم قيسه بنا بكونه انتقل عن الاول بأهله لانه لو لم ينتقل بهم ولكنه استحدث أهلا في بلدة أخرى فان الاول لم يبطل ويتم فيها وقيد بقوله بمثله لانه لو باع داره ونقل عياله وخرج بر يدا أن يتوطن ببلدة أخرى ثم بداله أن لا يتوطن ما قصده أولا ويتوطن ببلدة غيرهما فرببلده الاول فانه يصلى أربعاء لانه لم يتوطن غيره وفي المحيط ولو كان له أهل بالكوفة وأهل بالبصرة فبات أهل بالبصرة وبقي له دور وعقار بالبصرة قيل البصرة لا تبقى وطنها لانه لا فيها كانت وطنها بالاهل لا بالعقار ألا ترى انه لو تأهل ببلدة لم يكن له فيها عقار فصارت وطنها له وقيل تبقى وطنها لانه كانت وطنها بالاهل والدار جميعا فبقي وال أحدهما لا يرتفع الوطن كوطن الإقامة يبقى ببقاء الثقل وان أقام بموضع آخر اه وفي المجتبى نقل القولين فيما اذا نقل أهله ومتاعه وبقي له دور وعقار ثم قال وهذاجواب واقعة ابتليانها وكثير من المسلمين المتوطنين في البلاد ولهم دور وعقار في القرى البعيدة منها يصيغون بها باهلهم ومتاعهم فلا بد من حفظها انهم ما وطنان له لا يبطل أحدهما بالآخر وقوله لا السفر أى لا يبطل الاصلى بالسفر حتى يصير مقيما بالبلد واليه من غير نية الإقامة وكذا لا يبطل بوطن الإقامة وأما وطن الإقامة فهو الوطن الذى يقصد المسافر الإقامة فيه وهو صالح لها نصف شهر وهو ينتقض بواحد من ثلاثة بالاصلى لانه فوقه وبمثله وبالسفر لانه ضده أطلقه فافاد ان تقديم السفر ليس بشرط لثبوت الوطن الاصلى ووطن الإقامة فالاصلى بالاجماع ووطن الإقامة فيه روايتان ظاهر الرواية انه ليس بشرط وفي أخرى عن محمد انما يصير الوطن وطن إقامة بشرط أن يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ما صار إليه منه مدة سفر حتى لو خرج من مصره لا يقصد السفر فوصل الى قرية ونوى الإقامة بها خمسة عشر يوما لا تصير تلك القرية وطن الإقامة وان كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل الى قرية مسيرتها من وطنه دون مدة السفر نوى الإقامة بها خمسة عشر يوما لا يصير مقيما ولا تصير تلك القرية وطن الإقامة مثاله قاهري خرج الى بلبيس فنوى الإقامة بها نصف شهر ثم خرج منها وان قصد مسيرة ثلاثة أيام وسافر بطل وطنه ببلبيس حتى لو مر به في العود لا يتم وان لم يقصد ذلك وخرج الى الصالحية فان نوى الإقامة بها نصف شهر أتم بها وبطل وطنه ببلبيس حتى لو عاد إليه مسافر لا يتم وان لم ينو الإقامة بها لم يبطل وطنه ببلبيس حتى يتم اذا دخله وان عاد الى مصر بطل

بلبيس يتم لان وطنه بها لم يبطل بالخرج الى الصالحية لانه ليس بوطن مثله ولا سفر معه فيبقى وطنه ببلبيس وهذا التمثيل كله مبنى على ظاهر الرواية من عدم اشتراط تقديم السفر لثبوت وطن الإقامة وفي فتح القدير ورواية الحسن يعنى هذه الرواية تبين ان السفر انما قضى لوطن الإقامة ما ليس فيه مرور على وطن الإقامة أو ما يكون المرور فيه بعد مسير مدة السفر اه ولهذا أتم

ببليد في مسئلة تنامع ان ما بين الصالحية والقاهرة مدة سفر لان فيه مورا على وطن الإقامة (قوله ممنوع) قال الرمي لقائل
 ان ينع له لان السفر انما يبطل وطن الإقامة ان لو خرج منه مسافرا فيكون وطن السكني لان السفر لم يتصل به تأمل كذا رايته بخط
 بعضهم اه قلت وقد ذكر مثله الشيخ ابراهيم المداري الحلبي في حاشيته على الدر المختار عن شيخه المحقق السيد علي الضرير ثم
 قال وهو وجه فان من نوى الإقامة بموضع نصف شهر ثم خرج منه لا يريد السفر ثم عاد يريد سفرا او مر بذلك أتم مع انه أنشأ سفرا
 بعد اتخاذه هذا الموضع دار إقامة فثبت ان انشاء السفر لا يبطل وطن الإقامة الا اذا أنشأ السفر منه فليكن وطن السكني كذلك في
 صورة الزيلعي صحيح ومن تصويبه علمت انه لا بد ان يكون بين الوطن الاصل وبين وطن السكني أقل من مدة السفر وكذا بين
 وطن الإقامة ووطن السكني اه قلت قد يقال ان قوله فليكن وطن السكني كذلك قياس مع الفارق لبقاء السفر في وطن
 السكني وانتهائه في وطن الإقامة فاذا دخل المسافر بلدة ونوى الإقامة فيها دون نصف شهر بقي مسافرا فيقصر فيكون اذا مر
 عليها بعد ان خرج منها بخلاف ما اذا نوى الإقامة فيها نصف شهر فانه خرج عن كونه مسافرا ولما يتم مدة إقامته بها على ان صحيح
 المحققين عدم اعتباره يقتضي صحيح عدم الاتمام فيما صورته الزيلعي ولذا عمل الشراح الهداية وغيرهم عدم اعتباره به انه لم يثبت
 فيه حكم الإقامة وما ذكره في الظهيرية ١٤٨ من ان الامام السرخسي ذكر مسئلة تدل على اعتباره وهي لو خرج كوفي الى

الوطنان حتى لو عاد اليهما في سفرة أخرى لا يتم اذ لم ينو الإقامة ولم يذكر المصنف رحمه الله وطن
 السكني وهو المكان الذي ينوي ان يقيم فيه أقل من خمسة عشر يوما تبع المحققين قالوا لانه لا فائدة
 فيه لانه يبقى فيه مسافرا على حاله فصار وجوده كعدمه وذكر الشارح ان عامتهم على انه يفيد
 في رجل خرج من مصر الى قرية الحاجة ولم يقصد السفر ونوى ان يقيم فيها أقل من خمسة عشر يوما
 فانه يتم فيها لانه مقيم ثم خرج من القرية لا للسفر ثم بدله ان يسافر قبل ان يدخله مصر وقبل ان
 يقيم ليله في موضع آخر فسافر فانه يقصر ولو مر بتلك القرية ودخلها أتم لانه لم يوجد ما يبطله مما
 هو فوقه أو مثله اه وصحح في السراج الوهاج وشرح الجمع عدم اعتباره وقول الشارح لو مر بها
 أتم لا يصح لان السفر باق لم يوجد ما يبطله وهو مبطل لوطن السكني على تقدير اعتباره لان السفر
 يبطل وطن الإقامة فكيف لا يبطل وطن السكني فقواه لانه لم يوجد ما يبطله ممنوع (قوله وفائتة
 السفر والحضر تقضي ركعتين وأربعاء) لف وشر مرتب أي فائتة السفر تقضي ركعتين وفائتة
 الحضر تقضي أربعاء لان القضاء بحسب الاداء بخلاف ما لو فاتت في المرض في حالة لا يقدر على الركوع
 والسجود حيث يقضيها في الصحة راكعا وساجدا أو فاتت في العجة حيث يقضيها في المرض بالاماء
 لان الواجب هناك الركوع والسجود الا انهما يسقطان عنه بالهجز فاذا قدر أن يهما بخلاف ما نحن
 فيه فان الواجب على المسافر ركعتان كسلاة الفجر وعلى المقيم أربع فلا يتغير بعد الاستقرار

القادسية لم حاجة ثم منها
 الى الحيرة يريد الشام
 حتى اذا كان قريبا منها
 بدا له الرجوع الى
 القادسية ليعمل ثقله
 منها ويرتحل الى الشام
 ولا يمر بالكوفة أتم حتى

وفائتة السفر والحضر
 تقضي ركعتين وأربعاء

يرتحل من القادسية
 استحسنانا لانها كانت له
 وطن السكني ولم يظهر له
 بقصد الحيرة وطن
 سكاني آخر ما لم

(قوله)

يدخلها فيبقى وطنه بالقادسية ولا ينتقض كما لو خرج منها

لتشجيع جنازة ونحوه اه ملخصا فقد قال في معراج الدراية فيه تأمل ولعل وجهه ان ابتداء سفره اعتبر من القادسية حتى انه
 يشترط له مجاوزة عهرا انما اذا اراد القصر فصارت بمنزلة وطنه الاصلى حكما فاذا رجع اليها قبل استكمال السفر يتم الصلاة بمنزلة
 ما اذا خرج مسافرا من بلدة ثم تذكر حاجة فخرج فانه يتم كما يأتي فلم يدل على ان اتمامه لكونه وطن سكاني لكن قد يقال تنجية
 السرخسي له وطن سكاني دليل عليه وكذا قوله ولم يظهر له بقصد الحيرة وطن سكاني آخر والذي يظهر لي في التوفيق انه اذا
 كان مسافرا فاقام في بلد دون نصف شهر لم يعتبر هذا الوطن أصلا لانه يقصر فيه فاذا خرج منه ثم رجع اليه يقصر أيضا وعليه
 يحمل كلام المحققين الذين لم يعتبروا وطن السكني كما يفيد ما نقله المؤلف عنهم اما اذا كان مقيما ثم خرج من مصر الى قرية
 قريبة ونوى ان يقيم فيها دون نصف شهر كما تصويبه عن الشارح الزيلعي فانه يعتبره عليه يحمل كلام عامة المشايخ الذين اعتبروه
 وحاصله انه يعتبر قبل تحقق السفر لا بعده لان من قال باعتباره قبل تحقق السفر كما في صورة الزيلعي لا يمكنه ان يقول باعتباره
 بعد تحقق السفر لانه لم يثبت فيه حكم الإقامة المبيحة للاتمام فان أقلها نصف شهر اذا لا يقول عاقل ان المسافر اذا دخل بلدة ونوى
 الإقامة فيها يوما مثلاً ثم خرج منها ثم رجع في اليوم الثاني انه يتم ما لم ينو إقامة نصف شهر وبهذا التوفيق يرتفع الخلاف الآن

(قوله والمعتبر فيه آخر الوقت) أي المعتبر في وجوب الأربع أو الركنين عند عدم الاداء في أول الوقت الجزء الأخير من الوقت وهو قدر ما يسع التحريمه فان كان فيه مقيما وجب عليه أربع وان كان مسافرا فركعتان لانه المعتبر في السببية عند عدم الاداء في أول الوقت ان أدى آخره والا فكل الوقت هو السبب لثبت الواجب عليه بصفة الكمال وفائدة اضافته الى الجزء الأخير اعتبار حال المكلف فيه فلو بلغ صبي أو أسلم كافرا أو أفاق مجنون أو طهرت الحائض أو النفساء في آخر الوقت بعد مضى الاكثر تجب عليهم الصلاة ولو كان الصبي قد صلاها في أوله وبعبارة لو جن أو حاضت أو نفست فيه لم يجب له فقد أهلية عند وجود السبب وفائدة اضافته الى الكل عند دخوله عن الاداء انه لا يجوز قضاء عصر اليوم وقت التغيير في اليوم الآتي ولو كان السبب هو الجزء الأخير مجازا وتمام تحقيقه في كائنا المسمى بلب الاصول مختصرتحريم الاصول وسيأتي في الجمعة ان المعتبر أول الوقت في وجوبها واعتبر زفر رحمه الله تعالى في السببية الجزء الذي يلزمه الشروع فيه واختاره القدوري كما في البدائع لان الوقت جعل سببا ليؤدي فيه فاذا تأخر عن أول الوقت وبقي مقدار ما يسع الركنين يجعل سببا في تغيير فرضه وان لم يبق مقدار ذلك كان السبب أول الوقت وهو كان مقيما حينئذ الا انه يشكل عليه ما اذا أقام المسافر في آخر جزء من الوقت فان عليه أربع ركعات اتفاقا كذا في المصنف فيحتاج زفر الى الفرق قيدنا بعدم الاداء أول الوقت لانه لو صلى صلاة السفر أول الوقت ثم أقام في الوقت لا يتغير فرضه كذا في الحاشية وذكر في الخلاصة رجل صلى الظهر في منزله وهو مقيم ثم خرج الى السفر وصلى العصر في سفره في ذلك اليوم ثم تذكر انه ترك شيئا في منزله فرجع الى منزله لاجل ذلك ثم تذكر انه صلى الظهر والعصر بغير وضوء فالواجب عليه أن يصلي الظهر ركعتين والعصر أربعاً ولو صلى الظهر والعصر وهو مقيم ثم سافر قبل غروب الشمس والمسئلة بحالها يصلي الظهر أربعاً والعصر ركعتين اهـ قيدنا بالصلاة لان المعتبر في الصوم أول جزء من اليوم حتى لو أسلم بعد طلوع الفجر لا يلزمه صوم ذلك اليوم لكونه معيارا (قوله والعاصي كغيره) أي في النرخس برخص المسافر لا طلاق النصوص ولان السفر الموجب للرخص ليس بمعصية انما هو فيما جاوزه كخروج وجهه عاقل والديه أو عاصيا على الامام أو ابقام من مولاه أو خرجت المرأة بلا محرم أو في العدة أو قاطعا للطريق وقد تكون بعده كما اذا خرج للعب أو للجهاد ثم قطع الطريق والقبح المجاور لا يعدم المشروعية أصلا كالصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فصلح السفر مناطا بالرخصة (قوله وتعتبر نية الإقامة والسفر من الاصل دون التبع أي المرأة والعبد والجندی) تفسير للتبع لان الاصل هو المتمكن من الإقامة والسفر دون التبع لكن لا يلزم التبع الا تمام الابداع بنية المتبوع كما في توجه الخطاب الشرعي وعزل الوكيل وقيل يلزمه كالعزل المحكمي وهو أحوط كما في فتح القدير وهو ظاهر الرواية كما في الخلاصة والاول أصح لان في لزوم المحكم قبل العلم حرجا وضراوه هو مدفوع شرعا بخلاف الوكيل فانه غير ملجأ الى البيع فان له أن لا يبيع فيمكنه دفع الضرر بالامتناع عن البيع فاذا باع بناء على ظاهر أمره وتحقق ضرر كان الضرر ناشئا من جهته من وجهه ومن جهة الموكل من وجهه فيصح العزل حكما لا قصدا وههنا التبع مأمور بقصر صلاته منهي عن اتمامها فكان مضطرا فلو صار فرضه أربعاً بإقامة الاصل وهو لا يشعر به لحقه ضرر عظيم من جهة غيره بكل وجهه وانه منفي كذا في المحيط وشرح الطحاوي وعلى هذا في الخلاصة من أن العبد اذا أم مولاه في السفر فنوى المولى الإقامة صحت حتى لو سلم العبد على رأس الركنين

والمعتبر فيه آخر الوقت
والعاصي كغيره وتعتبر
نية الإقامة والسفر من
الاصل دون التبع أي
المرأة والعبد والجندی

بوجد نقل دال على وجود
التخلاف فيما صوره
الزيالي والله تعالى أعلم
(قوله قالوا يجب عليه
الخ) قال في النهر لانه كان
مسافرا في آخر وقت
الظهر ومقيما في العصر

كان علمهما إعادة تلك الصلاة اه وكذا العبد اذا كان مع مولاه في السفر فباعه من مقيم والعبد
 كان في الصلاة ينقلب فرضه اربعا حتى لو سلم على رأس الركعتين كان عليه إعادة تلك الصلاة اه
 مبنى على غير الصحيح ان فرض عدم علم العبد أو على الكل ان علم أطلق في تبعية المرأة والجندى
 وقيدوه بان تستوفي المرأة مهرها المجهل والا فلا تكون تبعا فالعبرة بنيتها لان لها أن تحبس نفسها عن
 الزوج للمجهل دون المؤجل ولا تسكن حيث يسكن هو وبان يكون الجندى رزق من بيت المال
 وان كان رزقه في ماله فالعبرة بنيتها لان له أن يذهب حيث شاء لطلب الرزق وأطلق في العبد فشمع
 القن والمدبر وأم الولد وأما المكاتب فينبغي أن لا يكون تبعا لان له السفر بغير إذن المولى فلا يلزمه
 طاعته وليس مراد المصنف قصر التبعية على هؤلاء الثلاثة بل هو كل من كان تبعا لانسان ويلزمه
 طاعته فيدخل الاجير مع مستأجره والمحمول مع حامله والغريم مع صاحب الدين ان كان معسرا
 مفلسا فان كان ملما فالنية اليه لانه يمكنه قضاء الدين فيقيم في أى موضع شاء وأما الاعمى مع قائده
 فان كان القائد أجيرا فالعبرة لنية الاعمى وان كان متطوعا في قيادته تعتبر نيته والعبيدين شر يكين
 اذا سافر معهما ثم نوى أحدهما الإقامة قيل لا يصير العبد مقيما لوقوع الشك في صيرورته مقيما
 فيبقى مسافرا وقيل يصير مقيما ترجيح النية الإقامة احتياطا لأمرا العباد كذا في المحيط ومحله ما اذا لم
 يكن بينهما مامها ياة فان كان بينهما مامها ياة في الخدمة وان العبد يصلى صلاة الإقامة واذا خدم مولى
 الذى لم ينو الإقامة يصلى صلاة السفر وفي نسخة القاضى الامام العبد اذا خرج مع مولاه ولا يعلم
 سير المولى فانه يسأله ان أخبره ان مسيره مدة السفر صلى صلاة المسافرين وان كان دون ذلك صلى
 صلاة الإقامة وان لم يخبره بذلك ان كان مقيما قبل ذلك صلى صلاة الإقامة وان كان مسافرا قبل صلى
 صلاة المسافرين كذا في الخلاصة وفي القنية مسافر ومقيم اشتريا عبدا الاصح ان العبد يصلى صلاة
 المقيم ودخل تحت الجندى الامير مع الخليفة كما في الخلاصة وفيها وعلى هذا الحجاج اذا وصل لموا بعدد
 شهر رمضان ولم ينو الإقامة صلوا صلاة المقيمين اه وظاهره ان الحجاج تبع لامير القافلة وليس
 كذلك ولا ينبغي ادخاله في هذا البحث بل علته انهم لما علموا ان القافلة لا تخرج الا بعد خمسة عشر
 يوما نزل ذلك منزلة نيتهم الإقامة نصف شهر كما علل به في التجنيس وفي المحيط مسلم أسره العدو وان
 كان مسيرة العدو ثلاثة أيام يقصر وان كان دون ذلك يتم وان لم يعلم يسأل كما مر في العبد ولو دخل
 مسافرا مضرا فاخذته غريمه فحسبه فان كان معسرا قصر لانه لم ينو الإقامة ولا يحمل لاطالب حسيه وان
 كان موسرا ان عزم ان يقضى دينه أو لم يعزم شيئا قصر وان عزم واعتقد أن لا يقضيه أتم والله
 سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

(قوله فيدخل الاجير مع
 مستأجره) أى مشاهرة
 أو مسانحة كما في
 التاتارخانية عن الغياثية
 وقوله والمحمول مع
 حامله قال في النهر ينبغي
 أن يفصل فيه كالتأني
 ﴿باب صلاة الجمعة﴾
 (قوله ولستنا نغنى الخ)
 جواب عما أورده في
 المحواشي السعدية بان
 هذا يجر الى قول من يقول
 صلاة الجمعة صلاة تطهر
 قصرت لا فرض مبتدأ
 ولا يخفى عليك ترخيجه اه
 ﴿باب صلاة الجمعة﴾

﴿باب صلاة الجمعة﴾

مناسبتها مع ما قبله تنصيف الصلاة لعارض الا ان التنصيف هنا في خاص من الصلاة وهو الظاهر
 وفيما قبله في كل رباعية وتقديم العام هو الوجه ولستنا نغنى ان الجمعة تنصيف الظهر بعينه بل هي
 فرض ابتداء نسبتها النصف منها وهي فريضة محكمة بالكاتب والسنة والاجماع يكفر جاحداها
 وقد أطل المحقق في فتح القدير في بيان دلائلها ثم قال وانما أكثرنا فيه نوعان الاكثر لما سمع عن
 بعض الجهلة انهم ينسبون الى مذهب الحنفية عدم افتراضها ومنشأ غلطهم ما سياتى من قول
 القدورى ومن صلى الظاهر في منزله يوم الجمعة ولا عذر له كره وجازت صلاته وانما أراد حرمانه

(قوله قبل خروج وقت الظهر) وقع في بعض النسخ قبل دخول بدل خروج وهو الموافق لما في الظهيرة ولكن الذي في الخلاصة خروج وسياقي في كلام المؤلف التعرض للسئلة ثانيا (قوله واحترز ١٥١ المصنف بقوله ويقم المحدود الخ)

هذا على ما اختاره غير واحد من شراح الهداية من انه من عطف المغاير والافق قد قيل انه من عطف الخاص على العام اهتماما بزيادة خطرهما واعتراض الاول في الحواشي السعدية بان الالف واللام في الاحكام اذا كانت للاستغراق وهو الظاهر اذ لا عهد يبطل ما ذكره قال في النهر وأقول لم لا يجوز ان تكون للجنس بل الحمل

شرط أدائها المصرو هو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام ويقم المحدود

عليه هنا أولى اذا الاصل في العطف التغاير وكون الاصل في لام التعريف اذ لم يكن معهود الحمل على الاستغراق عند الجمهور وان كان العهد الذهني مقدا عند صدر الشريعة فهو معارض بالاصل المذكور (قوله والظاهر خلافه الخ) قال في النهر فيه نظر ولعل وجهه ان ما في البدائع يحتمل أن يكون فيما اذا

وصحت الظهر فالحرمة لترك الفرض وصحة الظهر لما سنده وقد صرح أصحابنا بانها فرض أكد من الظهر وبا كفا راجحها اه أقول وقد كثرت ذلك من جهلة زماننا أيضا ومنشأ جهلهم صلاة الاربع بعد الجمعة بنية الظهر وانما وضعها بعض المتأخرين عند الشك في صحة الجمعة بسبب رواية عدم تعددها في مصر واحد وليست هذه الرواية بالمختارة وليس هذا القول أعني اختيار صلاة الاربع بعدها مرويا عن أبي حنيفة وصاحبيه حتى وقع لي اني أفتيت مرارا بعدم صلاتها خوفا على اعتقاد الجهة بانها الفرض وان الجمعة ليست بفرض وسنوضحه من بعد ان شاء الله تعالى وأما شرائطها فنوعان شرائط صحة وشرائط وجوب فالاول سنة كما ذكره المصنف انصر والسلطان والوقت والخطبة والجماعة والاذان العام والثاني ستة أيضا كما سأتى وهي بضم الميم واسكانها وفتحها حكى ذلك الفراء والواحدى من الاجتماع كالفرقة من الاقتراق أضيف اليها اليوم والصلاة ثم كثر الاستعمال حتى حذف منها المضاف وجعت فصيل جمعات وجع كذا في المغرب وكان يوم الجمعة في الجاهلية يسمى عروبة بفتح العين المهملة وضم الراء وبالباء الموحدة وأول من سماها يوم الجمعة كعب بن لؤى ولما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة أقام يوم الاثنين والثلاثاء والاربعاء والخميس في بني عمرو بن عوف وأسس مسجدهم ثم خرج من عندهم فادركته الجمعة في بني سالم بن عوف فصلاها في المسجد الذي في بطن الوادي وادى راوتنا فكانت أول جمعة صلاها عليه الصلاة والسلام بالمدينة (قوله شرط أدائها المصرو) أى شرط صحتها أن تؤدى في مصر حتى لا تصح في قرية ولا مفازة لقول على رضى الله عنه لا جمعة ولا تشرىق ولا صلاة فطر ولا أضحي الا في مصر جامع أو في مدينة عظيمة رواه ابن أبي شيبة وصححه ابن خزم وكفى بقوله قدوة واماما واذ لم تصح في غير مصر فلا تحب على غير أهله وفي الخلاصة القروى اذا دخل المصرو يوم الجمعة ان نوى أن يمكث فيه يوم الجمعة لزمته الجمعة وان نوى الخروج من ذلك المصرو من يومه قبل دخول وقت الصلاة لا تلمزه وبعد دخول وقت الجمعة تلمزه قال الفقيه ان نوى الخروج من يومه ذلك وان كان بعد دخول وقت الجمعة لا تلمزه المصرو اذا أراد أن يسافر يوم الجمعة لا بأس به اذا خرج من العمران قبل خروج وقت الظهر لان الجمعة انما تجب في آخر الوقت وهو مسافر في آخر الوقت والمسافر اذا قدم المصرو يوم الجمعة على عزم أن لا يخرج يوم الجمعة لا تلمزه الجمعة ما لم ينو الاقامة خمسة عشر يوما اه (قوله وهو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام ويقم المحدود) أى حدد المصرو المذكور وهو ظاهر المذهب كما ذكره الامام السرخسى زاد في الخلاصة وبشرط المفتي اذ لم يكن القاضي أو الوالى مفتيا وأسقط في الظهيرة الامر فقال المصرو في ظاهر الرواية ان يكون فيه مفت وقاض يقيم المحدود وينفذ الاحكام وبلغت أنبته أنبته منى اه واحترز المصنف بقوله ويقم المحدود عن المحكم والمرأة اذا كانت قاضية فانها لا يقيم ان المحدود وان نفذ الاحكام واكتفى بذلك المحدود عن القصاص لان من ملك اقامتها لمسكه كذا في فتح القدير وظاهره ان البلدة اذا كان قاضيا أو أميرها امرأة لا يكون مصرافلا تصح اقامة الجمعة فيها والظاهر خلافه قال في البدائع وأما المرأة والصبي العاقل فلا تصح منهما اقامة الجمعة لانها لا يصلحان للإمامة في سائر الصلوات ففي الجمعة أولى لأن المرأة اذا كانت سلطانا فامرت رجلا

كان في بلدتها أمير وقاض ينفذ الاحكام ويقم المحدود فليس به نص في المدعى فليتأمل قاله الشيخ اسمعيل وقال في الشرنبلالية وفيما قاله صاحب البحر تأمل لان الكلام في نائب السلطان اذا كان امرأة لا في السلطان اذا كان امرأة اه قلت لا ينبغي عليك أن قول البدائع لان المرأة تصلح سلطانا وقاضية في الجملة فتصح انابتها ظاهرها صحة الانابة اذا كانت قاضية فتكون بلدتها

مهرا تدبر (قوله ما اذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم) يعني من تحب عليهم الجمعة لاسكانه مطلقا كذا في الدرر رأى لا كل من سكن ذلك الموضوع من صبيان ونسوان وعبيد كما في النهاية (قوله والافتاء في اللغة الخ) اعلم أن بعض المحققين أهل الترتيب أطلق الفناء عن تقديره بمسافة وكذا محرر المذهب الامام محمد وبعضهم قدره بها وجملة أقوالهم في تقديره ثمانية أو تسعة غلوته مثل ميلان ثلاثة فرسخ فرسخان ثلاثة سمع الصوت سماع الاذان والتعريف أحسن من التحديد لانه

١٥٢

لا يوجد ذلك في كل مصر وانما هو بحسب كبر المصر وصغره بيانه ان التقدير بغلوة أو ميل لا يصح في مثل مصر لان القرافة والتراب التي تلي باب النصر يزيد كل منها على فراسخ من كل جانب نعم هو ممكن لمن لا يوافق فالقول بالتحديد بمسافة يخالف التعريف المتفق على ما صدق عليه بانه المعدل لمصالح المصر فقد

أو مصلا

نص الائمة على ان الفناء ما أعد لدفن الموتى وحوائح المعركة وكر كض الخيل والدواب وجمع العساكر والخروج للرمي وغير ذلك وأي موضع يجد بمسافة يسع عساكر مصر ويصلح ميدانا للغسل والفرسان ورمي النبل والبندق والبارود واختبار المدافع وهذا يزيد على فراسخ بالضرورة وانظر الى سعة سفح الجبل المقطم

صالحا للامامة حتى يصلي بهم الجمعة جاز لان المرأة تصلح سلطانا أو قاضية في الجمعة فتصح انابتها اه وفي حد المصر أقوال كثيرة اختاروا منها قولين أحدهما ما في المختصر ثانيهما ما عرّوه لابي حنيفة انه بلدة كبيرة فيها سكك وأسواق ولها رساتيق وفيها وال يقدر على انصاف المظلوم من الظالم بحشمة وعلمه أو علم غيره والناس يرجعون اليه في الحوادث قال في البدائع وهو الاصح وتبعه الشارح وهو أخص بما في المختصر وفي المجتبى وعن أبي يوسف انه ما اذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم للصلوات الخمس لم يسعهم وعليه فتوى أكثر الفقهاء وقال أبو شجاع هذا أحسن ما قيل فيه وفي الولوالجية وهو الصحيح وفي الخلاصة الخليفة اذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجمع بالناس ولو مر بمصر من أمصار ولا يتبعه فجمع بها وهو مسافر جاز (قوله أو مصلا) أي مصلى المصر لانه من تابعه فكان في حكمه والمحكم غير مقصور على المصلى بل يجوز في جميع أقبية المصر لانها بمنزلة المصر في حوائج أهله والافتاء في اللغة سعة أمام البيوت وقيل ما تمت من جوانبه كذا في المغرب واختلقوا فيما يكون من توابع المصر في حق وجوب الجمعة على أهله فاختراف الخلاصة والخاتمة انه الموضوع المعدل لمصالح المصر متصل به ومن كان مقيما في عمران المصر وأطرافه وليس بين ذلك الموضوع وبين عمران المصر فرجة من مزارع أو مراعي كالقلاع بخارج لا الجمعة على أهل ذلك الموضوع وان سمعوا النداء والغلوة والميل والاميال ليس بشرط اه واختار في البدائع ما قاله بعضهم انه ان أمكنه أن يحضر الجمعة وبليت بأهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة ولا فلا قال وهذا أحسن اه واختار في المحيط اعتبار المدين فقال وعن أبي يوسف في المنتقى لو خرج الامام عن المصر مع أهله لحاجة مدين أو ميلين فحضر الجمعة جاز أن يصلي بهم الجمعة وعليه الفتوى لان فناء المصر بمنزلة فناء غيرها ومن حوائج أهله وأداء الجمعة منها اه وذكر الولوالجي في فتاواه ان المختار للفتوى قدر الفرسخ لانه أسهل على العامة وهو ثلاثة أميال اه وذكر في المضمرات وقال الشيخ الامام الاجل حسام الدين بحسب على أهل المواضع القريبة الى البلد التي هي توابع العمران الذين يسمعون الاذان على المنارة بأعلى الصوت وهو الصحيح لزوما وإيجابا اه فقد اختلف التصحيح والفتوى كما رأيت ولعل الاحوط ما في البدائع فكان أولى وذكر في غاية البيان أن فناء المصر ملحق به في وجوب الجمعة لافي اتمام الصلاة بدليل انه يقصر الصلاة فيه ذهابا وإيابا وفي المضمرات معزيا الى فتاوى الحجة وجوب الجمعة على ثلاثة أقسام فرض على البعض وواجب على البعض وسنة على البعض أما الفرض فعلى الامصار وأما الواجب فعلى نواحيها وأما السنة فعلى القرى الكبيرة والمستقيمة للشرائط اه وفيه نظر لانها فرض على من هو من توابع الامصار لا يجوز التخلف عنها وأما القرى فان أراد الصلاة فيها فغير صحيحة على المذهب وان أراد تكليفهم وذهابهم الى المصر فمكن ولكنه بعيد

وأغرب

أي قدر فناء المصر منه بغلوة أو فرسخ مع أنه بعض فناء مصر فظهر أن التحديد بحسب الامصار واعلم أنه اختلف التصحيح في لزوم حضور المصر للجمعة على مقيم بقرية قريبة من المصر واختيار المحققين من أهل الترتيب عدمه لانهم ليسوا مخاطبين بأدائها فعذرهم أسقط تكليفهم بالحج من قريتهم ولا عبرة ببلوغ النداء ولا بالاميال ولا بإمكان العود للاهل ولو صح لا يتبع لان نص الحديث والرواية الظاهرة عن أصحابنا ينفيه اه لمختصان

شحنة أعيان الفناء بالجمعة والعبد في الفناء للشرب لئلا (قوله وأغرب من هذا ما في القنية من أنه يلزم الخ) أقول الذي يظهر أنه ليس مراده بالزوم الافتراض وأن المراد أنه لو حضر رجل في قرية تقام بها الجمعة على مذهب الشافعي يحضر معهم ثلاثين به السوء لا اعتقادهم فرضتها وأوجبها لهم بحكم مذهبهم وينوي صلاة الإمام ويصلي الظهر أيضاً قبلها أو بعدها كما سيأتي عن القنية تأمل (قوله ووال كذلك) معطوف على قوله لها قاض (قوله والذي يظهر الخ) ١٥٣ قال في النهر مقتضى اشتراط أن تبلغ

أينتها بنية مني وكذا ما مر عن الإمام من اشتراط أن يكون لها سكك وأسواق عدم قصرها ولو كانا مقيمين بها وبوافقه ما مر عن الخلاصة أي من قوله الخليفة إذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجمع بالناس وسيأتي ما يؤيده أيضاً اه قلت ينبغي حمل كلام هذا الإمام المحقق على القرى المستوفية بقية الشروط لأنه أجل من أن يخفى عليه مثل ذلك على ومضى مصر لا عرفات وتؤدى في مصر في مواضع

أنه ذكر في التاتارخانية اختلاف المشايخ في القرى الكبيرة إذا لم يعمل بالحكم والقضاء فيها قال بعضهم يصلى الفرض ويصلى الجمعة معها احتياطاً وقال بعضهم يصلى الأربعة بنية الظهر في بيته أو في المسجد أولاً ثم يصلى ويشرع في الجمعة وقال

وأغرب من هذا ما في القنية من أنه يلزم حضور الجمعة في القرى ويعمل بقول على رضى الله عنه أياك وما يسبق إلى القلوب أنكاره وإن كان عندك اعتذاره فلا يسلم كل سامع نكراً تطيق أن تسمعه عذراً اه وإن المذهب عدم صحته في القرى فضلاً عن لزومها وفي التجنيس ولا تجب الجمعة على أهل القرى وإن كانوا قريين بما في المصر لأن الجمعة إنما تجب على أهل الأمصار اه وفي فتح القدير وقد وقع الشك في بعض قرى مصر مما ليس فيها والوقاض نازلان بها بل لها قاض يسمى قاضي الناحية وهو قاضي بولي السكورة بأسرها فيأتي القرية أحياناً فيفصل ما مجتمع فيها من التعلقات وينصرف ووال كذلك هل هو مصر نظر إلى أن لها والياً أولاً ولا نظر إلى عدمها بها والذي يظهر اعتبار كونها مقيمين بها والالم تكن قرية أصلاً إذ كل قرية مشعومة لا تجب في كل حدث يفصلها وبين ما يأتها فيفصل فيها وإذا اشتبهت الخصوصية حتى يحتاجون إلى دخول المصر في كل حدث يفصلها وبين ما يأتها فيفصل فيها وإذا اشتبهت على الإنسان ذلك فينبغي أن يصلى أربعاً بعد الجمعة وينوي بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤد بعد فإن لم تصح الجمعة وقعت ظهره وإن صحت كانت نفلاً اه وفي القنية مصلى الجمعة في الرستاق لا ينوي الفرض بل ينوي صلاة الإمام ويصلي الظهر وأيهما قدم جاز اه (قوله ومضى مصر لا عرفات) فتحوز الجمعة بمعنى ولا تجوز بعرفات أما الأول فهو قوله لهما وقال محمد لا تجوز بمعنى كعرفات واختلافه في بناء الخلاف ف قيل معنى على أنها من توابع مكة عندهما خلافه وهذا غير سديد لأن بينهما أربع فراسخ وتقدير التوابع للمصرية غير صحيح والصحيح أنه مبني على أنها تنصرف في أيام الموسم عندهما لأن لها بناء وتنقل إليها الأسواق ويحضرها والوقاض بخلاف عرفات لأنها مفارقة فلا تنصرف باجتماع الناس وحضره السلطان أطلق المصنف فشمع ما إذا كان المصلى بها الجمعة الخليفة أو أمير الحجاز أو أمير العراق أو أمير مكة أو أمير الموسم مقيماً كان أو مسافراً وقد أخرجوا منه أمير الموسم وهو الذي أمر بتسوية أمور الحج لا غير فانه لا يجوز له إقامتها سواء كان مقيماً أو مسافراً إلا أن كان مأذوناً من جهة أمير العراق أو أمير مكة وقيل إن كان مقيماً يجوز أن كان مسافراً لا يجوز والصحيح هو الأول كذا في البدائع وشمل الجميع به في غير أيام الموسم وفي المحيط قيل إنما تجوز الجمعة عندهما بمعنى في أيام الموسم لا في غيرها وقيل تجوز في جميع الأيام لأن منى من فناء مكة اه وقد علمت فساد كونها من فناء مكة فترجح تخصيص جوازها بأيام الموسم وانها تصير مصر في تلك الأيام وقرية في غيرها قال في فتح القدير وهذا يفيد أن الأولى في قرى مصر أن لا تصح فيها إلا حال حضور المتولى فإذا حضر صحت وإذا طعن امتنع اه وفي التجنيس ولو نزل الخليفة أو والى العراق في المنازل التي في طريق مكة كالتغلبية ونحوها جاعلها قرى تنصرف بمكان الحج فصار كني وأطلق في عرفات فشمع ما إذا كان الخليفة حاضراً بالاجتماع كذا في البدائع وإنما لا تقام صلاة العبد بنية اتفاقاً لا تخفيفاً لكونها ليست بمصر (قوله وتؤدى في مصر في مواضع) أي

بحر تاني ٢٠ -

بعضهم يصلى الجمعة أولاً وقال في الحجة هذا في القرى الكبيرة أما في البلاد فلا شك في الجواز ولا تعاد الفريضة والاحتياط في القرى أن يصلى السنة أربعاً الجمعة ثم ينوي أربعاً سنة الجمعة ثم يصلى الظهر ثم ركعتين سنة الوقت فهذا هو الصحيح المختار اه ملخصاً ونقل العبارة بتسميها في الفتاوى الخيرية فراجعها (قوله وهذا يفيد أن الأولى الخ) قال في النهر كيف هذا وقد جعل مصر منى في الموسم لاجتماع من ينفذ الأحكام ووجود الأسواق والسكك فيها

وهذا المعنى لا يوجد في كل النسخة له وقد علمت ما فيه (قوله معنى كله على القول الضعيف الخ) فيه نظر بل هو معنى على أن ذلك الاحتياط أى الخروج عن العهدة بيقين لتصر بجه بان العلة اختلاف العلماء في جوازها إذا تعددت وفيه شبهة قوية لان عدم الجواز حينئذ مروى عن أبي حنيفة واختاره الطحاوى والتمرناشى وصاحب المختار وجعله العتاني الأظهر وهو مذهب السانعى والمنهور عن مالك وأحمدى الروايتين عن أحمد كما ذكره المقدسى في نور الشريعة وقد علمت أن قول البدائع أن ظاهر الرواية عدم الجواز فى أكثر من موضعين قال فى النهروانى الحاوى القدسى وعليه الفتوى وفى التكملة للرازى وبه تأخذنا انتهى فقد حصل الشك إذا أكثر التعدد مع خلاف هؤلاء الأئمة وفى الحديث المتفق عليه فى اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ولذا قال بعضهم يمين يقضى صلالة عمره مع أنه لم يفته شئ منها لا يكره لانه أخذ بالاحتياط وذكر فى القنية أنه أحسن إذا كان فيه اختلاف المجتهدين ويكتفى بخلاف من مروى ونقل العلامة المقدسى عن المحيط كل موضع وقع الشك فى كونه مصرأ ينبغي لهم أن يصلوا بعد الجمعة أربعاً بغير الظاهر ١٥٤ احتياطاً حتى أنه لو لم تقع الجمعة وموقعها يخرجون عن عهدة فرض الوقت بإدعاء الظاهر

ومثله فى الكفاية ثم ذكر كلام القنية وذكر أن كثيراً من شراح الهداية وغيره ناقضوا قوله وقالوا به قال وفى الظهيرية وأكثروا ما يخارى على أنه يصل الظاهر بعد ما صلى أربعاً بعد الجمعة لاحتمال أنه نفل يخرج عن العهدة بيقين واستحسنوا ذلك ويقرؤن فى جميع ركعاتها وذكر عن الفتح ينبغي أن يصل أربعاً ينوى بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤده ان تردد فى كونه مصرأ أو تعددت الجمعة وذكر مثله عن المحقق ابن جرباش

يصح أداء الجمعة فى مصر واحد بموضع كثيرة وهو قول أبى حنيفة ومحمد وهو الأصح لان فى الاجتماع فى موضع واحد مدينة كبيرة جرباينا وهو مدفوع كذا ذكر الشارح وذكر الامام السرخسى ان الصحيح من مذهب أبى حنيفة جواز أقامتها فى مصر واحد فى مسجدين وأكثروا به تأخذنا طلاق لا جمعة إلا فى مصر شرط المصر فقط وفى فتح القدير الأصح الجواز مطلقاً خصوصاً إذا كان مصرأ كبيراً كمصر فإن فى الزام اتحاد الموضع جرباينا لاستدعائه تطويل المسافة على الأكثر وذكر فى باب الإمامة ان الفتوى على جواز التعدد مطلقاً وبما ذكرناه اندفع ما فى البدائع من ان ظاهر الرواية جوازها فى موضعين ولا يجوز فى أكثر من ذلك وعليه الاعتماد اه فان المذهب الجواز مطلقاً وإذا علمت ذلك ففى القنية ولما ابتلى أهل مرو بأقامة الجمعتين بهامع اختلاف العلماء فى جوازهما ففى قول أبى يوسف والشافعى ومن تابعهما باطلتان ان وقعتا معا والجمعة المسبوقين باطله أمراً تم بمباداة الأربع بعد الجمعة حتماً احتياطاً ثم اختلفوا فى نيتهما والاحسن ان ينوى آخر ظهر عليه والاحوط ان يقول نويت آخر ظهر أدركت وقته ولم أصله بعد لان ظهر يومه انما يجب عليه بالآخر الوقت فى ظاهر المذهب ثم اختلفوا فى القراءة فقبل يقرأ الفاتحة والسورة فى الأربع وقبل فى الأولين كالظاهر وهو اختيارى والمختار عندي ان يحكم فيها رأيه واختلفوا انه هل يجب مراعاة الترتيب فى الأربع بعد الجمعة بمروا العصر حسب اختلافهم فى نيته واختلفوا فى سبق الجمعة بما إذا اعتبر اذا اجتمع فى مصر واحد فقبل بالشروع وقبل بالفراغ وقبل بهما والاول أصح اه معنى كله على القول الضعيف الخالف للمذهب فليس الاحتياط فى فعلها لانه العمل بأقوى الدليلين وقد علمت ان مقتضى الدليل هو الاطلاق وأما ما استدلل به من يمنع التعدد من انها سميت جمعة

قال ثم قال وفائدته الخروج عن الخلاف المتوهم أو المحقق وان كان الصحيح صحة التعدد فهو لا استدعائها نفع بلا ضرر ثم ذكر ما يوهم الدلالة على عدم فعلها ودفعه باحسن وجه وذكر فى النهرا أنه لا ينبغي التردد فى ندها على القول بجواز التعدد ونوعاً عن الخلاف اه وفى شرح الباقيات هو الصحيح ونحوه فى شرح النية وبالجملة فقد ثبت أنه ينبغي الاتيان بهذه الأربع بعد الجمعة لكن بقى الكلام فى تحقيق أنه هل هو واجب أو مندوب قال المقدسى ذكر ابن الشحنة عن جده التصريح بالندب وبحث فيه بانه ينبغي أن يكون عند مجرد التوهم أما عند قيام الشك والاشتباه فى صحة الجمعة فالظاهر وجوب الأربع ونقل عن شيخه ابن الهمام ما يفيد به يعلم انها هل تجزى عن السنة أم لا فعند قيام الشك لا وعنده عدمه نعم وبؤيد التفصيل تعبير التمرناشى بلا يده وكلام القنية المذكور اه وتتمام تحقيق المقام فى رسالة المقدسى رحمه الله تعالى وقد ذكر شذرة منها فى امداد الفتاح وانما أطلنا فى ذلك لدفع ما يوهم كلام المؤلف من عدم طلب فعلها نعم ان أدى الى مفسدة لا يفعل لكن الكلام عند عدمها ولذا قال المقدسى نحن لانأمر بذلك أمثال هذه العوام بل ندل عليه الخواص ولو بالنسبة اليهم

(قوله ولان الاحتياط هو العمل الخ) كذا في بعض النسخ وفي بعضها لان بدون واو العطف وهو الصواب لانه جواب لقوله لا يقال وقوله قبله لان الاجتماع الخ ليس جوابه بل هو تعليل لقوله ليخرج (قوله فصرح ١٥٥ من لا خسر والخ) وعبارته لا يستخلف

الامام للخطبة أصلا والصلاة بدأ بل يجوز بعد ما أحدث الامام الا اذا أذن أي لا يجوز استخلافه لهـ ما الا اذا كان مأذونا من السلطان للاستخلاف فيشذ يجوز ذلك وهذا مما يجب حفظه الخ وقد رد عليه العلامة ابن كمال باشا في رسالة خاصة لكن قيد جواز الاستخلاف بما اذا كان معذورا بعذر

والسلطان أو نائبه

يشغله عن اقامة الجمعة في وقتها أو ما اذا لم يكن معذورا أو كان معذورا لكن يمكنه ازالة عذره واقامة الجمعة قبل خروج الوقت فلا يجوز الاستخلاف ثم قال بقي هنادقيقة أخرى وهي أن اقامة الجمعة عبارة عن أمرين الخطبة والصلاة والموقوف على الاذن هو الاول دون الثاني اذ لا حاجة فيه الى الاذن اه وما ذكره من التقييد بالعدرتبع فيه صاحب الدرر حيث صرح في أثناء كلامه بأنه لا يجوز خطابة النائب بحضور

لاستدعائها الجماعات فهي جامعة لها فلا يفيد له ما حصل مع التعدد ولهذا قال العلامة ابن جرباش في النجفة في تعداد الجمعة لا يقال ان القول بالاجتماع المطلق قول بالاحتياط وهو متعين في مثله ليخرج به المكاف عن عهدة ما كلف به يتبين لان الاجتماع أخص من مطلق الاجتماع ووجود الأخص يستلزم وجود الأعم من غير عكس ولان الاحتياط هو العمل بأقوى الدليلين ولم يوجد دليل عدم جواز التعدد بل قضية الضرورة عدم اشتراطه وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج اه بافظه مع ما نلزم من فعلها في زماننا من المفعدة العظيمة وهو اعتقاد الجهلة ان الجمعة ليست بفرض لما يشاهدون من صلاة الظهر فيظنون انها الفرض وان الجمعة ليست بفرض فيسكاسلون عن أداء الجمعة فكان الاحتياط في تركها وعلى تقدير فعلها امن لا يخاف عليه مفسدة منها فالاولى ان تكون في بيته خفية خوفا من مفسدة فعلها والله سبحانه الموفق للصواب (قوله والسلطان أو نائبه) معطوف على المصير والسلطان هو الوالي الذي لا والى فوقه وانما كان شرط الصحة لانها تقام بجمع عظيم وقد تقع المنازعة في التقديم والتقدم وقد تقع في غيره فلا بد منه تقيما الامر ودخل تحت النائب العبد اذا قلد عمل ناحية فصلى بهم الجمعة جاز ولا تجوز لان كجته تزويجه ولا قضائه ودخل القاضي والشرطي لكن قال في الخلاصة وليس للقاضي أن يصلي الجمعة بالناس اذا لم يؤثر به ويجوز لصاحب الشرط وان لم يؤثر به وهذا في عرفهم اه وفيها والى مصر مات ولم يبلغ الخليفة موته حتى مضت بهم جمع فان صلى بهم خليفة الميت أو صاحب الشرط أو القاضي أجزأهم ولو اجتمعت العامة على تقديم رجل لم يأمره القاضي ولا خليفة الميت لم يجز ولم تكن جعة ولو لم يكن ثمة قاض ولا خليفة الميت فاجتمع العامة على تقديم رجل جاز للضرورة ولو مات الخليفة وله ولاة وأمرأ على أشياء من أمور المسلمين كالأعلى ولا يتم يقيمون الجمع اه وأطلق في السلطان فشميل العادل والجار والمغلوب ولهذا قال في الخلاصة والمغلوب الذي لا عهد له أي لا منشور له ان كان سيرته فيما بين الرعية سيرة الامراء ويحكم فيما بينهم بحكم الولاية تجوز الجمعة بحضوره اه والعبرة لاهلية النائب وقت الصلاة لا وقت الاستئابة حتى لو أمر الصبي أو الذمي وفوض اليهما الجمعة قبل يوم الجمعة فبلغ الصبي وأسلم الذمي كان لهما ان يصليا الجمعة ولا ينافيه ما ذكره في الخلاصة قبله النصراني اذا أمر على صرتم أسلم ليس له ان يصلي الجمعة بالناس حتى يؤثر بعد الاسلام وكذا الصبي اذا أمر ثم أدرك وكذا الواسعة صبي أو نصراني ثم أدرك الصبي وأسلم النصراني لم يجز حكمهما اه لانه في الاول فوض اليه أمر الجمعة صريحا وفي الثاني لا وظهر ما في الخاتمة ان الفرق انما هو قول بعض المشايخ وان الرجح عدم الفرق لان التفويض وقع باطلا فعلى هذا المعتبر أهليته وقت الاستئابة ولا خفاء في أن من فوض اليه أمر العامة في مصر وان له أن يقيم الجمعة وان لم يفوضها اليه السلطان صريحا كما في الخلاصة من أن من فرض اليه أمر العامة من أصحاب السلطان فان له اقامتها ولا يخفى ان له الاستئابة كتولية خطيب في جامع كما هو الواقع في الامصار وهذا متفق عليه وانما وقع الاشتباه في ان الخطيب المقرر من جهة الحاكم هل له أن يستنيب من غير ضرورة فصرح من لا خسر و في شرح الدرر والغرر بان الخطيب ليس له الاستئابة الا أن يفوض اليه ذلك وهذا مما يجب

الاصيل عند عدم الاذن وللشريعة لا الى رسالة حافلة في الرد عليهم ما في جميع ما ذكره بالنصوص الصريحة قال ويلزمه ما أن لا يصح للسلطان ولا نوابه جعة ولا عيب لان السلطان يصلي خلف ما موره مع أنه قادر على الخطبة بنفسه والصلاة ونقل عن التناظر خاتمة التصريح بالجواز ومنع ما ذكره من الدققة وأطال في المقام بما ينبغي مراجعته وللشيخ محمد الغزالي رسالة في هذه المسئلة أيضا

(قوله ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل خطيب) أي لا يشترط الاذن من السلطان أو نائبه للخطيب الا يخرج بعد موت الاول أو غيبته مثلاً بل يكفي ١٥٦

له فتصح استنابته وأذنه وان لم يأذن السلطان لهذا الثاني وكذلك الثاني يأذن الثالث وهلم جرا وليس المراد أن السلطان اذا أذن باقامة الجمعة في مسجد صار اذنا لكل من أراد الصلاة في ذلك المسجد سواء أذن له الخطيب المقرر فيه أو لم يأذن كما قد يتوهم من قول المؤلف وان الاذن منسحب لكل من خطب بل معناه أن كل من خطب بالاذن فهذا الاذن اذن له باقامتها بنفسه ونائبه ولا يشترط لهجة اقامتها من نائبه تجديد الاذن من السلطان كما هو صريح عبارة جرباش الآتية (قوله فذلك التفويض الى الغير) مقتضى تقريره على قوله ولكنه عجز الخ انه يملك التفويض بسبب العجز وذلك لا يدل على خلاف ما في الدرر فان صاحب الدرر شرط العجز لجواز الاستنابة في الصلاة وأما الاستنابة في الخطبة فانه منعها ما لنا كما مر (قوله فقد جوز لنا أنه أن يستناب) لصاحب الدرر أن يقول نعم جوز له ذلك ولكن عند العجز كما علمت

حفظه والناس عنه غافلون اه وقد عمل بذلك بعض القضاة في زماننا حتى أخرج خطيباً من وظيفته بسبب استنابته من غير اذن وفي النجعة في تعداد الجمعة للعلامة ابن جرباش أحد شيوخ مشايخي ان اذن السلطان أو نائبه انما هو شرط لا قامتها عند بناء المسجد ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل خطيب فاذا قررنا الناظر خطيباً في مسجد فله اقامتها بنفسه ونائبه وان الاذن منسحب لكل من خطب وعبارة والمحصل ان حق التقدم في امامة الجمعة حق الخليفة الا انه لا يقدر على اقامة هذا الحق بنفسه في كل الامصار فيقيمها غيره بنيابته فالسابق في هذه النيابة في كل بلدة الامير الذي ولي على تلك البلدة ثم الشرطي ثم القاضي ثم الذي ولاه قاضي القضاة وفي الفتاوى عن ابن المبارك الشرطي أولى من القاضي وفي الحاشية الامام اذا أحدث بعد ما صلى ركعة من الجمعة فتقدم واحد من القوم لا بتقديم أحد لا تجوز صلاتهم خلفه وان قدمه واحد من جماعة السلطان ممن فوض اليه أمر العامة يجوز واذا قدر عرف هذا فيتمشى عليه ما يقع في زماننا ههنا من استئذان السلطان في اقامة الجمعة فيما يستجد من الجوامع فان أذنه باقامتها في ذلك الموضع لربه صحيح لاذن رب الجامع لمن يقيم خطيباً ولاذن ذلك الخطيب لمن عساه أن يستنبيه ولا يكون ذلك اذا انما الجهول ليقع واسد اعلى ما توهمه البعض لانه لا بد أن يسأل السلطان في ذلك شخص معين بالضرورة لنفسه أو لغيره فبروز الاذن يكون على وجه التعيين لا محالة لان الاذن ان كان للسائل قطاها وان كان لغيره فكذلك لان اذنه يقع اذا السؤل له وهو معلوم عند السائل معين له بل للامام أيضاً لان السائل يجري ذكره عنده بما يصح السؤال له وهو كاف في صحة الاذن وان مثل ذلك كاف في تولية القضاة والولاة ألا ترى ان شخصاً نائباً عن الامام أو قريبا غائباً عن حضرته لو وصف له بأوصاف جيدة فؤلاه حال غيبته عنه صح ولا يشترط معرفة شخصه في صحة توليته له خا بالكل بما نحن فيه واذا صح الاذن أعطى لمن أذن له حكم الوالي والقاضي في صحة الاقامة منه ومن يأذن له لان المصحح لاحتكام من سوى الامام من الشرطين والقضاة انما هو اقامة الامام لهم واذنه المحصل لدفع الفتنة الذي هو السبب الداعي لاشتراط الامام في صحة اقامة الجمعة وهو حاصل فيما ذكرنا فلا التفتات لتعنت والله سبحانه وتعالى اعلم اه كلامه وهو كلام حسن لكنه لم يستند فيه الى نقل عن المشايخ وظاهر كلامهم يدل عليه قال الوالي في فتاواه الامام اذا خطب فأمر من لم يشهد الخطبة ان يجمع بهم فأمر ذلك الرجل من شهد الخطبة فجمع بهم جاز لان الذي لم يشهد الخطبة من أهل الصلاة فصح التفويض اليه لكنه عجز لفقد شرط الصلاة وهو سماع الخطبة ذلك التفويض الى الغير ولو جمع هو ولم يأمر لغيره لا يجوز بخلاف ما لو شرع في الصلاة ثم استخلف من لم يشهد الخطبة فانه يجوز وكذلك ان تكلم هذا المقدم فاستقبل بهم جاز لانه انما يؤدي الصلاة بالتحريم الاولى اه ووجه الدلالة ان الامام ان كان المراد به نائب الوالي وهو الخطيب فقد جوز له الاستنابة في اقامة الجمعة ولم يقيده بالحدث ولا بالعذر وجوز لنا أنه ان يستناب مع انه لم يفوض اليه ذلك صريحاً وان كان المراد بالامام الوالي فقد جوز لنا أنه ان يستناب وكل منهما يدل على جواز الاستنابة للخطيب من غير اذن وقال في الهداية من باب القضاء وليس للقاضي ان يستخلف على القضاء الا ان يفوض اليه ذلك بخلاف المأمور باقامة الجمعة حيث له ان يستخلف لانه على شرف الفوات لتوقته فكان الامر به اذا نابا بالاستخلاف دلالة ولا كذلك القضاء

اه فقد جوز للمأمور بإقامتها الاستنابة ولم يقيد بالعذر فدل على جوازها مطلقاً وأما تنقيده الشارح
 الزيلعي الاستخلاف بان يكون أحدث فلا دليل عليه والظاهر من عباراتهم الاطلاق وذكر في
 البدائع أن كل من ملك إقامة صلاة الجمعة فإنه ملك إقامة غيره مقامه اه وهو صريح في جواز
 الاستنابة للخطيب مطلقاً أو كالصريح فيه وأيضا ليس الحديث قبل الصلاة من الضروريات لا مكان
 أن يذهب الخطيب للوضوء ثم يأتي فصلي وقد اتفقت كلهم على أن له الاستخلاف بشرط أن يكون
 النائب شهد الخطبة ليكون كأن النائب خطب بنفسه ولم يقيدوا بآذن الحاكم فدل على ما قلنا وفي
 فتاوى الولوالجي إذا أحدث الإمام فقال لواحد فيهم اخطب ولا تصل بهم فذهب ولم يجز أجزأه
 أن يخطب ويصلي بهم لأنه نهاه عن الصلاة لكي يأتي فصلي بهم فإذا لم يأت كان هذا تفويض
 الصلاة اليه وقد وقع لبعض قضاة العساكر في زماننا بالقاهرة أنه كان يرى بأنه لا يصح تقريره
 في وظيفة الخطابة وإنما يقرر فيها الحاكم وهو المسمى بالباشا ولعله استند في ذلك إلى ما قدمناه
 عن الخلاصة من أن القاضي لا يقيمها إلا بآذن لكن قال في الظهيرية بعد نقل ما في الخلاصة
 وعن أبي يوسف أنه قال أما اليوم والقاضي يصلي بهم الجمعة لأن الخلفاء يأمررون القضاء أن يجمعوا
 بالناس لكن قيل أراد بهذا القاضي القضاء الذي يقال له قاضي قضاء الشرق والغرب كابي يوسف
 في وقته أما في زماننا القاضي وصاحب الشرط لا يوليان ذلك اه والحاصل أن السلطان إذا ولى
 انسانا قاضي القضاء بمصر فإن له أن يولي الخطباء ولا يتوقف على إذن كما أن له أن يستخلف للقضاء
 وإن لم يؤذن له مع أن القاضي ليس له الاستخلاف إلا بآذن السلطان لأن توليته قاضي القضاء إذن
 بذلك دلالة كما صرح به في فتح القدير من باب القضاء لكن ذكر في التجنيس أن في إقامة الجمعة
 للقاضي روايتين وبرواية المنع يفتي في ديوانه إذا لم يؤمر به ولم يكتب في منشوره وأشار المصنف
 رحمه الله تعالى إلى أن الإمام إذا منع أهل المصر أن يجمعوا لم يجمعوا كما أن له أن يصير موضعا
 كان له أن ينهائهم قال الفقيه أبو جعفر هذا إذا نهائهم مجتهدا بسبب من الأسباب وأراد أن
 يخرج ذلك المصر من أن يكون مصر اما إذا نهائهم متعنتا أو أضرار بهم فلم يجمعوا على
 رجل يصلي بهم الجمعة ولو أن اماما مصر مصرائهم نفر الناس عنه خوفاً وعدواً وما أشبه ذلك ثم
 عادوا اليه فأنهم لا يجمعوا إلا بآذن مستأنف من الإمام كذا في الخلاصة ودل كلامهم أن
 النائب إذا عزل قبل الشروع في الصلاة ليس له إقامتها لأنه لم يبق نائباً لكن شرطوا أن يأتيه
 الكتاب بعزله أو يقدم عليه الأمير الثاني فإن وجد أحدهما فصلاته باطلة فإن صلى صاحب شرط
 جاز لأن عمالهم على حالهم حتى يعزلوا كذا في الخلاصة وبه علم أن الباشا بمصر إذا عزل الخطباء
 على حالهم ولا يحتاجون إلى إذن جديد من الثاني إلا إذا عزلهم وقيدنا بكونه علم العزل قبل الشروع
 لأنه لو شرع ثم حضر والآخر فإنه يمضي في صلاته كرجل أمره الإمام أن يصلي بالناس الجمعة ثم حجر
 عليه وهو في الصلاة لا يعمل بحجره لأن شروعه صحيح وإن حجر عليه قبل الشروع عمل بحجره (قوله ووقت
 الظهر) أي شرط صحته أن تؤدي في وقت الظهر فلا تصح قبله ولا بعده لأن شرعية الجمعة مقام
 الظهر على خلاف القياس لأنه سقوط أربع ركعتين فتراعى الخصوصيات التي ورد الشرع
 بها مما لم يثبت دليل على نفي اشتراطها ولم يصلها عليه السلام خارج الوقت في عمره ولا بدون
 الخطبة فيه فيثبت اشتراطها وكون الخطبة في الوقت بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطها
 ككونها خطبتين بينهما جلسة إلى غير ذلك مما هو مسنون أو واجب كما سيأتي بيانه (قوله فتبطل

(قوله والحاصل الخ) وفيه
 نظر لان قاضي القضاء
 بمصر ليس بمعنى قاضي
 القضاء المذكور في
 الظهيرية لأنه بالمعنى
 الاول من بولي القضاء
 في جميع بلاد السلطان
 الذي ولاه فولايته عامة
 وأما قاضي مصر فإنه بولي
 نواب عنه في البلدة التي
 ولاه السلطان الحكم فيها
 وفي توابعها فلا يلزم من
 كونه الاول ما ذونا
 بإقامة الجمعة أن يكون
 الثاني كذلك لان الثاني

ووقت الظهر فتبطل

مولي من قبله (قوله لان
 توليته قاضي القضاء إذن
 بذلك) أي بالاستخلاف
 للقضاء ووجه الدلالة
 أن لفظة قاضي القضاء
 معناها القاضي الذي
 بولي القضاء (قوله لكن
 ذكر في التجنيس الخ)
 قال في النهي يمكن حمل
 ما في التجنيس على ما إذا لم
 يول قضاء القضاء أما أن
 ولي أغنى هذا اللفظ عن
 التنصيص عليه (قوله
 ولو أن اماما مصر مصر
 الخ) قلت فلو قرر خطيب
 بجامع فهدم ثم أعيد هل
 يحتاج إلى إذن جديد
 لهذا الاول أم لا وهل
 يصح تقرير غيره محل
 تأمل وله نظائر في كتاب

الوقوف كذا في شرح المقدسي ولنظر ما علة التأمل فإن المسجد بانهم ساداه لا تزول عنه المسجدة بخلاف المصير وانظر فتاوى ابن السلي (قوله وفيه نظر ظاهر الخ) ١٥٨ قال الرملي عن الشيخ المقدسي ليست هذه نص عبارة فتح القدير بل قلبتها

وقدمت وأمرت لتمكن من إيراد ما اخترت وعبارة المحقق بعد ان ذكر قول الامام في كفاية الحمد لله ونحوها في الخطبة وان ذلك يسمى خطبة لغة وان لم يسم به عرفا وان العرف انما يعتبر فيما بين الناس ومحاوراتهم للدلالة على غرضهم فاما في أمر بين العبد وربه فتعتبر حقيقة الالفاظ لغة ثم

بمخروجه والخطبة قبلها قال وهذا الكلام هو المعتمد لابي حنيفة رحمه الله فوجب اعتبار ما يتفرع عنه يعني رواية عدم اشتراط الحضور اه وكذا اعترضه أخوه في النهر ولكن ناقش المحقق فقال بعد نقل كلامه وحاصله ان الدليل انما يدل على ان الشرط مطلق الذكر المسمى خطبة لغة غير مقيّد بحضرة أحد فيعتبر فيه حقيقة الالفاظ وهذا ظاهر في اقتضائه محبتها وحده لا اشتراط قصد التعمدة ونحوها يقتضي انه لو خطب وحده جاز لكن لقائل أن يقول ان الامر بالسعي الى الذكر ليس

بمخروجه) أي صلاة الجمعة بمخروج وقت الظهر ولو بعد القعود قدر التشهد بدلفوات شرطها فلا يبنى الظهر لاختلاف الصلاتين قدرا وحالا واسما أطلقه فشم كل مصل لها ولهذا قال في المحيط لو نام خلف الامام في الجمعة ولم ينتبه حتى خرج الوقت فسدت صلاته لانه لو أتم لصار قاضيا وقضاء الجمعة في غير وقتها لا يجوز ولو انتبه في الوقت لم تفسد لانه صار مؤديا للجمعة في وقتها اه وفي تهذيب القلانسي من باب المواقيت وفي الجمعة لو خرج وقت الظهر تنقلب تطوعا عند أي حنيقة وعندهما يبطل أصلا اه ولا يخفى مخالفة أبي يوسف أصله هنا فانه موافق للامام في انه اذا بطل الوصف لا تبطل الاصل وفي السراج الوهاج معزيا الى النوادر امام صلى بالناس الجمعة فدخل معه رجل في الصلاة فزجه الناس فلم يستطع الركوع والسجود حتى فرغ الامام ودخل وقت العصر فانه يتم الجمعة بغير قراءة بتخلاف ما لو كان في الفجر والمسئلة بحالها ثم طلعت الشمس حيث تفسد صلاته لعدم مصادفة الوقت وينبغي أن يكون ما في النوادر ضعيفا لان ما في المحيط يخالفه لانه لا فرق في اللاحق بين أن يكون عذره النوم أو الزجة (قوله والخطبة قبلها) أي وشرط صحتها الخطبة وكونها قبل الصلاة لما قدمناه من أن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها دون الخطبة ونقل في فتح القدير الاجماع على اشتراط نفس الخطبة ولا نها شرط وشرط الشيء سابق عليه ولو قال فيه أي في وقت الظهر لكان أولى لانه شرط حتى لو خطب قبله وصلى فيه لم تصح وشرط الشارح أن يكون بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة وان كانوا اصمًا أو نيامًا وظاهره انه لا يذفي لوقوعها الشرط حضور واحد وفي الخلاصة ما يحالفه فانه قال لو خطب وحده ولم يحضره أحد لا يجوز وفي الاصل قال فيه روايتان ولو حضر واحد أو اثنان وخطب وصلى بالثلاثة جاز ولو خطب بحضرة النساء لم يجز ان كن وحدهن انتهى وفي فتح القدير المعتمد انه لو خطب وحده فانه يجوز اذا من قولهم يشترط عنده في التسبيحة والتحميدة ان يقال على قصد الخطبة فلو جدد لعطاس لا يجزى عن الواجب انتهى وفيه نظر ظاهر لانه لا يدل على ما ذكره بشئ من أنواع الدلالات كما لا يخفى وصح في الظهيرية انه لو خطب وحده فانه لا يجوز وفي المضمرات معزيا الى الزاد وهل تقوم الخطبة مقام الركعتين اختلاف الشايخ منهم من قال تقوم ولهذا لا تجوز الا بعد دخول الوقت ومنهم من قال لا تقوم وهو الاصح لانه لا يشترط لها سائر شروط الصلاة من استقبال القبلة والطهارة وغير ذلك انتهى وفي البدائع ثم هي وان كانت قائمة مقام الركعتين شرط وليست بركن لان صلاة الجمعة لا تقام بالخطبة فلم تكن من أركانها اه وفي فتح القدير واهم ان الخطبة شرط الانعقاد في حق من ينشئ التحريمة للجمعة لا في حق كل من صلاها واشترط حضور الواحد أو الجمع ليتحقق معنى الخطبة لانها من النسببات فعن هذا قالوا لو أحدث الامام فقدم من لم يشهدا جاز ان يصلي بهم الجمعة لانه بان تحريمه على تلك التحريمة للنساء والخطبة شرط انعقاد الجمعة في حق من ينشئ التحريمة فقط لا ترى الى صحتها من المقتدين الذين لم يشهدوا الخطبة فعلى هذا كان القياس فيما لو أفسد هذا الخليفة ان لا يجوز ان يستقبل بهم الجمعة لكنهم استحسنوا وجازوا استقباله بهم لانه لما قام مقام الاول التحق به حكما فلو فسد الاول استقبل بهم فكذلك الثاني فلو كان الاول أحدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز اه ولم يشترط المصنف انه يسلي عقب الخطبة بل ارتاح ففيه اشارة الى انه ليس بشرط فلذا

الاستماعه وانما مورجع فاذا جازت وحده لم يجز الامر فائده وكان هذا هو وجه مارجحه في الظهيرية وبه يترجح ما جزم به الشارح من اشتراط حضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة على ما مر

قالوا

قالوا ان الخطبة تعاد على وجه الاولوية لتذكرا لامام فائنة في صلاة الجمعة ولو كانت الترحي فسدت الجمعة لذلك فاشتغل بقضائها وكذا لو كان أفسد الجمعة فاحتاج الى اعادةها وافتتح التطوع بعد الخطبة وان لم يعد الخطبة أخره وكذا اذا خطب جنبا كذا في فتح القدير ولم يفرق بين الفصل القليل والكثير وفرق بينهما في الخلاصة فقال ولو خطب محدثا أو جنبا ثم توضأ أو اغتسل وصلى جاز ولو خطب ثم رجع الى بيته فتغدى أو جامع واغتسل ثم جاء استقبال الخطبة وكذا في المحيط معلل بان الاول من اعمال الصلاة بخلاف الثاني فان ظاهره ان الاستقبال في الثاني لازم والا فلا فرق بين الكل وقد صرح في السراج الوهاج بلزوم الاستئناف وبطلان الخطبة وهذا هو الظاهر لانه اذا طال الفصل لم يبق خطبة للجمعة بخلاف ما اذا قل وقد علم من تفاريحهم انه لا يشترط في الامام أن يكون هو الخطيب وقد صرح في الخلاصة بانه لو خطب صبي باذن السلطان وصلى الجمعة رجل بالغ يجوز (قوله وسن خطبتان بجملة بينهما وطهارة قائما) كما روى عن أبي حنيفة انه قال ينبغي ان يخطب خطبة خفيفة يفتتح بحمد الله تعالى ويثني عليه ويتشهد ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويعظ ويذكر ويقرأ سورة ثم يجلس جلسة خفيفة ثم يقوم فيخطب خطبة أخرى بحمد الله تعالى ويثني عليه ويتشهد ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو للمؤمنين والمؤمنات كما في البدائع وقد علم من هذا انه لا يعطى في الثانية ولهذا قال في التحنيس ان الثانية كالاولى الا انه يدعو للمسلمين مكان الوعظ وظاهره انه يسن قراءة آية في الثانية كالاولى والحاصل كما في المجتبى ان الكلام في الخطبة في أربعة مواضع في الخطبة والخطيب المستمع وشهود الخطبة أما الخطبة فتشتمل على فرض وسنة فأما الفرض فشيءان الوقت وذكر الله تعالى وأما سنها فخمسة عشر أحدها الطهارة حتى كرهت للمحدث والمجنب وقال أبو يوسف لا يجوز وثانيها القيام وثالثها استقبال القوم بوجهه ورابعها قال أبو يوسف في الجوامع التعوذ في نفسه قبل الخطبة وخامسها أن يسمع القوم الخطبة فان لم يسمع أجزاءه وسادسها ما روى الحسن عن أبي حنيفة انه يخطب خطبة خفيفة وهي تشتمل على عشرة أحدها البداءة بحمد الله وثانيها الثناء عليه بما هو أهله وثالثها الشهادتان ورابعها الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وخامسها العظة والتذكير وسادسها قراءة القرآن وتاركها مسمى وروى انه صلى الله عليه وسلم قرأ فيها سورة العصر مرة أخرى لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون وأخرى ونادوا يا مالكا وسابعها الجلوس بين الخطبتين وثامنها ان يعيد في الخطبة الثانية الحمد لله والثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم تاسعها ان يزيد فيها الدعاء للمؤمنين والمؤمنات وعاشرها تخفيف الخطبتين بقدر سورة من طوال المفصل ويكره التويل وأما الخطيب فيشترط فيه ان يتأهل للامامة في الجمعة والسنة في حق الطهارة والقيام والاستقبال بوجهه لا تقوم وترك السلام من خروجه الى دخوله في الصلاة وترك الكلام وقال الشافعي اذا استوى على المنبر سلم على القوم وقوله صلى الله عليه وسلم اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام يبطل ذلك وأما المستمع فيستقبل الامام اذا بدأ بالخطبة وينصت ولا يتكلم ولا يرد السلام ولا يثمت ولا يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم وقال لا يصلى السامع في نفسه وفي جواز قراءة القرآن وذكر الفقهاء والنظر فيه لمن يستمع الخطبة اختلاف المشايخ ويكره لمستمع الخطبة ما يكره في الصلاة كالاكل والشرب والعبث والالتفات وأما التخطي فمكروه عند أبي حنيفة وقال انما يكره بعد خروج الامام وقال الرازي انما يجوز قبله اذا لم يؤذ احد افا ما تخطى السؤال فمكروه في جميع الاحوال بالاجماع وأما شهود

وسن خطبتان بجملة
بينهما وطهارة قائما

(قوله وقد صرح في
الخلاصة بانه لو خطب
صبي الخ) قال في الظهيرية
لو خطب صبي اختلف
المشايع فيه والخلاف في
صبي يعقل اه فاهنا
على أحد القولين وما
سيأتي عن المجتبى مبني
على الآخر قال الشيخ
اسماعيل والا كثر على
الجواز

الخطبة فشرط في حق الامام دون المأموم اه ما في المجتبى وأطلق المصنف في الجلوسة ولم يبين قدرها للاختلاف فعند الطحاوي مقدار ما عس موضع جلوسه من المنبر وفي ظاهر الرواية مقدار ثلاث آيات كما في التجنيس وغيره ومن الغريب ما ذكره في السراج الوهاج انه يستحب للامام اذا صعد المنبر وأقبل على الناس أن يسلم عليهم لانه استدبرهم في صعوده اه ومن المستحب أن يرفع الخطيب صوته كما في السراج الوهاج ومنه أن يكون المهر في الثانية دون الاولى كما في شرح الطحاوي وفي التجنيس وينبغي أن تكون الخطبة الثانية الحمد لله ثم تسبغ يديه الى آخره لان هذا هو الثانية التي كان يخطب بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الخلفاء الراشدين مستحسن بذلك جرى التوارث ويذكر العمين اه ثم قولهم ان السنة في المستمع استقبال الامام مخالفا عليه عمل الناس من استقبال المستمع للقبلة ولهذا قال في التجنيس والرسم في زماننا ان القوم يستقبلون القبلة قال لانهم لو استقبلوا الامام لم يخرجوا في تسوية الصفوف بعد فراغه لكثرة الزحام وجزم في الخلاصة بانه يستحب استقباله ان كان امام الامام فان كان عن يمين الامام أو عن يساره قريبا من الامام ينحرف الى الامام مستعدا للسمع ومن السنة أن يكون الخطيب على منبر اقدمه رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المضمرة معزيا الى روضة العلماء الحكيمة في أن الخطيب يتقدمه ما قد سمعت الفقيه أبا الحسن الرستغفي يقول كل بلدة تفتح عنوة بالسيف يخطب الخطيب على منبرها متقلدا بالسيف يريهم انها تفتح بالسيف فاذا رجعتم عن الاسلام فذلك السيف باقى في أيدي المسلمين بقا تكم به حتى ترجعوا الى الاسلام وكل بلدة أسلم أهلها طوعا يخاطبون فيها بالسيف ومدينة النبي صلى الله عليه وسلم تفتح بالقرآن فيخطب الخطيب بالسيف وتكون تلك البلدة عشرية ومكة تفتح بالسيف فيخطب مع السيف اه وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لانه يحسكه بيده كما هو المتعارف مع ان ظاهر ما في الخلاصة كراهة ذلك فانه قال ويكره أن يخطب متكئا على قوس أو عصا لكن قال في الحاوي القدسي اذا فرغ المؤذنون قام الامام والسيف يساره وهو متكئ عليه اه وهو صريح فيه الا أن يفرق بين السيف وغيره وفي المجتبى ويخطب بالسيف في البلدة التي تفتح بالسيف وفي السراج الوهاج وأما الدعاء للسلطان في الخطبة فلا يستحب لما روى ان عطاء سئل عن ذلك فقال انه محدث وانما كانت الخطبة تذكرا وفي الخلاصة وغيرها الدور من الامام أفضل من التباعد على الصحيح ومنهم من اختار التباعد حتى لا يسمع مدح الفيلة في الخطبة ولهذا اختار بعضهم ان الخطيب مادام في الحمد والمواعظ فعليه الاستماع فاذا أخذ في مدح الفيلة والثناء عليهم فلا بأس بالكلام حينئذ وحكى في الظهيرية والخانية عن ابراهيم النخعي وابراهيم بن مهاجر انهما كانا يمتدحان وقت الخطبة فقبل لابراهيم النخعي في ذلك فقال اني صليت الظهر في دارى ثم رحت الى الجمعة فبقيت ولذلك تأويلان أحدهما ان الناس كانوا في ذلك الزمان فريقين فريق منهم لا يصلي الجمعة لانه كان لا يرى الجائر سلطانا ووسطانهم يومئذ كان جائرا فانهم كانوا لا يصليون الجمعة من أجل ذلك وكان فريق منهم يترك الجمعة لان السلطان كان يؤخر الجمعة عن وقتها في ذلك الزمان فكانوا يأتون الظهر في دارهم ثم يصلون مع الامام ويجعلونها سبحة أى نافلة اه وقد سمعت في زماننا ان بعضهم يترك الجمعة متأولا بالتأويل الاول وهو فاسد لان فاعله محتمل درأى ذلك وأما المقلدان في حنيفة فمرام عليه ذلك لان مذهب امامه ان الجائر سلطان كما قدمناه وفي أول التجنيس معزيا الى الفقيه أبي الليث ينبغي أن يكون في مجلس الواعظ الخوف والرجاء ولا يجعل كله خوفا ولا كله

(قوله وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لانه يحسكه بيده كما هو المتعارف) أى كما يفهمه كلام الحاوي الآتى لئلا يكتنن دفع المناوأة في النهر بامكانه مع التقليد

(قوله ولم أرفيما عندي)
 (الخ) سيد كرام المؤلف
 تخرج المسئلة على
 مذهبا قبيل قول
 المصنف ويجب السعي
 وترك البيع (قوله هل
 هو مسنون أم لا) قال
 ابن حجر في شرحه على
 المنهاج للنووي تنبيهه
 كلامهم هذا صريح في أن
 اتخاذ مرق للخطيب يقرأ
 الآية والخبر المشهورين
 بدعة وهو كذلك لأنه
 حدث بعد الصدر الاول
 قبل لكنها حسنة لمحت
 الآية على ما يندب لكل
 أحد من اكثار الصلاة

وكفت تحميدة أو تهليلة
 أو تسبيحة والجماعة
 وهم ثلاثة

والسلام على رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لا سيما
 في هذا اليوم وكث
 الخبر على تأكد الانصات
 المفوت تركه لفضل
 الجمعة بل والموقع في
 الاثم عند الاكثرين من
 العلماء وأقول يستدل
 لذلك أيضا بأنه صلى الله
 عليه وسلم أمر من
 يستصحب له الناس عند
 ارادته خطبة مني في حجة
 الوداع فقياسه انه يندب
 للخطيب أمر غيره بان
 يستصحب له الناس وهذا

رجاء لانه ورد النهي عن ذلك ولان الاول يغضى الى القنوط والثاني الى الامن فيجمع بينهما وقال
 الامام أبو بكر الرستغني يجب أن يتكلم في الرحمة والرجاء لقوله عليه الصلاة والسلام يسروا ولا
 تعسروا وبشروا ولا تنفروا ولأن من رجع الى الباب بالكرامة يكون أثبت اه وفي القنية قال
 أبو يوسف في الجامع ينبغي للخطيب اذا صعد المنبر أن يتعوذ بالله في نفسه قبل الخطبة اه وفي ضياء
 المحلوم مختصر شمس العلوم خطب على المنبر خطبة بضم الحاء وخطب المرأة خطبة بكسر الحاء قال الله
 تعالى من خطبة النساء وفي الحديث لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه اه وفي الحاوي القدسي
 والسنة أن يكون جلوس الامام في محضه عن عين المنبر فان لم يكن ففي جهته أو ناحيته وتكره
 صلاته في المحراب قبل الخطبة وليلبس السواد اقتداء بالخلفاء والتوارث في الاعصار والامصار اه
 ولم أرفيما عندي من كتب أعتنا حكم المرق الذي يخرج الخطيب من محضه ويقرأ الآية كما
 هو المهود هل هو مسنون أم لا وفي البدائع ويكره للخطيب ان يتكلم في حال خطبته الا اذا كان أمرا
 به معروف فلا يكره لكونه منها وفي خزانه الفقه لابي الليث الخطب ثمان خطبة الجمعة وخطبة عيد
 الفطر وخطبة عيد الاضحي وخطبة النكاح وخطبة الاستسقاء في قول أبي يوسف ومحمد وثلاث خطب
 في الحج واحدة منها بالاجلسة بمكة قبل يوم التروية بعد الظهر والثاني بعرفات قبل الظهر يجلس فيها
 جلسة خفيفة والثالثة بعد يوم النحر يوم في مني يخطب خطبة واحدة بعد الظهر فيبدأ في ثلاث خطب
 منها بالتحميد وهي خطبة الجمعة والاستسقاء وخطبة النكاح وفي خمس يبدأ بالتكبير وهي خطبة عيد
 الفطر والاضحي وثلاث خطب الحج الا ان الخطبة التي بمكة وعرفة يبدأ فيها بالتكبير ثم بالتلبية ثم
 بالخطبة اه (قوله وكفت تحميدة أو تهليلة أو تسبيحة) أي وكفي في الخطبة المفروضة مطلق ذكر الله
 تعالى على وجه القصد عند أبي حنيفة لا طلاقه في الآية الشريفة وقال الشرح ان يأتي بكلام يسمى
 خطبة في العرف وأقله قدر التشهد الى عبده ورسوله تقديده بالتعارف كما قاله في القراءة وأبو
 حنيفة عمل بالقاطع والظني فقال بافترض مطلق الذ كر الآية وباستئنان الخطبة المتعارفة لفعله
 عليه الصلاة والسلام تنزيلا للشروعات على حسب أدلتها وبؤيده قصة عثمان المذكورة في كتب
 الفقه وهي انه لما خطب في أول جمعة في الخلافة صعد المنبر فقال الحمد لله فارتج عليه فقال ان أبا بكر
 وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالا وأنتم الى امام فعال أخرج منكم الى امام قوال وستأتيكم الخطب بعد
 وأستغفر الله لي ولكم ونزل وصلى بهم ولم ينكر عليه أحد منهم فكان اجاعا وارقيج بالتحفيف على
 الاصح أي استغلق عليه الخطبة فلم يقدر على اتمامها كذا في المغرب ومراد عثمان بقوله انكم الى
 امام الى آخره ان الخلفاء الذين يأتون بعد الخلفاء الراشدين تكون على كثرة المقال مع قبح الفعالي
 فأنا وان لم أكن قوالا مثلهم فأنا على الخير دون الشرفا ما ان يريد هذا القول تفضيل نفسه على الشيخين
 فلا كذا في النهاية قيدنا الخطبة بالمفروضة لان المسنونة لا يكفي فيها مطلقه بل لابد ان يأتي بما
 قدمناه وقيدنا بالقصد لانه لو عطس على المنبر فقال الحمد لله على عطاسه لا ينوب عن الخطبة عند أبي
 حنيفة أيضا كما في التسمية على الذبيحة وعن أبي حنيفة في رواية أخرى انه يجزئه والفرق على هذه
 الرواية وهو ان المأمور به في الخطبة المذكورة مطلقا لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقد وجد في باب
 الذبيحة المأمور بالذكرك عليه وذلك بان يقصده والاول اصح كذا في التجنيس (قوله والجماعة وهم
 ثلاثة) أي شرط صحتهما ان يصلي مع الامام ثلاثة فأكثر لا جماع العلماء على أنه لا بد فيها من الجماعة
 كافي البدائع وانما اختلفوا في مقدارها فاذا ذكره المصنف قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف

هو شأن المرقى فلم يدخل ذكره للخبر في خبر البدعة أصلاً أه قلت لكن ينبغي تقييد جواز ذلك على مذهبنما قبل خروج الخطيب من محضه لا كما يفعل الآن وقد كنت ذكرت ذلك لخطيب السليمية في صاحبة دمشق فامر المرقى بفعل ذلك قبل خروجه وهو مستمر إلى الآن والمحمد لله تعالى (قوله والافلو نفروا قبله الخ) قال في سوى الامام فان نفروا قبل سجوده بطلت والاذن العام

النهر هذا يفيد انهم لو عادوا اليه بعد ما رفع رأسه من الركوع انها تصح وليس هذا في الخلاصة بل المذكور فيها انهم لو جاؤا قبل أن يرفع رأسه من الركوع جار ولا بد منه لانهم لو لم يفتقروا معه وانما أدركوه في الركوع جاز والا لكافي الشرح وغيره فكذا هذا (قوله حتى ان أمير الوأغلق الخ) ينبغي حمله على ما اذا منع الناس من الصلاة والافلاذن العام يحصل بفتح أبواب الجامع للواردين كما عزاه في الدر المختار إلى الكافي وفيه عن مجمع الانهر

اثنان سوى الامام لانهم مع الامام ثلاثة وهي جمع مطلق ولهذا يتقدمهما الامام ويصطفان خلفه ولهما ان الجمع المطلق شرط انعقاد الجمعة في حق كل واحد منهم وشرط جواز صلاة كل واحد منهم ينبغي ان يكون سواء فيحصل هذا الشرط ثم يصلي ولا يحصل هذا الشرط الا اذا كان سوى الامام ثلاثة اذ لو كان مع الامام اثنان لم يوجد في حق كل واحد منهم الشرط بخلاف سائر الصلوات لان الجماعة فيها ليست بشرط كذا في البدائع أطلق الثلاثة فشمّل العبيد والمسافرين والمرضى والاميين والمحرمين لصلاحتهم للامامة في الجمعة اما الكل واحد اولى هو مثل حالهم في الامي والاخرس فصلحان يقتديا بمن فوقهما كذا في المحيط ولا يرد عليه النساء والصبيان فان الجمعة لا تصح بهم وخدمهم لعدم صلاحيتهم للامامة فيها بحال لان النساء خرجن بالثاء في ثلاثة أي ثلاثة رجال وكذا الصبي لانه ليس برجل كامل والمطلق ينصرف الى الكامل وشمل ثلاثة غير الثلاثة الذين حضر والخطبة لما في التجنيس وغيره اذا خطب بحضرة جماعة ثم نفروا وجاء آخرون لم يشهدوا الخطبة فصلّى بهم الجمعة أجزأهم (قوله فان نفروا قبل سجوده بطات) بيان لكون الجماعة شرط انعقاد الاداء لا شرط انعقاد التحريمة عند أبي حنيفة وعندهما شرط انعقاد التحريمة وفائدة انهم لو نفروا بعد التحريمة قبل تقييد الركعة بالسجدة فسدت الجمعة ويستقبل الظهر عنده وعندهما يتم الجمعة لانها شرط انعقاد التحريمة في حق المقتضى فكذا في حق الامام والجامع ان تحريمة الجمعة اذا صحت صح بناء الجماعة عليها ولهذا اورد كره انسان في التشهد صلى الجمعة عنده وهو قول أبي يوسف الا ان محمدا تركه هنا ماسياً أي ولا يحنيفة ان الجماعة في حق الامام لو جعلت شرط انعقاد التحريمة لادى الى المخرج لان تحريمه حيث لا تنعقد بدون مشاركة الجماعة اياه فيها وذا لا يحصل الا ان تقع تكبيراتهم مقارنة لتكبير الامام وانه مما يتبعه من مراعاته وبالإجماع ليس بشرط فانهم لو كانوا حضروا وكبر الامام ثم كبروا صح تكبيره وصار شارعا في الصلاة وصحت مشاركته اياه فلم يجعل شرط انعقاد التحريمة لعدم الامكان فجعلت شرط انعقاد الاداء وهو بتقييد الركعة بالسجدة لان الاداء فعل والحاجة الى كون الفعل أداء الصلاة وفعل الصلاة هو القيام والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو حافظ لا يصلي فيالم يقيد الركعة بسجدة لا يحنث فاذا لم يقيدها لم يوجد الاداء فلم ينعد فشرط دوام مشاركة الجماعة الامام الى الفراغ عن الاداء ولا معتبر ببقاء النسوان والصبيان ولا بمداون الثلاث من الرجال لان الجمعة لا تنعقد بهم فلو قال فان نفروا واحد منهم لكان أولى قيد بقوله قبل سجوده أي الامام لانهم لو نفروا بعد سجوده فانها لا تبطل عندنا خلافا لغير بناء على انها عنده شرط بقاءها منعقدة الى آخر الصلاة كالطهارة وستر العورة وعندنا ليست بشرط للبقاء لما عرف في البدائع ومن فروع المسئلة ما لو أحرم الامام ولم يحرموا حتى قرأوا ركع فأحرموا بعد ما ركع فان أدركوه في الركوع صحت الجمعة لوجود المشاركة في الركعة الاولى والا فلا لعدمها بخلاف المسبوق فانه تبع للامام فيكتفي بالانعقاد في حق الاصل لكونه بانيا على صلاته ولا يخفى ان مراد المصنف انهم نفروا قبل سجوده ولم يعودوا قبل سجوده والا فلونفروا قبله وعادوا اليه قبله فلا فساد كما في الخلاصة وفيها واذا كبر الامام ومعه قوم متوضئون فلم يكبروا معه حتى أحدوا ثم جاء آخرون وذهب الاولون جاز استحسانا ولو كانوا محدثين فكبر ثم جاء آخرون استقبل التكبير اه (قوله والاذن العام) أي شرط صحته الاداء على سبيل الاشتهار حتى لو أن أميراً أغلق أبواب الحصن وصلى فيه باهله وعسكره صلاة الجمعة لا تجوز كذا في الخلاصة وفي المحيط فان فتح باب قصره وأذن

معزى الى شرح عبود المذاهب لا يضر غلق باب القاعة لعدوا ولعادة قديمة لان الاذن العام مقرر ولا هله وغلقه لمنع العدو والمصلين
نعم لو لم يفتق لكان أحسن اه وبه اندفع قول الشيخ اسمعيل وعلى اعتباره أى الاذن ١٦٣ العام تحصل الشبهة في صحتها في قاعة

دعشق واضرباها حيث
يفلق بابها ويمنع الناس
من الدخول حال الصلاة
كما هو المعتاد فيها بل
الظاهر حينئذ عدم الحاجة
اذلا اذن عام فيها الامن
في داخلها كمن في داخل
القصر (قوله فان قال
الاجير حط عنى الربع
بمقدار اشتغالى) لم أجد
لفظة الربع هنا في نسخة
الخلاصة وبدونها يظهر
وشرط وجوبها الاقامة
والذكورة والعفة
والحرية وسلامة العنين
والرجلين

المعنى وكانها زائدة
من النسخ في نسخة
المؤلف والمعنى ما قاله في
التتارخانية ليس للاجير
ان يطالبه من الربع
المحطوط بمقدار اشتغاله
بالصلاة (قوله ولا حاجة
الخ) ذكر في النهران المراد
بالمرضى الذى خرج بقيد
العفة من ساء مزاجه
وأمكن علاجه ولكل
جهة لما قاله بعضهم ان
عدم سلامة العنين
والرجلين من الامراض
عند الاطباء الانهما في
العرف لا يعدان مرضا
فهذا خصهما بالذكر

للناس بالدخول جاز ويكره لانه لم يقض حق المسجد الجامع وعلاو الاول بانها من شعائر الاسلام
وخصائص الدين فيجب اقامتها على سبيل الاشتهار وفي المجتبى فانظر الى السلطان يحتاج الى العامة
في دينه ودينه احتياج العامة اليه فلوا امرنا انما يجمع بهم في الجامع وهو في مسجد آخر جاز لا همل
الجامع دون أهل المسجد الا اذا علم الناس بذلك اه ولم يذكروا صاحب الهداية هذا الشرط لانه غير
مذكور في ظاهر الرواية وانما هو رواية النوادر كما في البدائع (قوله وشرط وجوبها الاقامة
والذكورة والعفة والحرية وسلامة العنين والرجلين) فلا تجب على مسافر ولا على امرأة ولا
مريض ولا عبيد ولا أعمى ولا متعدي لان المسافر يخرج في الحضور وكذا المريض والأعمى والعبيد
مشغول بخدمة المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذر وادفع المخرج والضرر ولم أر حكم الأعمى اذا كان
مقيما بالجامع الذى تصلى فيه الجمعة وأقيمت وهو حاضر هل تجب عليه لعدم المخرج أولا وانما لم
يذكر العقل والنبل والاسلام لانها شرط كل تكليف فلا حاجة الى ذكرها هنا كما في الخلاصة
وأما الشيخ الكبير الذى ضعف فهو ملحق بالمريض فلا يجب عليه وفي فتح القدير والمطر الشديد
والاختفاء من السلطان الظالم مسقط فلو قال المصنف وشرط وجوبها الاقامة والذكورة والعفة
والحرية ووجود البصر والقدرة على المشي وعدم الحبس والخوف والمطر الشديد لكان أشمل
وأشار المصنف باشتراط الحرية الى عدم وجوبها على المكاتب والمأذون والعبد الذى حضر مع
مولاه باب المسجد لحفظ الدابة ولم يحل بالحفظ والعبد الذى يؤدى الضريبة لفقد الشرط لكن هل
له صلاتها بغير اذن المولى قال في التجنيس واذا أراد العبد أن يخرج الى الجمعة أو الى العدين بغير
اذن مولاه ان كان يعلم ان مولاه يرضى بذلك جاز والا فلا يحل له الخروج بغير اذنه لان الحق له في
ذلك ولو رآه فسكت حل له الخروج اليها لان السكوت بمنزلة الرضى وعن محمد في العبد يسوق دابة
مولاه الى الجامع فانه يشترط بالحفظ ولا يصلى الجمعة لانه لم يوجد الرضا باداء الجمعة والاصح ان له
ذلك اذا كان لا يحل بحق المولى في امساك دابته اه وفي السراج الوهاج وان اذن للعبد مولاه وجب
عليه الحضور وقال بعضهم يتخير ويصح الوجوب على المكاتب ومعتق البعض ولا يخفى ما فيه وخزم
في الظهيرية في العبد الذى اذن له مولاه بالتخير وهو أليق بالقواعد فأشار باشتراط سلامة العنين
الى عدم وجوبها على الأعمى مطلقا اما اذا لم يجد قائد اجمع عليه وان وجدته اما بطريق التبرع أو
الاجارة أو معه مال يستأجره به فكذلك عند أى حنيفة وعندهما تجب عليه وأشار باقتضاره على
هذه الشروط الى انها لا تسقط عن الاجير وفي الخلاصة ولستأجر من اجير عن حضور الجمعة وهذا
قول الامام أبى حفص وقال الامام أبى على الدقاق ليس له أن يمنع عنه لكن تسقط عنه الاجرة بقدر
اشتغاله بذلك ان كان بعيدا وان كان قريبا لا يحيط عنه شيء وان كان بعيدا واشتغل قدر ربع
النهار حط عنه ربع الاجرة فان قال الاجير حط عنى الربع بمقدار اشتغالى بالصلاة لم يكن له ذلك
اه وظاهر المتون يشهد للدقاق ولا حاجة الى ذكر سلامة العنين والرجلين لدخولهما تحت العفة
كما وقع في كثير من الكتب مع ان ظاهر العبارة مشكل لانه يقتضى أن احدهما لو لم تسلم فانه
لا تجب عليه صلاة الجمعة مع ان الامر بخلافه لانه ليس باعمى ولا بمقعده فلو قال ووجود البصر والقدرة
على المشي لكان أولى الآن يقال ان الالف واللام اذا دخلت على المثني أبطلت معنى التثنية كالمجمع

ولان فهم اخلافا اه (قوله مع ان الامر بخلافه الخ) استدرك عليه في الدر المختار بما قاله الشئى وغيره لا تجب على مغلول الرجل
ولا مقطوعها وأجاب بعضهم بحمل ما ذكره المؤلف على ما اذا أصاب الاخرى مجرد العرج الغير المانع من المشي بلا مشقة

فصار بمعنى المفرد وألحق بالمرض المريض وفي السراج الوهاج الأصح أنه إن بقي المريض ضائعا بخروجه لم يجب عليه وفي التجنيس الرجل إذا أراد السفر يوم الجمعة لأبأس به إذا خرج من العمران قبل خروج وقت الظهر لأن الوجوب بآخر الوقت وآخر الوقت هو مسافر فلم يجب عليه صلاة الجمعة قال رضي الله عنه وحكى عن شمس الأئمة الحسواني أنه كان يقول لي في هذه المسئلة اشكال وهو أن اعتبار آخر الوقت إنما يكون فيما ينفر دأداؤه وهو سائر الصلوات فأما الجمعة لا ينفر دأداؤها وإنما يؤدى بها الإمام والناس فينبغي أن يعتبر وقت أدائها حتى إذا كان لا يخرج من المصر قبل أداء الناس فينبغي أن يلزمه شهود الجمعة اه (قوله ومن لا جعة عليه أن أدأها حاز عن فرض الوقت) لأنهم تحملوه فصاروا كالسافر إذا صام وأشار بقوله حاز عن الفرض إلى أنهم أهل للتكليف فلا يرد عليه الصبي والمجنون وإن دخل تحت قواه ومن لا جعة عليه ولهذا فصل في البدائع فيمن لا جعة عليه فقال أن كان صبياً وصلاته أهوى تطوع له وإن كان مجنوناً فلا صلاة له أصلاً وأما من كان أهلاً للوجوب كالمرضى والسافر والمرأة والعبد يجزئهم ويسقط عنهم الظهر قيده بالجمعة لأن من لا جعة عليه إذا أدى الحج فإن كان لفقد المسال فإن الحج يسقط عنه حتى لو أيسر بعده فإنه لا جعة عليه لما ذكرنا وإن كان لعدم أهليته كالعبد أن أدى الحج مع مولاه فإنه لا يحكم بحج زوجه فضا حتى يؤخذ بحجة الإسلام بعد حريته والفرق أن المنع من الجمعة كان نظر المولى والنظر ههنا في الحكم بالجواز لأننا لم نجوز وقد تعطلت منافعه على المولى لوجب عليه الظهر فتعطل عليه منافعه ثانياً فينتاب النظر ضرراً وذلك ليس بحكمة فتبين في الآخرة أن النظر في الحكم بالجواز فصار مأذوناً لالة كالعبد المحجور عليه إذا أجرفه أنه لا يجوز ولو سلم من العمل يجوز ويجب عليه كمال الاجرة لما ذكرنا كذا هذا بخلاف الحج فإن هناك لا يتبين أن النظر للمولى في الحكم بالجواز لأنه لا يؤخذ للحال بشئ آخر إذا لم يحكم بحج زوجه بل يخاطب بحجة الإسلام بعد الحرية فلا يتعطل على المولى منافعه كدنى البدائع ولم أر نقلاً صريحاً يباحل الأفضل لمن لا جعة عليه صلاة الجمعة أو صلاة الظهر لكن ظاهر الهداية والعناية وغاية البيان أن الأفضل لهم صلاة الجمعة لأنهم ذكر وأن صلاة الظهر لهم يوم الجمعة رخصة فدل أن العزيمة صلاة الجمعة وينبغي أن يستثنى منه المرأة فإن صلاتها في بيتها أفضل والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وللسافر والعبد والمرضى أن يؤم فيها) أى في الجمعة وقال زفر لا يجزئ لأنه لا فرض عليه وأشبهه الصبي والمرأة ولنا أن هذه رخصة فاذا حضر واتقعر فضا على ما بينا أما أداء الصبي فسلوب الأهلية والمرأة لا تصلح لإمامة الرجال (قوله وتعتقد بهم) أى الجمعة بالسافر والعبد والمرضى للإشارة إلى رد قول الشافعي أن هؤلاء تصح امامتهم لكن لا يعتقد بهم في العدد الذي تعتقد بهم الجمعة وذلك لأنهم لم يصلحوا للإمامة فلان يصلحوا للاقتداء أولى كذا في العناية (قوله ومن لا عذر له لوصلى الظهر قبلها كره) أى حرم قطعاً وإنما ذكر الكراهة اتباعاً للقدورى مع أنه مما لا ينبغي فإنه أوقع بعض الجهلة في ضلالة من اعتقاد جواز تركها وقد قدمنا أن من أنكروا فرضها فهو كافر بالله تعالى قال في فتح القدير لا بد من كون المراد حرم عليه ذلك وصحت الظاهر لأنه ترك الفرض القطعي باتفاقهم الذى هو أكدم من الظهر فكيف لا يكون مرتكباً محرماً غير أن الظهر تقع صححة اه فالحاصل أن فرض الوقت هو الظهر عندنا بدلالة الاجماع على أن بخروج الوقت يصلى الظهر بنية القضاء ولو لم يكن أصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضاء ثم هو مأمور بإسقاطه والاتباع بالجمعة وعند زفر فرض الوقت هو الجمعة ووافدة الاختلاف تظهر في ثلاثة أحدها في هذه

ومن لا جعة عليه أن
أدأها حاز عن فرض
الوقت وللسافر والعبد
المرضى أن يؤم فيها
وتعتقد بهم ومن لا عذر
له لوصلى الظهر قبلها كره

(قوله أحدها هذه
المسئلة) أعنى مسئلة
المن أى صحة الظهر مع
الكراهة أو المحرمة فإنها
لا تصح عند زفر كافي
التبيين والفتح وكان ينبغي
للمؤلف أن ينص على
ذلك ليندفع الاشتباه

(قوله وروى عنه الفرض) ونقل عن محمد رحمه الله ان فرض الوقت الجمعة وله اسقاطها بالظهور وروى عنه انه قال لا أدري ما أصلي فرض الوقت في هذا اليوم ولكنه يسقط الفرض باداء الظهر أو الجمعة يريد ١٦٥

لا يعينه ويبتعنه بفعاله
ولكن ظاهرا زوايا عنه
العلماء الثلاثة ما ذكره في
الكتاب (قوله فالبطالان
به مقيد بما اذا كان يرجو
ادراكها) الا صوب
اسقاطه لا لقضائه عدم

فان سعى اليها بطل

البطالان فيما اذا لم يدركها
لبعد المسافة مع انه
سينقل عن السراج تصحيح
البطالان وعبارة السراج
هكذا وهذا اذا سعى
اليها والا امام في الصلاة
أو قبل أن يصلي وشرط
بعض أصحابنا كونه
يدركه والصحيح الاول
وفي النهاية اذا سعى الى
الجمعة قبل أن يصلها
الامام الا انه لا يرجو
ادراكها لبعد المسافة لم
يبطل ظهره في قول
العراقيين ويبطل في
قول البخاريين وهو الصحيح
اه وبها علم عدم صحة ما
في النهر من عزوه التقيد
للبطلان برجاء ادراكها
وتصحیح عدمه حين عدمه
الى السراج وقد تابعه
في الدر المختار (قوله حتى
لو كان ينته قريبان
المسجد) أي وبعيدا من

المسئلة فانها لو نوى فرض الوقت يصير شارعا في الظهر عندنا وعندنا وعندنا في الجمعة ثالثا لو تذكروا
عليه وكان لو اشغلت بالقضاء تفوته الجمعة دون الظهر فانه يقضى ويصلى الظهر بعده عندنا وعندنا
يصلى الجمعة ولو كان بحال تفوته الظهر والجمعة لا يقضي اتفاقا كذا في أكثر الكتب وفي المحيط
ذكر ثلاثة أقوال عندنا هم فرض الوقت الظهر لكن العبد ما مور باسقاطه عنه باداء الجمعة وعند
محمد الفرض هو الجمعة وله أن يسقط بالظهر رخصة وروى عنه الفرض أحدهما لا يعينه ويتعين
ذلك بادائه وعند زفر والشافعي الفرض هو الجمعة والظهر بدل عنها في حق المعذور اه وقد ظهر
للعبد الضعيف صحة كلام القدوري ومن تبعه في التعبير بالكراهة لان صلاة الظهر قبل أداء
الجمعة من الامام ليست مفقودة للجمعة حتى تكون حراما انما المفقود لها عدم سعيه فان سعيه بعد
صلاة الظهر اليها فرض كما صرحوا به فان لم يسع فقد فوتها حرم عليه ذلك وأما الصلاة وانها مكروهة
فقط باعتبار أنها قد تكون سببا للتفويت باعتبار اعتمادها عليها وهم انما حكموا على صلاة الظهر
بالكراهة ولم يقل أحدان ترك الجمعة بغير عذر مكروه حتى يلزم ما ذكر من الايقاع في جهالة فقوله
في فتح القدير لانه ترك الفرض القطعي ممنوع لما علمت أنه لا يلزم من صلاة الظهر ترك الفرض
والله سبحانه الموفق للصواب قيد بقوله قبلها لانه لو صلى الظهر في منزله بعد ما صلى الامام الجمعة
يجوز اتفاقا بلا كراهة كذا في غاية البيان مع أنه قد فوت الجمعة فنفس الصلاة غير مكروهة
وتفويت الجمعة حرام وهو مؤيد لما قلنا وقيد بقوله لا عذره لان المعذور اذا صلى الظهر قبل الامام
فلا كراهة اتفاقا (قوله فان سعى اليها بطل) أي الظهر المؤدى عند أي حنيفة بمجرد السعي اليها لانه
مأمور بعد صلاة الظهر ينقضها بالذهاب الى الجمعة فالذهاب اليها شروع في طريق نقضها التأمور
به فيحكم بتنقضها به احتياطاً لترك المعصية وقال لا تبطل حتى يدخل مع الامام واختلفوا في معنى السعي
اليها واختار أنه الانفصال عن داره حتى لا يبطل قبله على المختار لان السعي الراض لها هو السعي
اليها على الخصوص ومثله ذلك السعي انما يكون بعد خروجه من باب داره والمراد من السعي المشي
لا الاسراع فيه وانما عبروا به اتباعا للآية وقد بقوله سعى لانه لو كان جالسا في المسجد بعد ما صلى
الظهر فانه لا يبطل حتى يشرع مع الامام اتفاقا كذا في الحقائق وقيد بقوله اليها لانه لو خرج لحاجة
أو خرج وقد فرغ الامام لم يبطل ظهره اجماعا والبطالان به مقيد بما اذا كان يرجو ادراكها بان
خرج والامام فيها أولم يكن شرع وأطاق فشمع ما اذا لم يدركها لبعد المسافة مع كون الامام فيها
وقت الخروج أولم يكن شرع وهو قول البخاريين قال في السراج الوهاج وهو الصحيح لانه توجهه
اليها وهي لم تفت بعد حتى لو كان ينته قريبان من المسجد وسمع الجماعة في الركعة الثانية وتوجهه
بعد ما صلى الظهر في منزله بطل الظهر على الاصح أيضا ما ذكرنا وفي النهاية اذا توجه اليها قبل أن
يصلها الامام ثم ان الامام لم يصلها العذرا ولغيره اختلفوا في بطلان ظهره والصحيح أنها لا تبطل وكذا
لو توجه اليها والامام والناس فيها الا انهم خرجوا منها قبل اتمامها التائبة فالصحيح أنه لا يبطل ظهره
ثم اعلم أن الضمير المستتر في قوله سعى يعود الى مصلى الظهر لا الى من لا عذره ليكون أفود وأشمل
فانه لا فرق بين المعذور وغيره في بطلان ظهره بسعيه كافي غاية البيان والسراج الوهاج لكن
التعليل المذكور أولا لا يشمله لان المعذور ليس بمأمور بالسعي اليها مطلقا فكيف يبطل به في ذنبي

باب المسجد كما في السراج (قوله ثم اعلم ان الضمير المستتر الخ) قال في النهر ان الضمير في صلى واقع على من خاف منه وقع فيه غاية الامر
انه سكنت عن المعذور (قوله لكن التعليل أولا لا يشمله) أجاب الشارح وكذا في الفتح في معرض الجواب عن قول زفر بانه انما

أن لا يبطل الظهر بالسعي ولا بشروعه في صلاة الجمعة لان الفرض قد سقط عنه ولم يكن مأمورا بتقصه فتكون الجمعة نفلا منه كما قال به زفر والشافعي وظاهر ما في المحيط أن ظهره انما يبطل بحضوره الجمعة لا بمجرد سعيه كما في غير المعذور وهو أخف اشكالا وأستدل المصنف بالطلان الى الظهر ليقيد أن أصل الصلاة يبطل فينقلب نفلا كما في السراج الوهاج وذكر في الظهيرية والخلاصة الرستاقى اذا سعى يوم الجمعة الى مصر يريد به اقامة الجمعة واقامة حوائج نفسه في مصر ومعظم مقصوده اقامة الجمعة ينال ثواب السعي الى الجمعة وان كان قصده اقامة الحوائج لا غير أو كان معظم مقصوده اقامة الحوائج لا ينال ثواب السعي الى الجمعة اهـ وبهذا يعلم أن من شرك في عبادته فان العبرة للأغلب وقيده بسعي المصلى لان المأموم لو لم يسع اليها وسعى امامه فانه لا يبطل ظهره المأموم وان بطل ظهر امامه لان بطلانه في حق الامام بعد الفراغ فلا يضر المأموم كما صرح به في المحيط (قوله وكره للمعذور والمسيحون أداء الظهر بجماعة في مصر) لان المعذور قد يقتدى به غيره فيؤدى الى تركها وما علم به في الهداية أولا بقواه لما فيه من الاخلال بالجمعة اذ هي جامعة للجماعات مبنى على عدم جواز تعددها في مصر واحد وهو خلاف المنصوص عليه رواية ودراية قيد بالمصر لان الجماعة غير مكرهة في حق أهل السواد لانه لا جمعة عليهم وأدبا لكرهاته ان الصلاة صحيحة لاستجماع شرائطها وفي فتاوى الولوالجي قوم لا يجب عليهم أن يحضر والجمعة لبعدها الموضع صلوا الظهر جماعة لانه لا يؤدى الى تقليل الجماعة في الجمعة اهـ فان كانوا في السواد فظاهر وان كانوا في مصر فهي مستثناة من كلام المصنف ولوحذف المصنف المعذور والمسيحون لكان أولى فان أداء الظهر بجماعة مكره يوم الجمعة مطلقا قال في الظهيرية جماعة فاتهم الجمعة في مصر فانهم يصلون الظهر بغير أذان ولا إقامة ولا جماعة اهـ وذكر الولوالجي ولا يصلى يوم الجمعة جماعة في مصر ولا يؤذن ولا يقيم في سجن وغيره لصلاة ولو زاد أداؤه منفردا قبل صلاة الامام لكان أولى لما في الخلاصة ويستحب للمريض أن يؤخر الصلاة الى أن يفرغ الامام من صلاة الجمعة وان لم يؤخره يكرهه هو والصحيح اهـ ولعله اما لاحتمال أن يقتدى به غيره فيؤدى الى تركها أو يعاقب فيحضرها وقد اقتصر في المجتبى على الثاني وانما صرح بالمسيحون مع دخوله في المعذور للاختلاف في أهل السجن فان في السراج الوهاج ان المسيحيين ان كانوا طلبة قدر واعلى ارضاء المحصوم وان كانوا مظلومين أمكنهم الاستغاثه وكان عليهم حضور الجمعة وقيده بالجماعة لما في التفاريق أن المعذور يصلى الظهر باذان واقامة وان كان لا تستحب الجماعة وقيد بالظهر لان في غيرها لا بأس أن يصلوا جماعة وأشار المصنف الى أن المساجد تغلق يوم الجمعة الا لجامع لئلا يجتمع فيها جماعة كذا في السراج الوهاج وظاهر كلامهم ان الكراهة في مسألة الكتاب تحريرية لان الجماعة مؤدية الى المحرام وما أدى اليه فهو مكره تحريرا (قوله ومن أدركها في التشهد أو في سجود السهو أتم جمعة) يعني عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمدان أدرك معه أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان أدرك أقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه فيصلى أربع اعتبارا للظهر ويقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتبارا بالجمعة ويقرأ في الاخرتين لاحتمال النفلية وإهما انه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى تسترطانية الجمعة وهي ركعتان ولا وجه لما ذكر لانها محتلفان لا يبنى أحدهما على تحريره الا بخروج وجود الشرائط في حق الامام يجعل موجودا في حق المسبوق وأشار المصنف رحمه الله الى انه لا بد أن ينوي الجمعة دون الظهر حتى لو نوى

وكره للمعذور والمسيحون أداء الظهر بجماعة في مصر ومن أدركها في التشهد أو في سجود السهو أتم جمعة

رخص له تركها للعذر وبالاتزام التحق بالصحيح (قوله ولوحذف المصنف وقوله الا ترى ولو زاد أو أداؤه الخ) قال في النهر أما الحذف كما ذكره فغير محتاج اليه لانه معلوم بالأولى وأما الزيادة فلانها توهم ان الكراهة فيها كالتى قبلها تحريرية وظاهر الخلاصة يقتضى انها تنزيهية (قوله في سجن وغيره لصلاة) عبارة الولوالجية لصلاة الظهر

الظهر لم يصح اقتداؤه كذا في المسوط وفي المضمرات انه يجمع عليه وأشار أيضا الى ان الامام يسجد
 للسهو في الجمعة والعيدين والتخار عند المتأخرين أن لا يسجد في الجمعة والعيدين لتوهم الزيادة
 من الجهل كذا في السراج الوهاج وغيره ثم اذا قام هذا المسبوق الى قضائه كان مخيرا في القراءة أن
 شاهجهروا ن شاء خافت كذا في السراج الوهاج أيضا وفي المجتبى ولو زجه الناس فلم يستطع السجود
 فوقف حتى سلم الامام فهو لاحق يعضى في صلاته بغیر قراءة اه وقيد بالجمعة لان من أدرك الامام
 في صلاة العيد في التشهد فانه يتم العيد اتفاقا كذا في فتح القدير من صلاة العيد وذكري السراج
 ان عند محمد لم يصبر مدر كالعيد وفي الظهيرية معزيا الى المتتقي مسافرا أدرك الامام يوم الجمعة في
 التشهد يصلى أربعا بالتكبير الذي دخل فيه اه وهو مخصص لما في المتون من مقتضى حملها على ما اذا
 كانت الجمعة واجبة على المسبوق اما اذا لم تكن واجبة فانه يتم ظهرا (قوله واذا خرج الامام فلا
 صلاة ولا كلام) لما رواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن علي وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم كانوا
 يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الامام وقيل الصحابي حجة ولان الكلام يمتد طبعيا فيحصل
 بالاستماع والصلاة قد تستلزمه أيضا وبه اندفع قولهما انه لا بأس بالكلام اذا خرج قبل ان يخضب
 واذا نزل قبل ان يكبر وأجمعوا ان الخروج قاطع للصلاة وفي العمون المراد اجابة المؤذن اما غيره من
 الكلام فيكره اجماعا كذا في السراج الوهاج وفسر الشارح الخروج بالصعود على المنبر وهكذا في
 المضمرات وذكري السراج الوهاج يعني خرج من المقصورة وظهر عليهم وقيل صعد المنبر فان لم يكن
 في المسجد مقصورة يخرج منها لم يتركوا القراءة والذكر الا اذا قام الامام الى الخطبة اه وفي شرح
 الجمع عبارة الخروج واردة على عادة العرب من انهم يتخذون للامام مكانا خاليا تعظيما لشأنه
 فيخرج منه حين أراد الصعود هكذا شاهدناه في ديارهم والقاطع في ديارنا يكون قيام الامام للصعود
 اه فالجاصل ان الامام ان كان في خلوة فالقاطع انفصاله عنها وظهوره للناس والافقيام للصعود
 وأطلق في الصلاة فشمل السنة وتحية المسجد ويدل عليه الحديث اذا قلت لصاحبك والامام يخضب
 يوم الجمعة أنصت فقد لغوت فانه يغيد بطريق الدلالة منعهما بالاولى لان المنع من الامر بالمعروف
 وهو أعلى من السنة وتحية المسجد وما في صحيح مسلم من قوله صلى الله عليه وسلم اذا جاء أحدكم والامام
 يخضب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما فمحمول على ما قبل تحريم الكلام فيها دفعا للمعارضة وجوابهم
 بحمله على ما اذا أمسك عن الخطبة حتى يفرغ من صلاته كما اجابوا به في واقعة سليك الغطفاني فغير
 مناسب لمذهب الامام لما علمت انه يمنع الصلاة بمجرد روجه قبل الخطبة الى ان يفرغ من الصلاة
 وفي فتح القدير ولو خرج وهو في السنة يقطع على ركعتين اه وهو قول ضعيف وعزاه قاضخان الى
 النوادر قال فاذا قطع يلزمه أربع ركعات والصحيح خلافه كما في المحط قال الوتواجي في فتاواه اذا شرع
 في الاربع قبل الجمعة ثم افتتح الخطبة أو الاربع قبل الظهر ثم أقيمت هل يقطع على رأس الركعتين
 تكلموا فيه والصحيح انه يتم ولا يقطع لانها بمنزلة صلاة واحدة واجبة اه وكذا في المبتهنى
 بالغين المعجمة ولا يرد عليه نضاه فائتة لم يسقط الترتيب بينها وبين الوقتية فانها لا تنكره كما في السراج
 الوهاج لانه أطلق فيها لما قدمه ان الترتيب واجب بمعنى الشرط وأطلق في منع الكلام فشمل
 الخطيب قال في البدائع ويكره للخطيب ان يتكلم في حال الخطبة الا اذا كان أمرا معروفا فلا يكره
 لما روى ان عمر كان يخضب يوم الجمعة فدخل عليه عثمان فقال له أية ساعة هذه فقال له ما زدت
 حين سمعت النداء يا أمير المؤمنين على ان توصأت فقال والوضوء أيضا وقد علمت ان رسول الله أمر

واذا خرج الامام فلا
 صلاة ولا كلام

(قوله وهو مخصص لما
 في المتون الخ) قال في النهر
 الظاهر ان هذا يخرج
 على قول محمد غاية الامر
 انه يزم به لاختياره اياه
 والمسافر مثال لا قيد اه
 ويؤيده ما مر في الرد على
 محمد (قوله وهو أعلى من
 السنة وتحية المسجد)
 كان المناسب أسقاط
 قوله وهو وليكون قوله
 أعلى خبرا لأن

(قوله كما صرح به في الخلاصة) قال في الزهر لم يذكر التسليم في الخلاصة وانما عبارة ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة حتى لا ينبغي أن يأكل ويشرب والامام في الخطبة يحرم الكلام وسواء كان أمرا بالمعروف أو كلما آخر نعم في البدائع يكره الكلام حال الخطبة وكذا قراءة القرآن وكذا الصلاة وكذا كل ما شغل باله عن سماع الخطبة من التسليم والتبديل والكتابة بل يجب عليه أن يسمع ويسكت وعمدا وقول ١٦٨ الامام وقال لا بأس به اذا خرج قبل أن يخطب واذا نزل قبل أن يكبر واذا جلس

عند الثاني قيل الخلاف في اجابة المؤذن أما غيره فيكره اجابا وقيل في كلام يتعلق بالآخر أما المتعلق بالدنيا فيكره اجابا (قوله انه يرد) الظاهر أن يقول بحمد (قوله في نفسه) قال القهستاني قيل الامامة

ويجب السعي اليها وترك البيع بالاذان الاول

بان يسمع نفسه أو يصحح الحروف فانهم فسروه به وعن أبي يوسف انه صلى قلما انما اراد الانصات والصلاة عليه صلى الله عليه وسلم كما في الكرماني اه وفي امداد الفتاح عن الفتح بعد رواية أبي يوسف قال وهو الصواب (قوله ثم اعلم الخ) نقل الخبر الرمي عن الرمي الشافعي ان والده أفتى بانه ليس له أصل في السنة وانه لم يفعل بين يديه صلى الله تعالى عليه وسلم بل كان يعمل حتى يخرج الناس فاذا اجتمعوا خرج

بالاعتساف اه فاستفد منه انه لا يسلم اذا صعد المنبر وروى انه يسلم كما في السراج الوهاج وشمل التسليم والذكر والقراءة وفي النهاية اختلف المشايخ على قول أبي حنيفة قال بعضهم انما كان يكره ما كان من كلام الناس أما التسليم ونحوه فلا وقال بعضهم كل ذلك مكروه والاوّل أصح اه وكذا في العناية وذكر الشارح ان الاحوط الانصات اه ويجب أن يكون محل الاختلاف قبل شروعه في الخطبة ويدل عليه قواه على قول أبي حنيفة وأما وقت الخطبة فالكلام مكروه تحريرا ولو كان أمرا بمعروف أو تنبيها أو غيره كما صرح به في الخلاصة وغيرها وزاد فيها ان ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة من أكل وشرب وكلام وهذا ان كان قريبا وان كان بعيدا فقد تقدم من المصنف ان الثاني كالقريب وهو الاحوط في المحيط وهو الاصح وأما دراسة الفقه والنظر في كتب الفقه ففيه اختلاف وعن أبي يوسف انه كان ينظر في كتابه ويصحح وقت الخطبة ولم يتكلم لكن أشار بيده أو بعينه حين رأى منكرا الصحيح انه لا بأس به وشمل تشييت العاطس ورد السلام وعن أبي يوسف لا يكره الرد وهو خلاف المذهب واختلفوا في الحمد اذا عطس السامع وصحوا انه يرد في نفسه لكن ذكر الوالوحي ان الاصول انه لا يجب فيهما لانه يحتمل الانصات وانه مأمور به وعليه الفتوى وكذا اختلفوا في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند سماع اسمه والصواب انه يصلي في نفسه كما في فتح القدير ولا يرد على المصنف لو رأى رجلا عند بثرفاف وقوعه فيها أو رأى عقربا تدب الى انسان فانه يجوز له ان يحذره وقت الخطبة لان ذلك يجب لحق آدمي وهو محتاج اليه والانصات لحق الله تعالى ومبناه على المسامحة كما في السراج الوهاج وفي المجتبى الاستماع الى خطبة الشكاح والختم وسائر الخطب واجب والاصح الاستماع الى الخطبة من أولها الى آخرها وان كان فيها ذكر الولاية اه ثم اعلم ان ما تعرف من ان المرقى الخطيب يقرأ الحديث النبوي وان المؤذنين يؤمنون عند الدعاء ويدعون للحياة بالرضى والسلطان بالنصر الى غير ذلك فكله حرام على مقتضى مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأعرب عنه ان المرقى ينهي عن الامر بالمعروف بمقتضى الحديث الذي يقرأه ثم يقول انصتوا رحمكم الله ولم أر نقلا في وضع هذا المرقى في كتبنا (قوله ويجب السعي وترك البيع بالاذان الاول) لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وانما اعتبر بالاذان الاول لحصول الاعلام به ومعلوم انه بعد الزوال اذ الاذان قبله ليس باذان وهذا القول هو الصحيح في المذهب وقيل العبرة للاذان الثاني الذي يكون بين يدي المنبر لانه لم يكن في زمنه عليه الصلاة والسلام الا هو وهو ضعيف لانه لو اعتبر في وجوب السعي لم يتمكن من السنة القبلية ومن الاستماع بل ربما تخشى عليه فوات الجمعة وفي صحيح البخاري مسند الى السائب بن يزيد قال كان النداء ليوم الجمعة أوله اذا جلس الامام على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر فلما كان عثمان وكثير الناس زاد النداء الثالث على الزوراء

قال

اليهم وحده من غير شائش يصح بين يديه وكذلك الخلفاء الثلاثة بعده ثم قال انه

بدعة حسنة لان في قراءة الآية ترغيبا في الصلاة عليه صلى الله تعالى عليه وسلم وفي قراءة الحديث تيسيرا للاجتناب الكلام وأقره رملينا وقال انه لا ينبغي القول بحرم قراءة الحديث على الوجه المتعارف لتوافر الامنة وتظاهرهم عليه اه ولا يخفى ما فيه فان العرف لا يصبر الحرام مباحا نامل (قوله زاد النداء الثالث) قال في الفتح وفي رواية البخاري زاد النداء الثاني وتسميته ثالثا

لان الاقامة تسمى اذا ناكفى الحديث بين كل اذانين صلاة (قوله وصرح في السراج بعدمها) قال في النهرو ينبغي التعديل على الاول (قوله للاختلاف في وقته) قال في النهرو وقوع الخلاف في وقته لا يمنع القول بفرضيته وكفالك بوقت العصر شاهداه وفيه نظر لان مراد المؤلف ان اصل السعي فرض واما كونه عند الاذان الاول فهو واجب ١٦٩ وليس بفرض للاختلاف فيه

قال البخاري الزوراه موضع بالسوق بالمدينة وفي فتح القدير وقد تعلق بما ذكرنا بعض من نفى ان الجمعة سنة فانه من المعلوم انه كان عليه السلام اذا رقى المنبر أخذ بلال في الاذان فاذا اكمله أخذ عليه السلام في الخطبة فتي كانوا يصلون السنة ومن ظن انهم اذا فرغ من الاذان قاموا فركعوا فهو من اجهل الناس وهذا مدفوع بان خروجه عليه السلام كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعد ما كان يصلي الاربع ويجب الحكم بوقوع هذا الجوز لما قدمنا من عموم انه كان عليه السلام يصلي اذا زالت الشمس اربعاء وكذا يجب في حقهم لانهم ايضا يعلمون الزوال كالمؤذن بل ربما يعلمونه بدخول الوقت لمؤذن اه والمراد من البيع ما يشغل عن السعي اليها حتى لو اشتغل بعمل آخر سوى البيع فهو مكروه ايضا كسقاء السراج الوهاج وأشار بعطف ترك البيع على السعي الى انه لو باع واشترى حالة السعي فهو مكروه ايضا وصرح في السراج الوهاج بعدمها اذ لم يشغله وصرح بالوجوب ليفيد ان الاشتغال بعمل آخر مكروه كراهة تحريم لانه في رتبته ويصح اطلاق اسم الحرام عليه كما وقع في الهداية وبه اندفع ما في غاية البيان من ان فيه نظر لان البيع وقت الاذان جائز لكنه مكروه فان المراد بالجواز الصحة لا المحل وبه اندفع ايضا ما ذكره القاضي الاسيحي من ان البيع وقت النداء مكروه للآية ولو فعل كان جائزا والامر بالسعي من الله تعالى على الندب والاستحباب لاعلى الحتم والايجاب اه فانه يفيد ان الكراهة تنزيهية وليس كذلك بل تجريمية اتفاقا ولهذا وجب فسخته لو وقع وايضا قوله ان الامر بالسعي للندب غير صحيح لانهم استدلوا به على فرضية صلاة الجمعة فعلم انه للوجوب وقول الاكمل في شرح المنار ان الكراهة تنزيهية مردود لما علمت وانما لم يقل ويفترض السعي مع انه فرض للاختلاف في وقته هل هو الاذان الاول او الثاني أو العبرة لدخول الوقت وفي المضمرات والذي يبيع ويشترى في المسجد اوعلى باب المسجد أعظم اثما وأثقل وزرا (قوله فاذا جلس على المنبر اذن بين يديه وأقيم بعد تمام الخطبة) بذلك جرى التوارث والضمير في قوله بين يديه عائد الى الخطيب الجالس وفي القدوري بين يدي المنبر وهو محازا لاطلاق اسم المحل على الحال كما في السراج الوهاج فاطلق اسم المنبر على الخطيب وفي كثير من الكتب لو سمع النداء وقت الاكل يتركه اذا خاف فوت الجمعة كخروج وقت المكتوبات بخلاف الجماعة في سائر الصلوات وفي المحيط وغيره ويستحب لمن حضر الجمعة ان يدهن ويمس طيبا ان وجدته ويلبس أحسن ثيابه ويغتسل ويجلس في الصف الاول لان الصلاة فيه أفضل ثم تكلموا في الصف الاول قيل هو خاف الامام في المقصورة وقيل ما يلي المقصورة وبه أخذ الفقهاء أبو الليث لانه يمنع العامة عن الدخول في المقصورة فلا تتوصل العامة الى نيل فضيلة الصف الاول ومن مات يوم الجمعة يرحى له فضل وفي البدائع وينبغي للامام ان يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة مقدار ما يقرأ في صلاة الظهر ولو قرأ في الاولى بسورة الجمعة وفي الثانية بسورة المنافقين أو في الاولى بسج اسم ربك الاعلى وفي الثانية بسورة هل أتاك حديث الغاشية فمن تبركافعله عليه السلام ولكن لا يواطى على قراءتها بل يقرأ غيرها في بعض الاوقات كيلا يؤدي الى هجر الباقي

ما كان في المقصورة الداخلية وفيها عن التهذيب المقام في الصف الاول ما هو اقرب الى الامام خلفه ثم عن يمينه ثم عن يساره وفيها عن النصاب ان سبق أحد بالدخول في المسجد مكانه في الصف الاول فدخل رجلا كبر منه سنا أو أهل علم ينبغي له أن يتأخر ويقدمه تعظيما له اه هذا وظاهر كلامهم هنا ان المقصورة اذا كانت وسط المسجد كمقصورة مسجد دمشق ان ما كان خارج المقصورة مما هو عن يمين الصف

٢٢ - بحر ثاني الداخل وعن يساره لا يسمى صفا اول فليتأمل الآن يقال ان مرادهم بالمقصورة بيت داخل الجدار القبلي كبيت الخطيب في مسجد دمشق الذي يخرج منه الخطيب فالتأخر ان ملوكم كانوا يصلون فيه خوفا من الاعداء فلا يمكنون الناس من الدخول فيه امام مثل مقصورة دمشق فالذي يظهر ان ما عن طرفها قرب الحائط القبلي صف اول

(باب العيدين) (قوله وهو كذلك لوجهين) قال في النهريه نظر اما أولا فلان الجامع وان صنف بعد الا ان قوله ولا يترك واحدا منهما يدل على الوجوب اذ مثل هذا الكلام في الرواية يذكّر في الواجب غالبا كما في المعراج واما ثانيا فلانه صرح في الاصل في موضع آخر بالوجوب ففي المجتبى ذكر محمد في الاصل آرايت العيدين هل يجب الخروج فيها على أهل القرى والجمال والسواد قال انما يجب على الامصار ١٧٠ والمدائن فنص على الوجوب اهـ وهذا يستغنى عما مر من ان في الاصل ما يدل على

الوجوب وفي البدائع وتأويل ما في الجامع انها وجبت بالسنة أو هي سنة مؤكدة وانها في معنى الواجب على ان اطلاق اسم السنة لا ينفي الوجوب بعد قيام الدليل على

(باب العيدين)

ولا يظنه العامة حتما وفي الخلاصة ولا يحل للرجل ان يعطى سؤال المساجد هكذا ذكر في الفتاوى قال الصدر الشهيد المختار ان السائل اذا كان لا يمر بين يدي المصلي ولا يتخطى رقاب الناس ولا يسأل الحافوا يسأل لا مراً بله منه لا بأس بالسؤال والاعطاء واذا حضر الرجل الجامع وهو ملائح ان يتخطى يؤذى الناس لم يتخط وان كان لا يؤذى أحد بان كان لا يطأ ثوبا ولا جسد ا فلا بأس بان يتخطى ويدن من الامام وعن أصحابنا بانه لا بأس بالتخطى ما لم يأخذ الامام في الخطبة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه الرجوع والمسأب

(باب صلاة العيدين) تحب صلاة العيدين على من تحب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة

وجوبها وذكر أبو موسى الضرب في مختصره انها فرض كفاية والحجج انها واجبة اهـ وقيل في المسئلة روايتان كذا في الظهيرية (قوله أحدهما ان الجامع الصغير الخ) قال في النهري فائدة سمي الاصل أصلا لانه صنف أولا ثم الجامع الصغير ثم الكبير ثم الزيادات كذا في غاية البيان وذكر الحلبي في بحث التجميع ان محمدا قرأ على أبي يوسف الا ما كان فيه اسم الكبير كما مضاربة الكبير

أي صلاة العيدين ولا خفاء في وجه المناسبة وسمى به لما ان الله سبحانه وتعالى فيه عوائد الاحسان الى عبادته اولانه يعود ويتكرر اولانه يعود بالفرح والسرور أو تفاؤلا بعوده على من أدركه كما سميت القافلة قافلة تفاؤلا بتفولها أي برجوعها وجميعه أعباد وكان حقه أعود لانه من العود ولكن جميع بالياء للزومها في الواحد والفرق بينه وبين عود الخشب فانه يجمع على عيدان وعود الله وفاته يجمع على أعود كما في العيني وكانت صلاة عيد الفطر في السنة الاولى من الهجرة كما رواه أبو داود مسندا الى أنس رضي الله عنه قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما فقال ما هذان اليومان قالوا كنا لعب فيهما في الجاهلية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله قد أبدلكم بهما خيرا منهما يوم الاضحى ويوم الفطر (قوله تحب صلاة العيد على من تحب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة) تصرح بوجوبها وهو واحد الزاويتين عن أبي حنيفة وهو الاصح كما في الهداية واختار كما في الخلاصة وهو قول الاكثرين كما في المجتبى ويدل عليه من جهة الرواية قول محمد في الاصل ولا يصلي نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف فانه لم يستثن العيد فعلم انه ليس من النوافل ومن جهة الدليل مواظبته صلى الله عليه وسلم عليهما من غير ترك وفي رواية أخرى انها سنة لقول محمد في الجامع الصغير في العيدين يجتمعان في يوم واحد قال يشهدهما جميعا ولا يترك واحدا منهما والاوى منهما سنة والاخرى فريضة قال في غاية البيان وهذا أظهر ولم يعلمه وهو كذلك لوجهين أحدهما ان الجامع الصغير صنفه بعد الاصل فافيه هو المعول عليه وثانيهما انه صرح بالسنة بخلاف ما في الاصل والظاهر أنه لا خلاف في الحقيقة لان المراد من السنة السنة المؤكدة بدليل قوله ولا يترك واحدا منهما وما وكما صرح به في المبسوط وقد ذكرنا مرارا انها بمنزلة الواجب عندنا ولهذا كان الاصح أنه يأتى بترك المؤكدة كالواجب وفي المجتبى الاصح انها سنة مؤكدة وأفاد ان جميع شرائط الجمعة وجوبا وصحة شرائط العيد الا الخطبة فانها ليست بشرط حتى لو لم يخطب أصلا صحت وأساء لترك السنة ولو قدمها على الصلاة صحت وأساء ولا تعاد الصلاة

والمزارعة الكبير والمأذون الكبير والسير الكبير وفي عقد الغرائد ان السير الكبير هو آخر تأليف محمد رحمه الله تعالى (قوله فانه ليست بشرط) أي بل سنة لانها تؤدي بعد الصلاة وشرط الشيء يسقطه أو يقارنه كذا في النهري قال وتأخيرها الى ما بعد صلاة العيد سنة كذا في الظهيرية وهذا يقتضى انه لو خطب قبلها كان آتيا بأصلها وفيه توقف اذ لم ينقل قال الشيخ اسمعيل وليس بصحيح لجواز المتقدمة وعدم اعادتها كما وقع بهما التصريح

وبه اندفع مافي السراج الوهاج من ان المملوك تحب عليه العيد اذا اذن له مولاه ولا تحب عليه الجمعة لان الجمعة لها بدل وهو الظهر وليس كذلك العيد فانه لا بدل له لان منافعه لا تصير مملوكة له بالاذن فله بعد الاذن كما له قبله وفي القنية صلاة العيد في الراساتى تكره كراهة تحريم اه لانه اشتغال بما لا يصح لان المصير شرط الجمعة (قوله ونذوب يوم الفطر ان يطعم ويغتسل ويستاك ويتطيب ويلبس أحسن ثيابه) اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم ويستحب كون ذلك المطعوم حلوا لما روى البخارى كان عليه الصلاة والسلام لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات ويأكلهن وترا وأما ما يفعله الناس في زماننا من جمع التمر مع اللبن والفطر عليه فليس له أصل في السنة وظاهر كلامهم تقديم الاحسن من الثياب في الجمعة والعيد وان لم يكن أبيض والدليل دال عليه فقد روى البيهقي انه عليه الصلاة والسلام كان يلبس يوم العيد برة جراه وفي فتح القدير واعلم ان الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما خطوط جرد وخضر لانها أجربحت فليكن محل البردة أحدهما اه بدليل نهيه عليه السلام عن لبس الاجر كما رواه أبو داود والقول مقدم على الفعل والمحاط مقدم على المبعوث تعارضا فكيف اذا لم يتعارض بالمثل المذكور وزاد في الحاوي القدسي ان من المستحبات التزين وان يظهر فرحا وبشاشة ويكثر من الصدقة حسب طاقته وقدرته وزاد في القنية استحباب التخم والتبكير وهو سرعة الانتباه والابتكار وهو المسارعة الى المصلى وصلاة الغداة في مسجده والخروج الى المصلى ماشيا والرجوع في طريق آخر والتهنئة بقوله تقبل الله منا ومنكم لا تنكر وفي المجتبى فان قلت عد الغسل ههنا مستحبا وفي الطهارة سنة قلت للاختلاف فيه والصحيح انه سنة وسماه مستحبا لاشتمال السنة على المستحب وعد سائر المستحبات المذكورة هنا في بعض الكتب سنة اه (قوله ويؤدي صدقة الفطر) معطوف على يطعم فيقتضى أن يكون الاداء مندوبا وهو كذلك لان الكلام كله قبل الخروج الى المصلى فاصدقة الفطر أحوال أحدها قبل دخول يوم العيد وهو جائز ثانيا يومه قبل الخروج وهو مستحب ثالثا يومه بعد الصلاة وهو جائز رابعا بعد يوم الفطر وهو صحيح ويأتى بالتأخير الا انه يرتفع بالاداء كن أخرج بعد القدرة فانه يأتى ثم يزول بالاداء كما سيأتى وانما استحباب الاداء قبله للحديث من أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات ولقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة ولان المستحب أن يأكل قبل الخروج الى المصلى فيقدم للفقير ليأكل قبلها فيتفرغ قلبه للصلاة (قوله ثم يتوجه الى المصلى) ضبطه في غاية البيان بالرفع وقال لا بالنصب ولم يبين وجهه ووجهه ان التوجه واجب وليس بمستحب ولهذا أتى بأسلوب آخر وهو والعطف بـ ثم وفي السراج الوهاج المستحب أن يتوجه ماشيا ولا يركب في الرجوع لان النبي صلى الله عليه وسلم ماركب في عيده ولا جنازة ولا بأس ان يركب في الرجوع لانه غير قاصد الى قرية وفي التجنيس والخروج الى الجبانة سنة لصلاة العيد وان كان يسعهم المسجد الجامع عند عامة المشايخ والصحيح اه وفي المغرب الجبانة المصلى العام في الصحراء وعلى هذا فيجوز أن يكون منصوبا عطفًا على يطعم لان التوجه الى المصلى مندوب كما أوداه في التجنيس وان كانت صلاة العيد واجبة حتى لو صلى العيد في الجامع ولم يتوجه الى المصلى فقد ترك السنة وانما أتى بـ ثم لافادة ان التوجه متراع عن جميع الافعال السابقة وفي الخلاصة ولا يخرج المنبر الى الجبانة يوم العيد واختلف المشايخ في بناء المنبر في الجبانة قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره وفي نسخة الامام خواهر زاده هذا حسن في زماننا وعن أبي حنيفة

ونذوب في الفطر أن يطعم
ويغتسل ويستاك
ويتطيب ويلبس أحسن
ثيابه ويؤدي صدقة
الفطر ثم يتوجه الى المصلى

(قوله وبه اندفع مافي
السراج) أى بما أفاده
المصنف ان جميع شرائط
الجمعة وجوبا وصحة شرائط
للعيد ومن جعلها الحرة
فلا تحب العيد أيضا
وان أذن له كالجُمعة
لكن قد نقل في الجمعة
عن السراج ان الجمعة
تحب عليه وقال بعضهم
يختار

غير مكبر ومتنفل قبلها
(قوله وهو مردود الخ)
يقال عليه ان الامام
المحقق له علم بالخلاف
أيضاً في البدائع وأما في
عيد الفطر فلا يكبر جهراً
في قول أبي حنيفة وعند
أبي يوسف ومحمد يجهر
وكذا في السراج الوهاج
والتارخانية ومواهب
الرحمن ودرر البحار وقال
في النهر غير مكبر أي جهراً
وهذا رواية المعلى عن
الامام وروى الطحاوي
عن ابن أبي عمير ان
البغدادى عن الامام انه
يكبر جهراً وهو قولهما
واختلف المشايخ في
الترجيح فقال الرازى
الصحيح من قول أصحابنا
مارواه ابن أبي عمران وما
رواه المعلى لم يعرف عنه
وفي الخلاصة الاصح ما
رواه المعلى كذا في الدراية
قال الرازى وعليه مشايخنا
بما رواه النهر فالخلاف
في الجهر وعدمه كما صرح
به في التبيين وعليه جرى
في غاية البيان والشرح
اه وكذا جرى عليه في
مختارات النوازل وشرح
الهداية وعزاه في النهاية
الى المبسوط وتحفة الفقهاء
وزاد الفقهاء

انه لا بأس به اه (قوله غير مكبر ومتنفل قبلها)
لا يكبر يوم الفطر قبل صلاة العيد لاجهراً ولا سرّاً وانه لا فرق بين التكبير في البيت أو في الطريق
أو في المصلى قبل الصلاة لكن أواد بعد ذلك ان أحكام الاضحية كالفطر لا أنه يكبر في الطريق جهراً
فصار معنى كلامه هنا انه لا يكبر في الطريق جهراً وفي غاية البيان المراد من نفى التكبير بصفة
الجهر لان التكبير خير موضوع لا خلاف في جواز بصفة الاخفاء اه وفي الخلاصة ما يخالفه
قال ولا يكبر يوم الفطر وعندهما يكبر ويخافت وهو احدى الروايتين عن أبي حنيفة والاصح
ما ذكرناه لا يكبر في عيد الفطر اه فأما ان الخلاف في أصله لا في صفة وان الاتفاق على عدم
الجهرية ورد في فتح القدير بانه ليس بشئ اذ لا يمنع من ذكر الله سبحانه والفاظ في شئ من الاوقات
بل من ابقائه على وجه البدعة فقال أبو حنيفة رفع الصوت بالذکر بدعة ويخالف الامر من قوله
تعالى واذكركم ربك في نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر من القول فيقتصر على مورد الشرع وقد
ورد به في الاضحية وهو قوله تعالى واذكروا لله في أيام معدودات جاء في التفسير ان المراد التكبير في
هذه الايام اه وهو مردود لان صاحب الخلاصة أعلم بالخلاف منه ولان ذكر الله تعالى اذا قصد به
التخصيص بوقت دون وقت أو بشئ دون شئ لم يكن مشروعاً حيث لم يرد الشرع به لانه خلاف
المشروع وكلامهم انما هو فيما اذا خص يوم الفطر بالتكبير ولهذا قال في غاية البيان من باب
المهر عند ذكر المنفعة وقوله ولا يكبر في طريق المصلى عند أبي حنيفة أي حكماً للعيد ولكن لو كبر لانه
ذكر الله تعالى يجوز ويستحب اه فالخلاصة ان الجهر بالتكبير بدعة في كل وقت الا في المواضع
المستثناة وصرح قاضيان في فتاواه بكذا كرهوا وتبعه على ذلك صاحب المستصفي وفي
الفتاوى العلامة وتمنع الصوفية من رفع الصوت والصفق وصرح بحرمة المعنى في شرح التحفة
وشنع على من يفعله مدعيان انه من الصوفية واستثنى من ذلك في القضية ما يفعله الأئمة في زماننا فقال
امام يعتاد في كل غداة مع جماعة قراء آية الكرسي وآخر البقرة وشهد الله ونحوه جهراً لا بأس به
والافضل الاخفاء ثم قال التكبير جهراً في غير أيام التشريق لا يسن الا بازاء العدو أو للصوم وقاس
عليه بعضهم المحرق والخاف كلهما ثم رقم برقم آخر قاس وعنده جمع كثير يرفعون أصواتهم بالتهليل
والتسبيح جله لا بأس به والاخفاء أفضل ولو اجتمعوا في ذكر الله والتسبيح والتهليل يخفون والاخفاء
أفضل عند الغز في السفينة أو ملاعبتهم بالسيف وكذا الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم اه
وأما التكبير خفية فان قصد ان يكون لاجل يوم الفطر فهو مكروه أيضاً والا فهو مستحب ولو كان يوم
الفطر وأما الثاني وهو التنفل قبلها فهو مكروه وأطلقه فشملاً ما اذا كان في المصلى أو في البيت
ولا خلاف فيما اذا كان في المصلى واختلفوا فيما اذا تنفل في البيت فعامة منهم على الكراهة
وهو الاصح كما في غاية البيان وقيد بقوله قبلها لان التنفل بعدها فيه تفصيل فان كان في المصلى
فكروه وعند العامة وان كان في البيت فلا دليل الكراهة ما في الكتب الستة عن ابن عباس
رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج فصلي بهم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها وهذا النفي
بعدها محمول على ما اذا كان في المصلى لم حديث ابن ماجة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا
يصل قبل العيد شيئاً فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين اه قال في فتاوى قاضيان والخلاصة
والافضل أن يصل أربع ركعات بعدها وأطلقه فشملاً صلاة الضحى وشمل من يصل صلاة العيد
أما ما كان أو غيره ومن لم يصلها كما في السراج الوهاج ولهذا قال في الخلاصة النساء اذا أردن أن يصلين

(قول المصنف ووقتها من ارتفاع الشمس) قال الشارح الزايد بالارتفاع أن تبض ١٧٣ (قوله ففعله امتثالا لامره)

لان طاعة الامام فيما ليس
بمعصية واجبة وهذا ليس
بمعصية لانه قول بعض
الحجاة كذا في المعراج
وقال في شرح المنية
والذي ذكره من عمل
العامه بقول ابن عباس
لامرينه الخلفاء بذلك
كان في زمنهم اما في زماننا
فقد زال اذ خليفة الان
والذي يكون بمصر فهو
خليفة اسماء لا معنى لانتفاء
بعض شروط الخلافة فيه
ووقتها من ارتفاع الشمس
الى زوالها وبصلي ركعتين
مثليا قبل الزوايد وهي
ثلاث في كل ركعة

على ما يخفى على من له
ادنى علم بشروطها والعمل
الان بما هو المذهب
عندنا لكن حيث لا يقع
الالتباس على الناس اه
أقول يؤخذ من هذا ان
امرا خليفة بشئ لا يبق
حكمه بعدموته أو عزله
اذ لو بقي العمل بامر واجب
لوجب علينا الى اليوم
العمل بما أمر به هرون
أبا يوسف وبه يعلم حكم
أوامر سلاطين بني عثمان
فتدبر (قوله ولهذا
قيل ينوي بكل تكبيرة
الافتتاح الخ) أقول
ظاهره انه ينوي بما زاد

أفخى يوم العيد صليين بعد ما يصلي الامام في الجبابة اه وهذا كله انما هو بحسب حال الانسان
وأما العوام فلا يمنعون من تكبير قبلها قال أبو جعفر لا ينبغي أن يمنع العامة من ذلك لقلة رغبته
في الخبرات اه وكذا في التنفل قبلها قال في التجنيس سئل شمس الأئمة المحلواني ان كسالى العوام
يصلون الفجر عند طلوع الشمس أفترجهم عن ذلك قال لا لانهم اذا منعوا عن ذلك تركوها أصلا
وأذاؤها مع تجويز أهل الحديث لها أولى من تركها أصلا اه (قوله ووقتها من ارتفاع الشمس
الى زوالها) أما ابتداء فلا نه عليه الصلاة والسلام كان يصلي العيد والشمس على قيد رمح أو رمحين
وهو بكسر القاف بمعنى قدروا أما الانتهاء فلما في السنن ان ركبا جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم
يشهدون انهم رأوا الهلال بالامس فأمرهم أن يفطروا واذا أصبحوا يغدون الى مصلاههم ولو جاز
فعلها بعد الزوال لم يكن للتأخير الى الغد معنى واستفيد منه أنها لا تصح قبل ارتفاع الشمس بمعنى
لا تكون صلاة عيد بل نفل محرم ولو زالت الشمس وهوى اثنا عشر ساعة كفى الجمعة صرح به في
السراج الوهاج وعلى هذا فينبغي ادخاله في المسائل الاثني عشرية لما انها كالجمعة وقد أغفلوها
عن ذكرها ويستحب تجهيل صلاة الاضحية لتجهيل الاضاحي وفي المجتبى ويستحب أن يكون خروجه
بعد ارتفاع قدر رمح حتى لا يحتاج الى انتظار القوم وفي عيد الفطر يؤخر الخروج قليلا كتب
النبي صلى الله عليه وسلم الى عمرو بن حزم عجل الاضحية وأخر الفطر قيل لم يؤدى الفطرة ويجهل الاضحية
(قوله ويصلي ركعتين مثليا قبل الزوايد) أما كونها ركعتين فمخفق عليه وأما كون الشاء قبل
التكبيرات فلا نه شرع أول الصلاة فيقدم عليها في ظاهر الرواية كما يقدم على سائر الافعال والاذكار
(قوله وهي ثلاث في كل ركعة) أى الزوايد ثلاث تكبيرات في كل ركعة وهو قول ابن مسعود
رضي الله عنه وبه أخذنا ثمنا أبو خنيفة وصاحبا وأما في الخلاصة وعن أبي يوسف كما قال ابن
عباس رضي الله عنهما خمس في الاولى وخمس في الثانية أو أربع على اختلاف الروايات والأئمة
في زماننا يكبرون على مذهب ابن عباس لان الخلفاء شرطوا عليهم ذلك اه فليس مذهب الابي
يوسف وانما فعله امتثالا لامر هرون الرشيد قال في السراج الوهاج لما انتقلت الولاية الى بني العباس
أمروا الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا ذلك في مناشيرهم وهذا تأويل ما روى
عن أبي يوسف أنه قدم بغداد فصلى بالناس صلاة العيد وخلفه هرون الرشيد فكبر تكبيرا بن
عباس فيحتمل أن هرون أمره ان يكبر تكبيرا جده ففعله امتثالا لامره وأما مذهبه فهو على تكبير
ابن مسعود رضي الله عنه لان التكبير ورفع الايدي خلاف المذهب فكان الاخذ فيه بالاقل
أولى اه وكذا هو مروى عن محمد قال في الظاهرية انه ما فعل ذلك امتثالا لامر الخليفة لا مذهب
ولا اعتقاد اود كفى المجتبى ثم يأخذ بأى هذه التكبيرات شاء وفي رواية عن أبي يوسف ومحمد قال
في الموطأ بعد ذكر الروايات فما أخذت به فحسن ولو كان فيها نسخ ومسنوخ لمكان محمد بن الحسن
أولى بمعرفة تقدمه في علم الحديث والفقه وقيل الاخر ناسخ الاول والصحيح ما قلناه والاخذ
بتكبيرات ابن مسعود أولى اه وبهذا ظهر ان الخلاف في الاولوية وفي المحيط ولو كبر الامام أكثر
من تكبير ابن مسعود اتبعه ما لم يكبر أكثر مما جاء به الا نارا لانه مولى عليه فيلزمه العمل برأى
الامام وذلك الى ستة عشر فان زاد لا يلزمه متابعتة لانه مخفى بيقين ولو سمع التكبيرات من المكبرين
بأنى بالكل احتياطا وان أكثر لاحتمال الغلط من المكبرين ولهذا قيل ينوي بكل تكبيرة الافتتاح

على الستة عشر لانه الذي ظهر به احتمال الغلط ولعل وجهه انه لما زاد على المأثور احتمال خطأ المكبرين بانهم زادوا تكبيرة مثالا
واحتمل أن تكون هذه الزائدة هي تكبيرة الافتتاح تقدموا بها على الامام فلم يصح الشروع فلذا ينوي بما زادوه الافتتاح

(قوله كما لو ركع الامام الخ) هذا بخلاف لما ذكره في باب الوتر والنوافل من انه يكبر في الركوع وكبره في الركعة الاولى من الركعة الثانية
القنوت اذا تذكره في الركوع ١٧٤ حيث لا يعود اليه لان القنوت لم يشرع الا في محض القيام وبخلاف لما في شرح المنية

لا احتمال التقديم على الامام في كل تكبيرة اه ثم قال الاصل ان المنفرد يتبع رأى نفسه في التكبيرات والمقتدى يتبع رأى امامه ومن أدرك الامام راكعا في صلاة العيد فثبني أن يرفع رأسه بركع ويكبر في ركوعه عندهما خلافا لابي يوسف ولو أدركه في القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكبر في الركوع على الصحيح كما لو ركع الامام قبل أن يكبر فان الامام لا يكبر في الركوع ولا يعود الى القيام ليكبر في ظاهر الرواية ومن فاتته أول الصلاة مع الامام يكبر في المحال ويكبر برأى نفسه (قوله ويوالى بين القراءتين) اقتداء بابن مسعود رضي الله عنه ولتكون التكبيرات مجمعة لانها من اعلام الشريعة ولذلك وجب الجهر بها والجمع يحقق معنى الشعاثر والاعلام هذا الا أن في الركعة الاولى تخللت الزوائد بين تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع فوجب الضم الى احدهما والضم الى تكبيرة الافتتاح أولى لانها سابقة وفي الركعة الثانية الاصل فيه تكبيرة الركوع لا غيره فوجب الضم اليها ضرورة كذا في المحيط والهداية والظاهر أن المراد بالوجوب في عبارتهما الثبوت لا المصطلح عليه لان الموالاة بينهما مستحبة لما تقدم من أن الخلاف في الاولوية ثم المسبوق بركعة اذا قام الى القضاء فانه يقرأ ثم يكبر لانه لو بدأ بالتكبير يصير مواليا بين التكبيرات ولم يقل به أحد من الصحابة ولو بدأ بالقراءة يصير فعله موافقا لقول على فكان أولى كذا في المحيط وهو مخصص لقوله هم ان المسبوق يقضى أول صلاته في حق الاذكار ويكبر المسبوق على رأى نفسه بخلاف اللاحق فانه يكبر على رأى امامه لانه خلف الامام حكما كذا في السراج الوهاج وفي المجتبى الاصل ان من قدم المؤخر أو أخر المقدم ساهيا أو اجتهادا فان كان لم يفرغ مما دخل فيه يعيد وان فرغ لا يعود اه وفي المحيط ان بدأ الامام بالقراءة سمعوا ثم تذكروا فان فرغ من قراءة الفاتحة والسورة يمضي في صلاته وان لم يقرأ الا الفاتحة كبر وأعاد القراءة ولما لان القراءة اذ لم تتم كان امتناعا عن الاتمام لا رفضا للفرض ولو تحول رأيه بعدما صلى ركعة وكبر بالقول الثاني فان تحول الى قول ابن عباس بعدما كبر بقول ابن مسعود وقرأ ان لم يفرغ من القراءة يكبر ما بقي من تكبيرات ابن عباس ويعيد القراءة وان فرغ من القراءة كبر ما بقي ولا يعيد القراءة (قوله ويرفع يديه في الزوائد) توضيح لما أتهمه سابقا بقواد ولا يرفع الايدي الا في فقع صمغ فان العين الاولى للاشارة الى العيدين فبين هنا أنه خاص بالزوائد دون تكبيرة الركوع فان تكبير في الركوع لما ألحقت بالزوائد في كونها واجبتين حتى يجب السهو وتر كهما ساهيا كما صرح به في السراج الوهاج ربما توهم انهما التحقنا بهما في الرفع أيضا فنص على أنه خاص بالزوائد وعن أبي يوسف لا يرفع يديه فيها وهو ضعيف ويستثنى منه ما اذا كبر راكعا لكونه مسبوقا كما قدمناه فانه لا يرفع يديه كما ذكره الاسيحاقي وقيل يرفع يديه وأشار المصنف الى أنه يسكت بين كل تكبيرتين لانه ليس بينهما ذكر مسنون عندنا ولهذا يرسل يديه عندنا وقدره مقداره ثلاث تسبيحات لزوال الاشتباه وذكر في المبسوط ان هذا التقدير ليس بلازم بل يختلف بكثر الزحام وقتلته لان المقصود ازالة الاشتباه ولم يذكر هنا الجهر بالقراءة كما علم سابقا في فضل القراءة ويقرأ فيها كما يقرأ في الجمعة وفي الظهيرة لو صلى خلف امام لا يرى رفع اليدين عند تكبيرات الزوائد يرفع يديه ولا يوافق الامام في الترك اه (قواد ويخطب بعدها خطبتين)

من انه يعود الى القيام ويكبر وتكلف للفرق بينه وبين القنوت فانه على هذا القول يشكل أكثر منه على الاول وأما على ما هنا فلا فرق بينهما فلا اشكال أصلا وما هنا صرح بمثله ابن أمير حاج في شرح المنية ويوالى بين القراءتين ويرفع يديه في الزوائد ويخطب بعدها خطبتين

حيث قال وان تذكري الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكبر ويمضي على صلاته وعلى ما ذكره الكرخي ومشي عليه صاحب البدائع وهو رواية الزوائد يعود الى القيام ويكبر ويعيد الركوع ولا يعيد في الفصلين القراءة اه (قوله فان تكبير في الركوع الخ) ظاهرة ان تكبير الركوع في الركعتين واجب يجب بترك سجود السهو وهكذا فهمه في الشرنبلالية من عبارة المؤلف فاعترضه بان السكال صرح في باب سجود السهو بانه لا يجب بترك تكبيرات الانتقال

الا في تكبيرة ركوع الركعة الثانية من صلاة العيد اه قلت والمؤلف أيضا صرح بذلك هناك فمتعين جل اقتداء كلامه هنا على ان المراد بتكبير في الركوع التكبيرتان في ركوع الركعة الثانية من صلاتي العيدين وهذا وان كان فيه نوع بعد لكنه بتركب توفيقا بين كلاميه

اقتداء بفعله عليه الصلاة والسلام بخلاف الجمعة فانه يحط بقبلها لان الخطبة فيها شرط والشرط متقدم أو مقارن وفي العيد ليست بشرط ولهذا اذا خطب قبلها صح وكره لانه خالف السنة كما لو تركها أصلاً وفي المجتبى ويبدأ بالتحميد في خطبة الجمعة وخطبة الاستسقاء وخطبة النكاح ويبدأ بالتكبيرات في خطبة العيدين ويستحب أن يستفتح الأولى بتسعة تكبيرات تترى والثانية بسبع قال عبد الله بن عتبة بن مسعود وهو من السنة ويكر قبل أن ينزل من المنبر أربع عشرة آية ويجب السكوت والاستماع في خطبة العيدين وخطبة الموسم كذا في المجتبى (قوله ويعلم الناس فيها أحكام صدقة الفطر) لانها شرعت لاجله قال في السراج الوهاج وأحكامها خمسة على من يجب ولن يجب ومتى يجب ومم يجب أما على من يجب فعلى الحر المسلم المالك للنصاب وأما لمن يجب فللفقراء والمساكين وأما متى يجب فبطول الفجر وأما كم يجب فنصف صاع من بر أو صاع من تمر أو شعير أو زبيب وأما مم يجب فن أربعة أشياء المذكورة وأما ما سواها فبالقيمة (قوله ولم تقض ان فاتت مع الامام) لان الصلاة به هذه المصنف لم تعرف قرينة لا بشرائط لا تتم بالمفرد فخراده في صلاتها وحده والا فاذ فاتت مع امام أو معك أنه ان يذهب الى امام آخر فانه يذهب اليه لانه يجوز تعدد ادها في مصر واحد في موضعين وأكثر اتفاقاً انما الخلاف في الجمعة وأطلقه فشمّل ما اذا كان في الوقت أو خرج الوقت وما اذا لم يدخل مع الامام أصلاً أو دخل معه وأفسدها فلا قضاء عليه أصلاً وقال أبو يوسف اذا أفسدها بعد الشروع يقضى لان الشروع في الإيجاب كالنذر كذا في المحط ولا يخفى أنه اذا لم يلزمه القضاء فلا ثم عليه لترك الواجب من غير عذر كالسجدة الصلاة اذا لم يسجد لها حتى فرغ من صلاته وفي البدائع وأما حكمها اذا فسدت أوفات فكل ما يفسد سائر الصلوات والجمعة يفسدها من خروج الوقت ولو بعد القعود وفوت الجماعة على التفصيل والاختلاف المذكور في الجمعة غير انما ان فسدت بنحو حدث عمد يستقبلها وان فسدت بخروج الوقت سقطت ولا يقضيها عندنا كالجمعة ولكنه يصلى أربعاً مثل صلاة الأضحية ان شاء لانها اذا فاتته لا يمكن تداركها بالقضاء لفقد الشرائط فلو صلى مثل الأضحية لنيل الثواب كان حسناً وهو مروى عن ابن مسعود (قوله وتؤخر بعد الرأى الغد فقط) لان الأصل فيها ان لا تقضى لكن ورد الحديث بتأخيرها الى الغد لعذر فبق ما عداه على الأصل فلا تؤخر الى الغد بغير عذر ولا الى ما بعده بعذر ولما قدم ان انتهاء وقتها والشمس من اليوم الاول لم يحتاج الى التقيد هنا فالعبارة الجيدة وتؤخر بعذر الى الزوال من الغد فقط ولم يذكر في الكتب المعتمدة اختلاف في هذا وذكر في المجتبى عن الطحاوي في شرح الآثار أن هذا قول أبي يوسف وقال أبو حنيفة ان فاتت في اليوم الاول لم تقض لابي يوسف حديث أنس قال أخبرني عمو من الانصار ان الهلال خفي على الناس في آخر ليلة من شهر رمضان فاصبحوا صياماً فشهدوا عند النبي صلى الله عليه وسلم بعد الزوال انهم رآوا الهلال في الليلة الماضية فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالفطر فأفطروا وخرج بهم من الغد فصلى بهم صلاة العيد ولا يخي حنيفة أن الأصل ان لا تقضى لكن تركاه في الأضحية لمخصائص العيد ثم هو جواز النحر وحرمة الصوم وفيما عداه جريئاً على الأصل قال الطحاوي في حديث أنس ولخرجوا لعيدهم من الغد وليس فيه أنه صلى صلاة العيد بهم فيحتمل أن يكون خروجهم لاظهار سواد المسلمين وازها بالعدوهم اه (قوله وهي أحكام الأضحية) أي الأحكام المذكورة لعيد الفطر ثابتة لعيد الأضحية صفة وشرطاً وقتاً ومن دبو بالاستواء ثم ادلى واستثنى المصنف رحمه الله من ذلك فقال

يعلم فيهما أحكام صدقة
الفطر ولم تقض ان فاتت مع
الامام وتؤخر بعذر الى
الغد فقط وهي أحكام
الأضحية

(قوله فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل) قال في النهر اى تحريما اه والظاهر انه غير صحيح لقول التبيين بعد ولكن يستحب أن يأكل وهو يعطى نفى التزبه كلالا يخفى قاله الشيخ اسمعيل فليتنامل والاحسن الاستدلال بما قاله في المدايع وأما في عيد الاضحى فان شاء ذاق وان شاء لم يذوق والآدب أن لا يذوق شيئا الى وقت الفراغ من الصلاة حتى يكون تناوله من القرابين اه فان هذا التعبير يفيد نفى الكراهة ١٧٦ أصلا وانظر ما قدمناه في مكروهات الصلاة قبيل الفصل (قوله فينبغى للخطيب

أن يعلمهم الخ) قال في النهر قد منما ما يستغنى به عن ذلك وأرجع اليه وما قدمه هو وقوله في خطبة صلاة الفطر يمكن أن تظهر في حق من أئى بها في العام القابل أو في حق من لم يؤدها قبل الصلاة اه ولا يخفى ما فيه فان من العام الى العام ينسى

لكن هنا يؤخر الاكل عنها ويكبر في الطريق جهرا ويعلم الاضحية وتكبير التشرىق وتؤخر بعذر الى ثلاثة أيام والتعريف ليس بشئ

العالم فضلا عن العرام وظهور الشمرة في حق من لم يؤدها فقط بعيدا ذ المقصود تذكير الاحكام للعام على أنه لا يظهر في حق تكبير التشرىق خصوصا مع ما ذكره المؤلف من الذي يستغاد من كلامهم فانه يؤيد ما قاله وقد ذكر في الدر

(لكن هنا يؤخر الاكل) لا يتباع فيهما وهو مستحب ولا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة اذ لا بد لها من دليل خاص فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل قبل الصلاة وأما فقه شمل من لا يضحى وقيل انه لا يستحب التأخير في حقه وشمل من كان في المصر ومن كان في السواد وقيدته في غاية البيان بان هذا في حق المصرى أما القروى فانه يذوق من حين أصبح ولا يمكك كما في عيد الفطر لان الاضاحى تذبح في القرى من الصباح (قوله ويكبر في الطريق جهرا) لا يتباع أيضا وظاهره أنه ليس بمستحب في البيت وفي المصلى وفي المحيط ويكبر في حال خروجه الى المصلى جهرا فاذا انتهى الى المصلى يترك وفي رواية لا يقطعها ما لم يفتح الامام الصلاة لانه وقت التكبير فانه يكبر عقب الصلاة جهرا ويسن الجهر بالتكبير اظهار للشعائر اه وجزم في المدايع بالاولى وعمل الناس في المساجد على اربعة الثانية (قوله ويعلم الاضحية وتكبير التشرىق في الخطبة) لانها شرعت لتعليم احكام الوقت هكذا ذكر واما عن أن تكبير التشرىق يحتاج الى تعليمه قبل يوم عرفة ليعلموه يوم عرفة فانه استدأوه فينبغى للخطيب أن يعلمهم احكامه في الجمعة التي قبل عيد الاضحى كما أنه ينبغى له أن يعلمهم احكام صدقة الفطر في الجمعة التي قبل عيد الفطر ليتعلموها ويخرجوها قبل الخروج الى المصلى ولم أره منقولا والعلم امانة في عنق العلماء ويستفاد من كلامهم أن الخطيب اذا رأى بهم حاجة الى معرفة بعض الاحكام وأنه يعلمهم اياها في خطبة الجمعة خصوصا في زماننا من كثرة الجهل وقلة العلم فينبغى أن يعلمهم احكام الصلاة كما لا يخفى (قوله وتؤخر به نذر الى ثلاثة أيام) لانها موقوفة بوقت الاضحية فتجوز مادام وقتها باقيا ولا تجوز بعد خروجه لا تقضى قبله بالعدولان تأخيرها لغير عذر عن اليوم الاول مكروه بخلاف تأخير عيد الفطر لغير عذر فانه لا يجوز ولا يصلى بعده والتعديد بالعذر هنا نفى الكراهة وفي عيد الفطر لاصح كذا في أكثر الكتب المعتمدة وفي المجتبى وانما قدمه بالعذر لانه توتر كما في اليوم الاول بغير عذر لم يصلها بعد كذا في صلاة الجلاى وهو من جملة غرائب رجه الله (قوله والتعريف ليس بشئ) وهو في اللغة الوقوف بعرفات والمراد به هنا وقوف الناس يوم عرفة في غير عرفات تشبها بالواقفين بها واختلف في معنى هذا اللفظ ففي فتح القدير أن ظاهره أنه مطلوب الاجتناب فيكون مكروها وفي النهاية ليس بشئ يتعلق به الثواب وهو يصدق على الاباحية وفي غاية البيان أى ليس بشئ في حكم الوقوف لقول محمد في الاصل دم السمك ليس بشئ في حكم الدماء وهذا لانه شئ حقيقة لكونه موجودا الا انه لمسلم يكن معتبرا نفى عنه اسم الشئ وانما لم يعتبر تعريفهم لان الوقوف لما كان عبادة مخصوصة بمكان لم يجز فعله الا في ذلك المكان كالطواف وغيره ألا ترى أنه لا يجوز الطواف حول سائر البيوت تشبها بالطواف حول الكعبة اه

المختار في أول باب صدقة الفطر عن الشئ انه كان عليه الصلاة والسلام يخطب قبل الفطر بيومين ويأمر بانحراجها (قوله وفي المجتبى وانما قدمه بالعذر الخ) قال في النهر أقول الذي في المعراج عن المجتبى ما قدمناه يعني من قوله في صلاة الفطر لو أخرها بالاعذر لم يصلها بخلاف عيد الاضحى قال وهو الموافق لكلامهم والظاهر ان ما في البحر سهو اه قلت الذي رأيته في المجتبى عين ما ذكره المؤلف فلا ينبغى الحكم عليه بالسهو بدون مراجعة له كما هو مقتضى نقله عن المعراج وأغرب منه ما فعله الرملى حيث نقل صدر عبارة المجتبى وحكم على المؤلف بالمهموم مع ان قول المجتبى وانما قيسده الخ منذ كور عقيب ما نقله الرملى بلا فاصل ولعله ساقط من نسخته والله تعالى أعلم

(قوله وفي الذخيرة من كتاب الحظر والاباحة الخ) فيه انه لا شاهد فيه لما نحن فيه لما ان العلة في كراهة التضحية كونه من رسوم الجحوس وهي منتفسة هنا الآن يقال ان الجامع التشبيه في كل من المسثلين فان التشبيه هنا وان كان بالمسلمين فهو مكر وه كما يفيد كلام المحقق في الفتح وغيره وفي النهر والمحصل ان عباراتهم ناطقة بترجيح الكراهة وشذوذ غيره (قوله

١٧٧

وقد يقال الخ) يؤخذ جوابه مما قاله في الفتح اختلاف في ان تكبيرات التشريق واجبة في المذهب أو سنة والاكثر على انها واجبة ودليل السنة أنهض وهو مواظبته صلى الله تعالى عليه وسلم وأما الاستدلال

وسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله أكبر الخ بشرط اقامة ومصر ومكتوبة وجاعة مستحبة

بقوله تعالى ويذكروا اسم الله في أيام معلومات فالظاهر منها ذلك

على الذبحة نسبح له كرههم علمنا غيره في الجاهلية بدليل على ما رزقهم من بهيمة الانعام بل قد قيل ان الذكر كناية

عن نفس الذبح اه الا أن يقال مراده ان من استدلل بالآية يلزمه القول بالفرضية تأمل (قوله والحق كما قدمناه

مرارا الخ) أي الحق في الجواب عن المصنف حيث سمعنا سنة لافي

وظاهره أن الكراهة تحريرية وفي الذخيرة من كتاب الحظر والاباحة التضحية بالديك او بالذجاج في أيام الاضحية ممن لا أضحية عليه لعسرتة بطريق التشبيه بالمضحين مكر وه لان هذا من رسوم الجحوس اه (قوله وسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله أكبر الى آخره بشرط اقامة ومصر ومكتوبة وجاعة مستحبة) بيان لتكبير التشريق والاضافة فيه بيانية أي التكبير الذي هو التشريق فان التكبير لا يسمى تشريقا الا اذا كان بتلك الالفاظ في شيء من الأيام مخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول الكل وبهذا اندفع ما في غاية البيان من أن هذه الاضافة وقعت على قولها لانه لا تكبير في أيام التشريق عند أبي حنيفة اه فان التكبير في هذا الوقت الخاص يسمى تشريقا اذا صار علما عليه خرج من افادته معناه الاصل من تشريق اللحم مع أنه ان روى هذا المعنى لم يكن متفرعا على قول أحد لانهم اتفقوا على تكبير التشريق في يوم عرفة وليس المعنى موجودا فيه وما في الحقائق من أنه انما أضيف الى التشريق مع أنه يؤتى به في غيرهما ان أكثره في أيام التشريق ولا أكثر حكم الكل يؤل الى أنه على قولهما كما لا يخفى وعلى هذا في الخلاصة والبدائع من أن أيام النحر ثلاثة وأيام التشريق ثلاثة ومعنى ذلك كله في أربعة أيام العاشر من ذي الحجة للنحر خاصة والثالث عشر للتشريق خاصة واليومان فيما بينهما للنحر والتشريق جميعا اه فبيان للواقع من أفعال الناس من انهم يشرقون اللحم في أيام مخصوصة لا بيان لتكبير التشريق لا تغاقرهم على أن اليوم الاول من أيام النحر يكفر فيه ثم صرح في البدائع بان التشريق في اللغة كما يطلق على القاء لحوم الاضاحي بالمشرفة يطلق على رفع الصوت بالتكبير قاله النضر بن شميل ولذا استدلل أبو حنيفة على اشتراط المصر لجوب التكبير بقول على لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحية الا في مصر جامع حينئذ ظهر ان الاضافة فيه على قول الكل ثم سمعنا في الكتاب سنة تبعا للكرخي مع انه واجب على الاصح كما في غاية البيان لا لمر في قوله تعالى واذكروا الله في أيام معدودات وقوله تعالى ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على القول بان كلا منهما أيام التشريق وقيل المعدودات أيام التشريق والمعلومات أيام العشر وقيل المعلومات يوم النحر ويومان بعده والمعدودات أيام التشريق لانه أمر في المعدودات بالذكور مطلقا وفي المعلومات الذكور على ما رزقهم من بهيمة الانعام وهي الذبائح ومطلق الامر للوجوب واطلاق اسم السنة على الواجب جائز لان السنة عبارة عن الطريقة المرضية أو السيرة الحسنة وكل واجب هذا صفة كذا في البدائع ولا يخفى انه مجاز عرفا فيحتاج الى قرينة والا انصرف الى المعنى الحقيقي وهي في كلام المصنف قوله بعده وبالاقتداء يجب على المرأة والماسا فصرح بالوجوب بالاقتداء ولولا انه واجب لما وجب بالاقتداء وقد يقال ان الامر في الآية يفيد الاقتراض لانه قطعي فلا بد له من صارف منه الى الوجوب والحق كما قدمناه مرارا ان السنة المؤكدة والواجب متساويان في الرتبة فلذا نارة يصرحون في الشيء بانه سنة ويصرحون فيه بعينه بانه واجب لعدم التفاوت في استحقاق الاثم بتركه وبين وقتيه فأفاد ان أوله عقب فجر يوم عرفة فالمراد بعبء عقب في عبارته ولا

﴿ ٢٣ - بحر ثاني ﴾ الجواب عن قوله فقد يقال فكان ينبغي تأخير القيل الى ما بعد الجواب هذا وفيما قاله نظرا لان الذي قدمه مرارا انها متساويان في أصل الاثم بتركهما الا انها في رتبة واحدة بل الاثم فيهما متفاوت وظاهر كلامه انها متحدة فيما صدق عليه كالانسان والبشر وليس كذلك يدل عليه ما شاع بينهم وحرروه في كتبهم من ذكر الخلاف في الوتر هل هو سنة أو واجب وترجيحهم قول الامام بوجوبه فلو كانا متساويين لماساغ ذلك

خلاف فيه وأفاد آخره بقوله الى ثمان أي مع ثمان صلوات فلذا لم يقل ثمانية وهي من الغايات التي تدخل في المغيا كذا في المصنف وهذا عند أبي حنيفة فالتكبير عنده عقب ثمان صلوات فينتهي بالتكبير عقب العصر يوم النحر وعندهما ينتهي بالتكبير عقب العصر من آخر أيام التشريق وهي ثلاث وعشرون صلاة وهو قول عمر وعلي ورعناه لانه أكثر وهو الاحوط في العبادات ورجح أبو حنيفة قول ابن مسعود لان الجهر بالتكبير بدعة فكان الاختيار لقل أولى احتياطاً وقد ذكرنا في مسائل السجدة ان ما تردد بين بدعة وواجب فانه يؤتي به احتياطاً وما تردد بين بدعة وسنة يترك احتياطاً كما في المحيط وغيره وهو يقتضي ترجيح قولهما ولهذا ذكرنا الاستحباب وغيره ان الفتوى على قولهما وفي الخلاصة وعليه عمل الناس اليوم وفي المجتبى والعمل والقوى في عامة الامصار وكافة الاعصار على قولهما وهذا بناء على انه اذا اختلف أبو حنيفة وصاحباها فلا يصح ان العبرة بقوة الدليل كما في آخر الحاوي القدسي وهو مبني على ان قولهما في كل مسألة مروى عنه أيضاً كما ذكره في الحاوي أيضاً والافكيه يقتضي بغير قول صاحب المذهب وبه اندفع ما ذكره في فتح القدير من ترجيح قوله هنا ورد فتوى المشايخ بقولهما الا ان يريدوا بالواجب المذکور في باب السجدة الفرض ويلتزم ان ما تردد بين بدعة وواجب اصطلاحاً فانه يترك كالسنة فيترجح قوله وفي قوله مرة اشارة الى رد ما نقل عن الشافعي انه يكرّر التكبير ثلاثاً وقول الله اكبر الى آخره بيان لافظاته وهو الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر والله الحمد وقد ذكر الفقهاء انه مأثور عن التحليل عليه السلام وأصله ان جبريل عليه السلام لما جاء بالفداء خاف العجلة على ابراهيم فقال الله اكبر الله اكبر فلما رآه ابراهيم عليه السلام قال لا اله الا الله والله اكبر فلما علم اسمعيل الفداء قال اسمعيل انه اكبر والله الحمد كذا في غاية البيان وكثير من الكتب ولم يثبت عند المحدثين كافي فتح القدير وقد صرحوا بان الذبيح اسمعيل وفيه اختلاف بين السلف والخلف فطائفة قالوا به وطائفة قالوا بانه اسحق والخمسة ما تلون الى الاول ورجحه الامام أبو الوليث السمري قندي في البستان بانه أشبه بالكتاب والسنة فاما الكتاب فقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ثم قال بعد قصة الذبيح وبشرناه باسمحق الآية وأما الخبر فخبرنا روى عنه عليه السلام أنا ابن الذبيحين يعني أباه عبد الله واسمعيل واتفقت الامة انه كان من ولد اسمعيل وقال أهل التوراة مكتوب في التوراة انه كان اسحق فان صح ذلك فما آمنابه اه وأما محل أدائه فدير الصلاة وفورهما من غير ان يتخلل ما يقطع حرمة الصلاة حتى لو ضحك قهقهة أو أحدث متعمداً أو تسكلم عامداً أو ساهياً أو خرج من المسجد أو جاوز الصفوف في الصحراء لا يكبر لان التكبير من خصائص الصلاة حيث لا يؤتي به الا عقب الصلاة فبراعى لا يماند حرمتها وهذه العوارض تقطع حرمتها ولو صرف وجهه عن القبلة ولم يخرج من المسجد ولم يجاوز الصفوف أو سبقه الحدث يكبر لان حرمة الصلاة باقية والاصل ان كل ما يقطع البناء يقطع التكبير وما لا فلا وإذا سبقه الحدث فان شاء ذهب وتوضأ ورجع فكبر وان شاء كبر من غير تطهير لانه لا يؤدي في تحريم الصلاة فلا يشترط له الطهارة قال الامام السرخسي والاصح عندي انه يكبر ولا يخرج من المسجد للطهارة لان التكبير لم يفتقر الى الطهارة كان خروجه مع عدم الحاجة قاطعاً لغور الصلاة فلا يمكنه التكبير بعد ذلك فيكبر للحال جزمًا كذا في البدائع وشرط الإقامة احترازاً عن المسافر فلا تكبير عليه ولو صلى المسافرون في المصير جماعة على الاصح كما في البدائع وقيد بالمصراحتين احترازاً عن أهل القرى وقيد بالمكتوبة احترازاً عن الواجب كصلاة

(قوله ولا خلاف فيه)
كذا نقله في النهر عن
السراج قال وفيه نظر
(قوله الا ان يريدوا بالواجب
المذكور الخ) بعده انهم
ذكرنا في شك في الوتر
انها الثانية أو الثالثة انه
يقنت فيها وعلاوه بذلك
كما مر في بابيه مع ان القنوت
غير فرض (قوله والاصح
عندي انه يكبر) وكذا
ذكر في الفتح انه الاصح
قال في الشرنبلالية
ويخالفه ما قاله الزيلعي
وان سبقه الحدث قبل أن
يكبر توضأ وكبر على الصحيح

بصحیح الخ قال في النهربل هو صحیح اذ من شرائطه الوقت أعني أيام التشريق حتى لو فاتته صلاة في أيامه فقضاها في غير أيامه من القابل لا يكبر وإذا لم يشترط السلطان أو نائبه فلا معنى لاشتراط الاذن العام وكانهم استغنوا بذكر السلطان عنه على أن أقدمنا أن الاذن العام لم يذكر في الظاهر نعم بقي أن يقال من شرائطها الجماعة التي هي جمع والواحد هنا مع الامام جماعة

وبالاعتداء يجب على المرأة والمسافر

فكيف يصح أن يقال ان شروطه شروط الجمعة اه والجواب أن المراد الاشتراك في اشتراط الجماعة فهو ما لا من كل وجه والانتقاص ما أجاب به أولا فان الشرط في الجمعة وقت الظهر فلا اشتراك في اشتراط الوقت فهي ما مطلقا فكذا الجماعة تدبر (توله فقضاها فيها) أي في العام القابل في هذه الايام (قوله حتى لو فات) أي حيث نسي ما لا ينسى عادة حين علمه خلفه وذلك

الوتر والعبدان وعن النافلة فلا تكبير عقبها وفي المجتبى والبلحنون يكبرون عقب صلاة العيد لانها تؤدي بجماعة وأشباه الجمعة اه وفي مبسوط أبي الليث ولو كبر على اثر صلاة العيد لأبأس به لان المسلمين توارثوا هكذا فوجب ان يتبع توارث المسلمين اه وفي الظهيرية عن الفقيه أبي جعفر قال سمعت ان مشايخنا كانوا يرون التكبير في الاسواق في الايام العشر اه وفي المجتبى لا تمنع العامة عنه وبه نأخذ وتدخل الجمعة في المكتوبة كما في المحيط وأراد بالمكتوبة الصلاة المفروضة من الصلوات الخمس فلا تكبير عقب صلاة الجنائزة وان كانت مكتوبة وقيد بالجماعة فلا تكبير على المنفرد وقيد بكونها مستحبة احتراز عن جماعة النساء والعراة ولم يشترط الحرية لانها ليست بشرط على الاصح حتى لو أم العبد فوجبه عليه وعليهم التكبير وذكر الشارح ان المحاصل ان شروطه شروط الجمعة غير الخطبة والسلطان والحرية في رواية وهو الاصح اه وليس بصحيح اذ ليس الوقت والاذن العام من شروطه وهذا كله عند أبي حنيفة أخذ من قول على لا جمعة ولا يبق ولا فطر ولا أضحي الا في مصر جامع فان المراد بالتشريق التكبير كما قدمناه لان تشريق اللحم لا يختص بمكان دون مكان وأما عندهما فهو واجب على كل من يصلي المكتوبة لانه تسع لها فحب على المسافر والمرأة والقروي قال في السراج الوهاج والجوهرة والفتوى على قولهما في هذا ايضا فالمحاصل ان الفتوى على قولهما في آخر وقته وفيمن يجب عليه وأطلق المصنف في التكبير عقب هذه الصلوات فشمع الاداء والقضاء وهي رباعية لا تكبير في ثلاثتها الاولى فاتته في غير أيام التشريق فقضاها فيها ثانيا فاتته في هذه الايام فقضاها في غير هذه الايام ثالثا فاتته في هذه الايام فقضاها فيها من السنة القابلة ولا تكبير في الاولين اتفاقا وفي الثالثة خلاف أبي يوسف والصحيح ظاهر الرواية والتكبير انما هو في الرابعة وهي ما اذا فاتته في هذه الايام فقضاها فيها من هذه السنة فانه يكبر لقيام وقته كالاخية ثم الذي يؤدي عقب الصلاة ثلاثة أشياء سجود السهو وتكبير التشريق والتلبية الا ان السهو يؤدي في تحريمة الصلاة حتى صح الاقتداء بالساهي بعد سلامه والتكبير يؤدي في حرمة الا في تحريمها حتى لم يصح الاقتداء بالامام بعد السلام قبل التكبير والتلبية لا تؤدي في شيء منها ولذا قال في الخلاصة ويبدأ الامام بسجود السهو ثم بالتكبير ثم بالتلبية ان كان محرما وفي فتاوى الوالوالجي لو بدأ بالتلبية سقط السجود والتكبير ولم يكن مؤدى في تحريمها لوتركه الامام فعلى القوم ان يأتوا به كسامع السجدة مع نالها بخلاف ما اذا لم يسجد الامام للسهو فانهم لا يسجدون قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فسهوت ان أكبرهم فكبر بهم أبو حنيفة رحمه الله وقد استنبط من هذه الواقعة أشياء منها هذه المسئلة ومنها ان تعظيم الأستاذ في اطاعته لا فيما يظنه طاعة لان أبا يوسف تقدم بأمر أبي حنيفة ومنها انه ينبغي للاستاذ ان يفرس في بعض أصحابه الخيران يقدمه ويعظمه عند الناس حتى يعظموه ومنها ان التلميذ لا ينبغي أن ينسى حرمة أستاذه وان قدمه أستاذه وعظمه الا ترى ان أبا يوسف شغله ذلك عن التكبير حتى سها (قوله وبالاقتداء يجب على المرأة والمسافر) أي باقتدائهما بمن يجب عليه يجب عليهما بطريق التبعية والمرأة تخافت بالتكبير لان صوتها عورة وكذا يجب على المسموق لانه مقتدر تحريمه لكن لا يكبر مع الامام ويكبر بعد ما قضى ما فاتته وفي الاصل ولو تابعه لا تنفسد التلبية وفي التلبية نفسد كذا في الخلاصة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

ان العادة انما هو نسيان التكبير الاول وهو الكاش عقيب فجر عرفة فاما بعد توالي ثلاثة اوقات فلم تجز العادة بنسيانه لعدم بعد العهد به كذا في الفتح

باب صلاة الكسوف

مناسبة للعيد هو ان كلا منهما يؤدي بالجماعة نهرا بغير اذان ولا اقامة وأخوها عن العيد لان صلاة العيد واجبة على الاصح يقال كسفت الشمس تكسف كسوفاً وكسفها الله كسفاً يتعدى ولا يتعدى قال جرير يري عمر بن عبد العزيز

الشمس طالعة ليست بكسفة * تسمى عليك نجوم الليل والقمر

أى ليست تكسف ضوءه النجوم مع طلوعها القلة ضوءها وبكائها عليك ولا جمل ذلك لم يظهر لها نور فعلى هذا انتصب قوله نجوم على المفعول به والقمر معطوف عليه وتماهه في السراج الوهاج ومنهم من جعل الكسوف للشمس والقمر ومنهم من جعل الكسوف للشمس والحسوف للقمر والاصل في صلاة الكسوف حديث البخاري ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد من الناس ولكنهما آيتان من آيات الله فاذا رأيتوهما فصلوا وفي رواية قاعدوا (قوله يصلي ركعتين كالنفل امام الجمعة) بيان لمقدارها ولصفة أدائها امام قدرها فذكر انها ركعتان وهو بيان لاقطها ولذا قال في المجتبى ان شأوا صلوا ركعتين أو أربعاً أو أكثر كل ركعتين بتسليمة أو كل أربع وأما صفة أدائها فهي صفة أداء النفل من أن كل ركعة ركوع واحد وسجدة واحدة ومن أنه لا اذان له ولا اقامة ولا خطبة وينادي بالصلاة جامعة ليجتمعوا وان لم يكونوا اجتمعوا ومن انها لا تصلى في الاوقات المكروهة ومن أنه لا يكره تطويل القيام والركوع والسجود والادعية والاذكار الذي هو من خصائص النوافل واحترز بقوله كالنفل عن قول أبي يوسف فانه قال كهيئة صلاة العيد وتتميده بامام الجمعة بيان للمستحب قال القاضي الاسيحي ويستحب في كسوف الشمس ثلاثة أشياء الامام والوقت والموضع اما الامام فالسلطان أو القاضي ومن له ولاية اقامة الجمعة والعبيدين وأما الوقت فهو الذي يباح فيه التطوع والموضع الذي يصلى فيه صلاة العيد أو المسجد الجامع ولو صلوا في موضع آخر أجزأهم ولكن الاول أفضل ولو صلوا وحدها في منازلهم جاز ويكره ان يجمع في كل ناحية اه وبه اندفع ما في السراج الوهاج ان في ذكر الامام اشارة الى انه لا بد من شرائط الجمعة وهو كذلك الا الخطبة اه لكن جعله الوقت من المستحبات لا يصح لانه لا تجوز الصلاة في الاوقات المكروهة ولم يبين المصنف رحمه الله صفته من الوجوب والسنية وقد ذكر في البدائع قولين وذكر محمد في الاصل ما يدل على عدم الوجوب فانه قال ولا تصلى نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف استثناهما من النافلة والمستثنى من جنس المستثنى منه فدل على كونها نافلة لكن مطلق الامر في قواه عليه الصلاة والسلام فصلوا يدل على الوجوب الا لصارف وما قد يتوهم من انه ذكره مع قوله وادعوا فان الدعاء ليس بواجب اجماعاً فكذلك الصلاة غير صحيح لان القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم (قوله بلا جهر) نصريح بما علم من قوله كالنفل لان النفل النهاري لا يكون جهرًا لدفع قولهما من الجهر حديث ابن عباس صلى بنار رسول الله صلى الله عليه وسلم الكسوف فقام بنا قياماً طويلاً نحو من سورة البقرة ولو جهر لما احتج الى الحزر وقد ترك الدلائل الكثيرة في هذا الباب والكلام مع الشافعي والصاحبين روماً للاختصار قال في المجتبى وأما قدر القراءة فيها فروى انه عليه السلام قام في الركعة الاولى بقدر سورة البقرة وفي الثانية بقدر سورة آل عمران فان طول القراءة خفف الدعاء أو على العكس اه (قوله وخطبة) أى بلا خطبة لانه عليه الصلاة والسلام أمر بها ولم يبين الخطبة وما ورد من خطبته يوم مات ابراهيم وكسفت الشمس فانما كان للرد

باب صلاة الكسوف

(قوله وبه اندفع ما في السراج الخ) قال في النهر معنى قوله لا بد من شرائط الجمعة أى في تحصيل كمال السنة نعم ظاهر ما قاله الاسيحي ان يفيد أنه لو لاها عند الاستواء صحت فتدبره (قوله فدل على كونها نافلة) ذكر

باب صلاة الكسوف

يصلى ركعتين كالنفل امام الجمعة بلا جهر وخطبة

في البدائع الجواب عنه وهو أن تسمية مجدياها نافلة لا ينفي الوجوب لان النافلة عبارة عن الزيادة وكل واجب زيادة على الفرائض الموطقة اه قلت لي فيه نظر وانه اذا كان المراد من النافلة الزائد على الفرائض يلزم عليه خروج العيد مع انها لا تصلى بدون جماعة وفي العناية ذهب الى وجوبها بعض أصحابنا واختاره صاحب الاسرار والعمامة ذهب الى كونها سنة لانها ليست من شعائر الاسلام فانها توجد بعارض لكن صلاها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فكانت سنة والأمر للندب

(قول المصنف كالمخسوف الخ) قال العيني أمان الشيخ المحكم فيهما والتفصيل فيه ان صلاة الكسوف سنة أو واجبة وصلاة
المخسوف حسنة وكذا البقية (قوله وعموم الامراض) قال في النهر اعم ان كلمتهم متفقة على انهم يصلون فرادى ويدعون في عموم
الامراض وهو شامل للطاعون لان الوباء اسم لكل مرض عام فكل طاعون في ذلك وباء ولا ينعكس وان الدعاء برفعه كما فعله
الناس في الجبل مشروع وليس دعاء برفع الشهادة لانه اثره لاعينه وعلى هذا ما قاله ١٨١

للدعاء برفعه بدعة يعني
حسنة فاذا اجتمعوا صلى
كل واحد ركعتين ينوي
بهما رفعه وهذه المسئلة
من حوادث الفتوى اه
والكلام في هذه المسئلة

ثم يدعو حتى تتجلى
الشمس والاصلو فرادى
كالمخسوف والظلمة والريح
والفرع

باب الاستسقاء
له صلاة لا بجماعة ودعاء
واستغفار لا قلب رداء

بسطه المؤلف في الاشياء
والنظائر

باب الاستسقاء
بقوله وان الجماعة ليست

بمشروعة) قال في النهر
وأما عدم مشروعية

الجماعة فيها فلقول محمد
كما في الكافي لا صلاة في

الاستسقاء وانما فيها
دعاء بلفظ عن رسول الله

صلى الله تعالى عليه وسلم
انه خرج ودعا بلفظ عن

عمر أنه صعد على المنبر
ودعا واستسقى ولم يلفظنا

عن النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم في ذلك صلاة

على من قال انها كسفت لموته لالانها مشروعة له ولذا خطب بعد الانجلاء ولو كانت سنة له لخطب
قبله كالصلاة والدعاء (قوله ثم يدعو حتى تتجلى الشمس) أى يدعو والامام والناس معه حتى تتجلى
الشمس للحديث المتقدم أطلقه فافاد ان الداعي مخبر ان شاء دعا جاسا مستقبلا القبلة وان شاء دعا
قائما يستقبل الناس بوجهه قال المحلواني وهذا أحسن ولو قام ودعا معتمدا على عصا أو قوس كان
أيضا حسنا وأفاد بكلمة ثم ان السنة تأخير الدعاء عن الصلاة لانه هو السنة في الادعية وفي المحيط
ولا يصعد الامام على المنبر للدعاء ولا يخرج (قوله والاصلو فرادى) أى ان لم يحضر امام الجمعة
صلى الناس فرادى تحرزا عن الفتنة اذ هي تقام بجمع عظيم وروى عن أبي حنيفة ان لكل امام
مسجد أن يصلى بجماعة والصحيح ظاهر الرواية لان أداء هذه الصلوات بالجماعة عرف باقامة رسول
الله صلى الله عليه وسلم فانما يقمها الا من هو قائم مقامه فان لم يقمها الامام صلى الناس فرادى
ان شاؤا ركعتين وان شاؤا أربع او اربعاء أو اربع أفضل ثم ان شاؤا طوّلوا القراءة وان شاؤا قصر واواشغلوا
بالدعاء حتى تتجلى الشمس كذا في البدائع (قوله كالمخسوف والظلمة والريح والفرع) أى حيث
يصلى الناس فرادى لانه قد خسف القمر في عهده عليه السلام مرارا ولم ينقل انه جمع الناس له ولان
الجمع فيه متغير كالزلازل والصواعق وانتشار الكواكب والضوء الهائل بالليل والثلج والامطار
الدائمة وعموم الامراض والخوف الغالب من العدو ونحو ذلك من الافراع والاهوال لان ذلك كله
من الآيات المخوفة والله تعالى يخوف عباده ليركعوا الى الطاعة التي فيها فوزهم
وخلاصهم وأقرب احوال العبد في الرجوع الى ربه الصلاة وذكر في البدائع انهم يصلون في منازلهم
وفي المجتبى وقيل الجماعة جائزة عندنا لكنها ليست بسنة والله اعلم

باب الاستسقاء

هو طلب السقيان من الله تعالى بالشاء عليه والفرع اليه والاستغفار وقد ثبت ذلك بالكتاب والسنة
والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام حين أحس قومه القحط والجذب
فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وأما السنة فصحيح في الآثار الكثيرة
أن النبي صلى الله عليه وسلم استسقى مرارا وكذا الخفاف بعده والامة أجمعت عليه خلفاء من سلف من
غير تنكير (قوله له صلاة لا بجماعة) عند أبي حنيفة ان لكونها مشروعة في حق المنفرد وان
الجماعة ليست بمشروعة لها ولم يبين صفتها وقد اختلف فيها والظاهر ما في الكتاب من انها جائزة
وليست بسنة وقال صلى الامام ركعتين لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين كصلاة
العبد قلنا فعله مرة وتركة أخرى فلم يكن سنة كذا في الهداية (قوله ودعاء واستغفار) أى للاستسقاء
دعاء واستغفار لما تلونا (قوله لا قلب رداء) أى ليس فيه قلب رداء لانه دعاء فيعتبر بسائر الادعية ولا
فرق بين الامام والقوم وقال يقلب الامام رداءه واختاره القدوري وهو ان يجعل الايمن على الايسر

الاحديث واحد شاذ اه وهذا يفيد ان الجماعة فيها مكروهة ويدل على ذلك ما مر عن الاصل (قوله وقال يقلب الامام رداءه) قال
في النهر لانه صلى الله تعالى عليه وسلم فعل ذلك ولا في حنيفة أنه دعاء فيعتبر بسائر الادعية وما روى من فعله كان تفاؤلا واعتراض
بانه لم لا يتغال من اتى به تأسيابه عليه الصلاة والسلام وأجيب بانه علم بالوحي أن الحال يتقلب متى قلب الرداء وهذا لا يتأتى
في غيره فلا فائدة بالتأسي ظاهر كذا في العناية وغيرها وفيه بحث اذا لاصل في أفعاله عليه الصلاة والسلام كونها مكرها ما حتى

ثبت دليل الخصوص وقوله في البدائع يحتمل أنه تغير عليه فأصلحه فظن الراوي أنه قلبه أو بعد من بعده ومن هنا خرم التمدوري بقول محمد وأما القوم فلا (قول المصنف ولا يحضر أهل الذمة) كان نسخة المتن التي وقعت للمؤلف هكذا وتابع الزيلعي والافاندي في المتن مجردا وعليه شرح في النهر وحضر ورذمي وانما يخرجون ثلاثة أيام

١٨٢

والايسر على الايمن ليقلب الله تعالى الحال من الجذب الى الخصب ومن العسر الى اليسر وقيل ان يجعل أعلاه أسفل وفي المدور يعتبر اليمين واليسار (قوله وانما يخرجون ثلاثة أيام) يعني متتابعات ويخرجون مشاة في ثياب خلق غسيلة أو مرقعة متدللين متواضعين خاشعين لله تعالى ناكسي رؤسهم ويقدمون الصدقة في كل يوم قبل خروجهم ويجددون التوبة ويستغفرون للمسلمين ويتواضعون بينهم ويستسقون بالضعفة والشيوخ وفي المجتبى والاولى أن يخرج الامام بالناس وان امتنع وقال اخرجوا اجازوا وان خرجوا بغير اذنه جاز ولا يخرج في الاستسقاء من قبل يقوم الامام والقوم فعود فان اخرجوا المنبر حاز الحديث عائشة رضي الله عنها انه اخرج المنبر لاستساقته صلى الله عليه وسلم وقيد بالخروج ثلاثة أيام لانه لم ينقل أكثر منها (قوله ولا يحضر أهل الذمة الاستسقاء) انتهى عمر رضي الله عنه ولان المقصود هو الدعاء قال تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال وفي فتاوى قاضيجان اختلفوا في أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافرين ولم يرجح وذكر الولايجي ان الفتوى على انه يجوز أن يقال يستجاب دعاءه اه وأطلق المصنف الخروج للاستسقاء واستثنى في فتح القدير مكة وبيت المقدس فيجتمعون في المسجد ولم يستثن مسجد المدينة لعله لضيقه والا فهو أفضل من بيت المقدس والله تعالى أعلم

باب الخوف

أي صلاته ووجه المناسبة أن شرعية كل منها لعارض خوف وقدم الاستسقاء لان العارض هناك انقطاع المطر وهو سماوي وهنا اختياري وهو الجهاد الذي سببه كفر الكافر (قوله ان اشتد من عدو أو سبع وقف الامام طائفة بازاء العدو وصل بطائفة ركعة ركعتين لو مقيما ومضت هذه الى العدو وجاءت تلك فصلي بهم ما بقي وسلم وذهبوا اليهم وجاءت الاولى وأتموا بقراءة وسلموا ثم الاخرى وأتموا بقراءة) هكذا صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث ابن عمر وهناك كيفيات أخرى معلومة في الخلافات وذكر في المجتبى ان الكل جائز وانما الخلاف في الاولى وفي العناية ليس الاشتداد شرطاً عند عامة مشايخنا قال في النخبة سبب جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر الخوف والاشتداد وقال فخر الاسلام في مبدوءه المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لاحقيقة الخوف لان حضرة العدو أقيمت مقام الخوف على ما عرف في أصلنا في تعليق الرخصة بنفس السفر لاحقيقة المشقة لان السفر سبب المشقة فاقم مقامها فكذلك حضرة العدو وهناسب الخوف فاقم مقامه حقيقة الخوف اه وفي فتح القدير واعلم ان صلاة الخوف على الصفة المذكورة انما تلزم اذا تنازع القوم في الصلاة اما اذا لم يتنازعوا فالأفضل أن يصلي باحدى الطائفتين تمام الصلاة ويصلي بالطائفة الاخرى امام آخر تمامها اه وذكر الاسيحاوي ان من انصرف منهم الى وجه العدو كما فانه لا يجوز سواء كان انصرفه من القبلة الى العدو وعكسه وانما تتم الطائفة الاولى بلا قراءة لانهم لا حقون ولذا لو حاذتهم امرأة فسدت صلاتهم والثانية بقراءة لانهم مسبقون ولذا لو حاذتهم امرأة لا تفسد صلاتهم ويدخل تحته المقيم خلف المسافر حتى يقضى ثلاث ركعات بلا قراءة ان كان من الطائفة الاولى وبقراءة ان كان من الثانية والمسبوق ان أدرك ركعة من الشفع الاول فهو من الطائفة الاولى والا فهو من الثانية وأطلق في الصلاة فشم كل صلاة تؤدى بجماعة

ثبت دليل الخصوص وقوله في البدائع يحتمل أنه تغير عليه فأصلحه فظن الراوي أنه قلبه أو بعد من بعده ومن هنا خرم التمدوري بقول محمد وأما القوم فلا (قول المصنف ولا يحضر أهل الذمة) كان نسخة المتن التي وقعت للمؤلف هكذا وتابع الزيلعي والافاندي في المتن مجردا وعليه شرح في النهر وحضر ورذمي وانما يخرجون ثلاثة أيام

باب الخوف

اذا اشتد الخوف من عدو أو سبع وقف الامام طائفة بازاء العدو وصل ركعة ركعتين لو مقيما ومضت هذه الى العدو وجاءت تلك فصلي بهم ما بقي وسلم وذهبوا اليهم وجاءت الاولى وأتموا بلا قراءة وسلموا ثم الاخرى وأتموا بقراءة

لا قلب رداً وحضور ذمي وانما يخرجون ثلاثة أيام (قوله اختلفوا في أنه هل يجوز) قال في النهر أي يجوز عقلاً وان لم يقع اه وهو بعيد جداً ومما بعده نسبة الجواز الى القول لا الى الاستحباب ولا معنى للاختلاف في جواز القول به اعقلاً فالظاهر أن المراد الجواز شرعاً يدل عليه قوله في غرر الاذكار وراى مالك حضوره لان دعاء قد

يستجاب في الشدة لقوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الآية اه قلت ولقوله كالصلاة الى قال رب انظر في اليوم يبعثون قال انك من المنظرين ولعل هذا وجه ما عليه الفتوى

باب الخوف

كالصلوات الخمس ومنها الجمعة وكذا العيدين والمجتمعي ويسجد للسجدة في صلاة الخوف لعموم الحديث ويتابعه من خلفه ويسجد الاحق في آخر صلاته (قوله وصلى في المغرب بالاولى ركعتين وبالثانية ركعة) لان الركعتين شطري المغرب ولهذا شرع القعود عقيهما ولان الواحد لا يتجزى فكانت الطائفة الاولى اولى بها للسبق فاذا تراجعت عند التعارض لزم اعتباره ومسائل خطأ الامام وتغاريعهم تركها عمدا للاستغناء عنها (قوله ومن قاتل بطلت صلاته) لانه عمل كثير مفسد للصلوة وهو مراده بالمقاتلة والافلوقاتل بعمل قليل كالرمية لا تفسد كما علم في مفسدات الصلاة واستدل في المجتبى بحديث الغيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فصلاهن من بعده ما مضى من الليل ولو جاز مع القتال لما أخرهن عن وقتن اه وأشار المصنف الى ان السامع في البحر اذا لم يمكنه أن يرسل أعضاء ساعة فانه لا يصلي فان صلى لا تسمع وان أمكنه ذلك فانه يصلي بالأيام كذا في المجتبى (قوله فاذا اشتد الخوف صلوا ركنا فرادى بالأيام الى أي جهة قدروا) لقوله تعالى فان خفتم فرجالا أو ركباناً والتوجه الى القبلة يسقط للضرورة أو اربابا لاشتداد ان لا يتنبأ لهم النزول عن الدابة كما في غاية البيان قيد بقوله فرادى لانه لا يجوز بجماعة لعدم الاتحاد في المكان الا اذا كان راكبا مع الامام على دابة واحدة فانه يجوز اقتداء المتأخر منهما بالمتقدم اتفاقا ويرد على المصنف ما اذا صلى راكبا في المصرفة انه لا يجوز الا أن يقال انه معلوم مما قدمه من ان التطوع لا يجوز في المصرفة كما فكذلك الفرض للضرورة وقيد بالركوب لانه لا يجوز ما شيا في غير المصرفة لان المشي عمل كثير مفسد للصلاة كالغريق السامع كما قدمناه وفي المحيط والراكب ان كان طالبا لا يجوز صلاته على الدابة لعدم ضرورة الخوف في حقه وان كان مطلوبا فلا بأس ان يصلي وهو سائر لان السير فعل الدابة حقيقة وانما أضيف اليه معنى بتسييره فاذا جاء العذر انقطعت الاضافة اليه بخلاف ما وصلى وهو يعيش حيث لا يجوز لان المشي فعله حقيقة وهو مناف للصلاة اه (قوله ولم تجز بلا حضور عدو) لعدم الضرورة حتى لو راوا سوادا فظنوا انه عدو فصلوا صلاة الخوف ثم بان انه ليس بعدوا عادوها لما قلنا الا اذا بان لهم قبل أن يتجاوزوا والصفوف فان لهم ان يبنوا استحسانا وهذا كله في حق القوم وأما الامام فصلاته جائزة بكل حال لعدم المفسد في حقه والله أعلم

كتاب الجنائز

جمع جنازة وهي بالكسر السرير والفتح الميت وقيل هما الغتان كذا في المغرب ومناسبتها لما قبله ان الخوف والقتال يفضي الى الموت ولما فرغ من بيان الصلاة حال الحياة شرع في بيانها حال الموت وأخر الصلاة في الكعبة ليكون ختم كتاب الصلاة بما يتبرك بها حالا ومكانا ووصفتها انها فرض كفاية بالاجماع حتى لا يسع للكل تركها كالجهاادوسب وجوبها للميت المسلم لانها شرعت قضاء لمحقة ولهذا تضاف اليه فيقال صلاة الجنائز بالفتح بمعنى الميت وركنتها التكبيرات والقيام لان كل تكبيرة متتالية مقام ركعة وشرطها على الخصوص اثنتان كونه مسلما وكونه مغسولا كذا في المحيط ويزاد على الشرطين كونه أمام المصلي كما صرحوا به وسننها التحميد والثناء والدعاء وما ذكره منها من كونه مكفنا بثلاثة أثواب أو ثيابا في النهيد فهو تساهل كما في فتح القدير اذ ليس الكفن من سنن الصلاة (قوله ولي المحتضر القبلة على يمينه) أي وجهه وجهه من حضره الموت فالمحتضر من قرب من الموت وعلامته أن يسترخي قدماه فلا ينتصبان وينعوج أنفه

(قوله الا أن يقال انه معلوم مما تقدمه الخ) هذا بعد جدا

كتاب الجنائز

وصلى في المغرب بالاولى ركعتين وبالثانية ركعة ومن قاتل بطلت صلاته وان اشتد الخوف صلوا ركنا فرادى بالأيام الى أي جهة قدروا ولم تجز بلا حضور عدو

كتاب الجنائز

ولي المحتضر القبلة على يمينه

(قوله لان الحصى تتعلق بالموت) الباء سببية أى بسبب الموت (قوله ولا يمتنع) أى لا وما سبباً فى (قوله ثم قال ان الروح اذا قبض تبعه البصر) قال السيوطى ١٨٤ فى حاشيته على صحيح مسلم قال النووى معناه اذا خرج الروح من الجسد تبعه البصر

ناظراً أين تذهب قلت وفى فهم هذا دقة فانه قد يقال ان البصر انما يبصر مادام الروح فى البدن فاذا فارقه تعطل الابصار كما يتعطل الاحساس والذى ظهر لى فيه بعد النظر ثلاثين سنة أن يجب باحد أمرين ولقن الشهادة فان مات شد لحياه وغض عيناه أحدهما أن ذلك بعد خروج الروح من أكثر البدن وهى بعد باقية فى الرأس والعين فاذا خرج من الفم أكثرها ولم تبقه كلها نظر البصر الى القدر الذى خرج وقد ورد أن الروح على قدر أعضائه فاذا خرج بقيتها من الرأس والعين سكن النظر فيكون قوله اذا قبض الروح معناه اذا شرع فى قبضه ولم يمتد قبضه الشئ أن يحمل على ما ذكره كثير من العلماء أن الروح لها اتصال بالبدن وان كانت خارجة فترى وتسمع وترى السلام ويكون هذا الحديث من أقوى الأدلة على ذلك والله تعالى أعلم بما رآه صلى الله تعالى عليه وسلم وفى الروح لغتان التذكير والتأنيث كذا فى شرح الله الباقي قلت والجواب الثانى يرجع الى ما ذكره النووى تدبر (قوله الى أن يرفع) أقول الذى رأيت فى التنف الى أن يرفع الى الغسل وهكذا نقله عنها القهستانى لكن عبارة الزيلعى تذكر القراءة عنده حتى يغسل اه وكذا قال فى شرح المنية لابن

ويخسف صداه ويمتد جلدة الحصى لان الحصى تتعلق بالموت وتتبدل جاليتها ولا يمتنع حضور الجنب والحائض وقت الاحتضار وانما توجه الى القبلة على عيئه لانه السنة المنقولة واختار مشايخنا بما وراء النهر الاستلقاء على ظهره وقدماء الى القبلة لانه أيسر لخروج الروح وتعبه فى فتح القدير وغيره فانه لم يذكر فيه وجه ولم يعرف الانقلاء والله أعلم باليسر منهم ما أولئك أسير لتغمضه وشده الحمية وأمنع من تقوس أعضائه ثم اذا ألقى على القفا يرفع رأسه قليلاً ليصير وجهه الى القبلة دون السماء اه وفى المبتغى بالمجتمعة والاصح انه يوضع كما تيسر لاختلاف المواضع والا ما كان اه وهذا كله اذا لم يشق عليه فاذا شق عليه ترك على حاله كذا فى المجتبى وذ كفى المحيط الاضطجاع للمريض أنواع أحدها فى حالة الصلاة وهو أن يستلقى على قفاه والثانى اذا قرب من الموت يجمع على الايمن واختير الاستلقاء والثالث فى حالة الصلاة على الميت يجمع على قفاه معترضاً للقبلة والرابع فى اللحد يجمع على شقه الايمن ووجهه الى القبلة هكذا توارثت السنة اه وفى معراج الدراية والمرحوم لا يوجه اه (قوله ولقن الشهادة) بان يقال عنده لا اله الا الله محمد رسول الله ولا يؤمر بها الحديث الصحيح من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وهو تحريض على التلقين بها عند الموت فيفيد الاستحباب وحيث فلا حاجة الى الاستدلال بالحديث الآخر لقنوا موتاكم قول لا اله الا الله فان حقيقته التلقين بعد الموت وقد اختلفوا فيه وقولهم انه مجاز تسمية لاشئ باسم ما يؤل اليه قول لا دليل عليه لان الاصل الحقيقة وقد اطال المحقق فى فتح القدير فى رد وفى المجتبى واذا قالها مرة كفاه ولا يكثر عليه ما لم يتكلم بعد ذلك ولمأ أكثر على ابن المبارك عند الوفاة قال اذا قلت ذلك مرة وأنا على ذلك ما لم أتكلم لان الغرض من التلقين أن يكون لا اله الا الله آخر قوله اه وفى القنية اشتد مرضه ودنا موته فلما وجب على اخوانه وأصدقائه أن يلقنوه الشهادة اه وينبغي أن يكون مستحياً كما قدمناه لان الامر فى الحديث لم يكن على حقيقة بل استعمال فى مجازه فلم يكن قطعى الدلالة فلم يقدحوا به قالوا واذا ظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفروه ويعامل معاملة مولى المسلمين حسلاً على انه فى حال زوال عقله ولذا اختار بعض المشايخ أن يذهب عقله قبل موته لهذا الخوف وبعضهم اختار اقيامه حال الموت وقد اعتاد الناس قراءة يس عند المحتضر وسبأ فى (قوله فان مات شد لحياه وغض عيناه) بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسينه فيستحسن وتقدم فى الوضوء ان الله يفتح اللام منبأ اللجسة من الانسان أو العظم الذى عليه الاسنان وعن أم سلمة ان النبى صلى الله عليه وسلم دخل على أى سلة بعد الوفاة وقد شق بصره فأمغضه ثم قال ان الروح اذا قبض تبعه البصر ثم قال اللهم اغفر لآبى سلة وارفع درجته فى المهدين واخلفه فى عقبه فى الغابرين واغفر لنا وله يا رب العالمين وافصح له فى قبره ونوره فيه قال فى المجتبى وينبغي أن يحفظه كل مسلم فيدعوه عند الحاجة وفى التنف يصنع باختم عشرة أشياء يوجهه الى القبلة على قفاه أو عيئه ويعد أعضاؤه ويغض عيناه ويقرأ عنده سورة يس ويحضر عنده من الطبيب والمقن لا اله الا الله ويخرج من عنده الحائض والنفساء والجنب ويوضع على بطنه سيف لثلاثين فتح ويقرأ عنده القرآن الى أن يرفع اه أى الى أن يرفع روحه وفى التبيين يقول مغمضه بسم الله وعلى ملة رسول الله صلى

ولقن الشهادة فان مات شد لحياه وغض عيناه

أحدهما أن ذلك بعد خروج الروح من أكثر البدن وهى بعد باقية فى الرأس والعين فاذا خرج من الفم أكثرها ولم تبقه كلها نظر البصر الى القدر الذى خرج وقد ورد أن الروح على قدر أعضائه فاذا خرج بقيتها من الرأس والعين سكن النظر فيكون قوله اذا قبض الروح معناه اذا شرع فى قبضه ولم يمتد قبضه الشئ أن يحمل على ما ذكره كثير من العلماء أن الروح لها اتصال بالبدن وان كانت خارجة فترى وتسمع وترى السلام ويكون هذا الحديث من أقوى الأدلة

على ذلك والله تعالى أعلم بما رآه صلى الله تعالى عليه وسلم وفى الروح لغتان التذكير والتأنيث كذا فى شرح الله الباقي قلت والجواب الثانى يرجع الى ما ذكره النووى تدبر (قوله الى أن يرفع) أقول الذى رأيت فى التنف الى أن يرفع الى الغسل وهكذا نقله عنها القهستانى لكن عبارة الزيلعى تذكر القراءة عنده حتى يغسل اه وكذا قال فى شرح المنية لابن

أمر حاج قالوا وتكره القراءة عليه بعد موته حتى يغسل اه (قول المصنف بلا مضمة واستنشاق) هذا لو كان طاهراً أماً لو كان جنساً أو حائضاً أو نفساء فعلاً تيمماً للطهارة كفى لا مداد عن شرح المقدسي وفي حاشية الرمي اطلاق المتون والشروح يشمل من مات جنساً وكذلك اطلاق الفتاوى والعلة تقتضيه ولم أر من صرح به لكن اطلاق يدخله اه وفي حاشية مسكين أنهما لا يفعلان وعزاه الى الزيلعي قلت ولم أجده في ذلك فيه ونقل بعده عن الشلبي قال فاذكره المحل الى أي في شرح القدوري من أن الجنب يعضض ويستنشق غريب يخالف إجماع الكتب ثم قال في الحاشية ما ذكره ١٨٥

المحل الى يتجه على مذهب

الامام في غسل الشهيد

الجنب وما ذكره غيره يتجه

على قولهما بعدم غسله

اه وفيه أن التعليل

بالحرج يقتضي عدمه

عندهم تأمل (قوله غير

ووضع على سر بر حجر

وتراوستر عورته ووجد

ووضي بلا مضمة

واستنشق وصب عليه

ما يغلى سدر أو حرض

ان اخراج الماء متعذر

قال في البدائع إلا أن

الميت لا يعضض ولا

يستنشق لأن إدارة الماء

في فم الميت غير ممكن ثم

يتعذر اخراجه من الفم

إلا بالكب وأنه مثله مع

أنه لا يؤمن أن يسيل منه

شيء لو فعل ذلك به وكذا

الماء لا يدخل الحياشيم

إلا بالجنب بالنفس وذا

غير متصور من الميت

ولو كلف الغسل بذلك

لوقع في الحرج اه (قوله

لأنه لم يكن بحيث يصلي)

الله عليه وسلم اللهم يسر عليه أمره وسهل عليه ما بعده وأسعده ببقائك واجعل ما نرج اليه خيراً مما خرج عنه وفي المحيط وليد سر في جهازه لقوله عليه الصلاة والسلام بخلاويونا كم فإن يك خيراً أقدموه اليه وإن يك شراف بعد الأهل النار (قوله ووضع على سر بر حجر وترا) لئلا يعتريه نذاوة الأرض ولينصب عنه الماء عند غسله وفي التجميع تعظيمه وإزالة الرائحة الكريهة والوتر أحب إلى الله من غيره وكيفية أن يدار بالجمرة حول السرير مرة أو ثلاثاً أو خمساً ولا يزداد عليها كذا في التبيين وفي النهاية والسكا في وقت القدير أو سبعاً ولا يزداد عليه وفي الظهيرية وكيفية الوضع عند بعض أصحابنا الوضع طويلاً كما في حالة المرض إذا أراد الصلاة بإيماء ومنهم من اختار الوضع عرضاً كما يوضع في القبر والاصح أنه يوضع كما تيسر اه وظاهر كلامه أن السرير يحجر قبل وضعه عليه وأنه يوضع عليه كما مات ولا يؤثر إلى وقت الغسل وفي الغاية يفعل هذا عند إرادته غسله إخفاء للرائحة الكريهة وقال القدوري إذا أرادوا غسله وضعوه على سريره والأول أشبه لما ذكرنا وفي التبيين وتكره قراءة القرآن عنده إلى أن يغسل وفي المغرب جرثوبه وأجرده بخره (قوله وستر عورته) إقامة لواجب الستر ولأن النظر إليها حرام كما في عورة المحي وأطلق العورة فشمات الغليظة والغليظة وصححه في التبيين وغاية البيان وصحح في الهداية والمجتي أنها العورة الغليظة تيسر أو لبطان الشهوة وجعله في السكا في الظهيرية ظاهر الرواية وفي المحيط ويغسل عورته تحت الخرقة بعد أن يلف على يده خرقة لتصير الخرقة حائلاً بين يده وبين العورة لأن اللبس حرام كالنظر (قوله ووجد) أي من ثيابه ليتمكن من التنظيف وتغسله عليه الصلاة والسلام في قصه خصوصية له قالوا يجرد كما مات لأن الثياب تحمي فيسرع إليه التغيير (قوله ووضي بلا مضمة ولا استنشاق) لأن الوضوء سنة لا اعتساب غير أن اخراج الماء متعذر فبتركان وفي الظهيرية ومن العلماء من قال يجعل الغسل خرقة في أصبعه يمسح بها أسنانه ولهاثة ولثته ويدخل في مخزئه أيضاً اه وفي المجتي وعليه العمل اليوم وظاهر كلام المصنف أن الغسل يمسح رأس الميت في الوضوء وهو ظاهر الرواية كالجنب وفي رواية لا فيها لكنه لا يؤخر غسل رجليه في هذا الوضوء ولا يبدأ بغسل يديه بل بوجهه فخالف الجنب فهما كذا في المحيط ولم يذكر الاستحباب للاختلاف فيه فعندهما يستحب وعند أبي يوسف لا وأطلقه فتأمل البالغ والصبي إلا أن الصبي الذي لا يعقل الصلاة لا يوضأ لأنه لم يكن بحيث يصلي (قوله وصب عليه ماء يغلى سدر أو حرض) مبالغة في التنظيف لأن تسخين الماء كذلك مما يزيد في تنقيح المطلوب فكان مظلوماً باشرعاً وما يظن مانعاً وهو كون مخוותه توجب انحلالاً في الباطن فيكثر

٢٤ - بحر ثاني قال المحلواني ما ذكر من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي يعقل الصلاة فأما الذي لا يعقلها فيغسل ولا يوضأ لأنه لم يكن بحيث يصلي فتح قال في النهر وهذا يقتضي أن من بلغ مجنوناً لا يوضأ أيضاً ولم أره لهم وأنه لا يوضي إلا من بلغ سبعاً لأنه الذي يؤثر بالصلاة حينئذ اه قال الشيخ اسمعيل وفي كل منهما بحث أما الأول والفرق ظاهر لأنه اجتمع فيه المقتضى والمانع بخلاف الصبي وأما الثاني فالتعليق على من لم يعقل وكونه لم يكن بحيث يصل يقتضي خلافه فليست تأمل اه وفي شرح المنية بعد سوقه كلام المحلواني وهذا التوجيه ليس بقوى اذ يقال إن هذا الوضوء سنة الغسل المفروض للميت لا يتعلق لكون الميت بحيث يصلي أولاً كما في المجنون اه وظاهر كلامه أنه لا كلام في المجنون أن يوضأ

(قوله هذا اذا كان في رأسه شعر) ١٨٦ قال في النهر ولم يقل ولمحيمته لان الغالب وجود شعر فيها حتى لو كان أجرد أو أجرد لا يفعل

(قوله تنظيفه) قال الرمي أي لا شرط حتى لو صلى عليه من غير غسله جاز لما يأتي ولما تقدم أن شرط الصلاة عليه كونه مسلماً وكونه

والا فالقراخ وغسل رأسه ومحيمته بالخطمي وأضجع على يساره فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه ثم على يمينه كذلك ثم اجلس مسنداً اليه ومسح بطنه رقيقاً وما خرج منه غسله ولم يعد غسله ونشف في ثوب وجعل المحنوط على رأسه ومحيمته والكافور على مساحده

مغسولاً وهذا مما لا يتوقف فيه تأمل اه أقول بل فيه توقف لانهم عللوا شرطية غسله بكونه اماماً من وجهه وهذا يقتضي اشتراط طهارته ولانه صرح في النهر بانها لا تصح على من لم يغسل ولا على من علمه نجاسة وسياق في عن التنية في شرح قوله وشرطها اسلام الميت وطهارته أن طهارة الثوب والمكان والبدن شرط في حق الامام والميت جميعاً (قوله فغير صحيح) عبر في المعراج

الخارج هو عند ناداع لا مانع لان المقصود يتم ان يحصل باستفراغ ما في الباطن تمام النظافة والا مانع من تلويث الكفن عند حركة الحماة من له فغسلنا الماء الحار افضل على كل حال والمحرض اشنان غير مطحون والمغلي من الاغلاء لا من الغلي والغليان لانه لازم كذا في المعراج (قوله والا فالقراخ) أي ان لم يتيسر ما ذكر فيصوب عليه الماء الحار لان المقصود هو الطهارة ويحصل به (قوله وغسل رأسه ومحيمته بالخطمي) لانه ابلغ في استخلاص الوسخ وان لم يكن فيصابون ونحوه لانه يعمل ٤- له هذا اذا كان في رأسه شعر اعتباراً بحالة الحياة والخطمي بكسر الحاء ثبت يغسل به الرأس كما في الصحاح ونقل القاضي عياض في تنبيهاته الفتح لا غير والمراد به خطمي العراق (قوله واضجع على يساره فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه ثم على يمينه كذلك) لان السنة هي البداءة من الميمان والمراد بما يلي التخت منه الجنب المتصل بالتخت والتخت بالحاء المعجمة لا بالحاء المعجمة لان بالحاء المعجمة توهم ان غسل ما يلي التخت من الجنب لا الجنب المتصل بالتخت اما بالحاء المعجمة يفهم الجنب المتصل كذا في معراج الدراية وبه اندفع ما ذكره العيني من جواز الوجهين (قوله ثم اجلس مسنداً اليه ومسح بطنه رقيقاً وما خرج منه غسله) تنظيفه ثم اعلم ان المصنف ذكر غسله مرتين الاولى بقوله واضجع على يساره فيغسل الثانية بقوله ثم على يمينه كذلك ولم يذكر الغسلة الثالثة تمام السنة قال في المحيط بعد اقصاءه ثم ينجسه على شقه الايسر ويغسله لان التثنية مستنونة في غسل المحي فكذا في غسل الميت وما قيل من انه ذكرها بقوله وصب عليه ماء مغلي فغير صحيح لانها ليست غسله من الثلاث بدليل قوله بعد وغسل رأسه ومحيمته بالخطمي فان السنة أن يبدأ بغسله ما قبل الغسلة الاولى وانما هو كلام اجابى لبيان كيفية الماء والحاصل ان السنة انه اذا فرغ من وضوئه غسل رأسه ومحيمته بالخطمي من غير تسريح ثم ينجسه على شقه الايسر ويغسله وهذه مرة ثم على الايمن كذلك وهذه ثانية ثم يعده ويمسح بطنه كما ذكر ثم ينجسه على الايسر فيصوب الماء عليه وهذه الثالثة لكن ذكر خواهر زاده ان المرة الاولى بالماء القراخ والثانية بالماء المغلي فيه سدر أو حرض والثالثة بالماء الذي فيه الكافور ولم يفصل صاحب الهداية في مياه الغسلات بين القراخ وغيره وهو ظاهر كلام الحاكم وفي فتح القدير والاولى أن يغسل الاوليان بالسدر ولم يذكر المصنف كمية الصبات وفي المجتبى يصب الماء عليه عند كل اضعاج ثلاث مرات وان زاد على الثلاث جاز (قوله ولم يعد غسله) لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة وكذا لا تجب إعادة وضوئه لان الخارج منه من قبل أو دبر أو غيرهما ليس يحدث لان الموت حدث كالحارج فلما لم يؤثر الموت في الوضوء وهو موجود لم يؤثر الحارج وضبط في معراج الدراية الغسل هنا بالضم وفي العناية يجوز فيه الضم والفتح وذكر في السراج الوهاج من بحث الطهارة انه يفتح الغيبن كغسل الثوب قال والضابط انك اذا أضفت الى المغسول فتحت واذا أضفت الى غير المغسول ضمنت (قوله ونشف في ثوب) كيلا يبتل أكفانه وفي اللؤلؤ الحية المنديل الذي يمسح به الميت بعد الغسل كالمنديل الذي يمسح به المحي اه يعني انه طاهر (توله وجعل المحنوط على رأسه ومحيمته) لان التطيب سنة وذكر ارأى ان هذا الجعل مستحب والمحنوط عطر مركب من أشياء طيبة ولا بأس بساتر الطيب غير الزعفران والورس اعتباراً بالحياة وقد ورد النهي عن المزعفر للرجال وهذا يعلم جهل من يجعل الزعفران في الكفن عند رأس الميت في زماننا (قوله والكافور على مساحده) زيادة في تكميلها

بقوله فعند قال في النهر وهذا أولى من قول البحر لان الواو لا تغيد ترتيباً غاية الامر أنه لم يذكر كيفية الغسلات مرتبه كما أنه لم يفصل في ميائها بين القراخ وغيره

(قوله وفي رواية يغسل مرة واحدة) قال الرملي قال في الفتح كان هذه الرواية ذكر فيها القدر الواجب (قوله وفي فتاوى قاضيان ميت غسله أهله الخ) كان نكتة ذكره ذلك بعد كلام الفتح الإشارة إلى أن قول قاضيان أجزأهم وإطلاق عدم الاشتراط المنقول عن الغاية والاستيعاب بما يخالف ما ذكره تأمل ثم رأيت المحلبي في شرح المنية بحث مع الفتح بما حاصله أن ما رعن محمد وعن أبي يوسف يفيدان الفرض فعل الغسل له من احتياجه لغسله لتعليم الغير كفي وليس فيه ما يفيد اشتراط النية لاسقاط الوجوب بحيث يستحق العقاب بتركها وقد تقرر في الأصول ما وجب لغيره من الأفعال الحسية ١٨٧ يشترط وجوده لا إيجاده

كالسعي والطهارة نعم لا ينال ثواب العبادة بدونها ونقل كلامه الباقي وأقره عليه وأيده بما في المحيط لو وجد الميت في الماء ولا يسرح شعره ولحيته ولا يقص ظفره وشعر

لا بد من غسله لأن الخطاب يتوجه إلى بني آدم ولم يوجد منهم فعل اه فالحاصل أنه لا بد في إسقاط الواجب من الفعل وأما النية فشرط التحصيل الثواب ولذا صح تغسل الذميمة زوجها كما سيأتي مع أن النية من شروطها لا سلام فظهر أن ما استظهره في الفتح غير ظاهر بل الظاهر ما جزم به في الحانية واختاره في الغاية والاستيعاب ثم الظاهر أيضا أن الشرط حصول الفعل سواء كان من المكاف أو لا بدليل قصة حفظه غسل

وصيانة الميت عن سرعة الفساد وهي موضع سجوده جمع مسجد بالفتح لا غير كذا في المغرب واختلف فيها فذكر السرخسي أنها الجهة والأنف واليسدان والر كبتان والقدمان وذكر القندوري في شرح السكراني أنها الجهة واليسدان والر كبتان ولم يذكر الأنف والقدمين كذا في غاية البيان ولم يذكر المصنف في الغسل استعمال القطن لأنه لم يرد في الروايات الظاهرة وعن أبي حنيفة أنه جعل القطن المحلوج في منخريه وفه وقال بعضهم في سماخيه وقال بعضهم في دبره أيضا قال في الظهيرية واستقبحه عامة المشايخ (قوله ولا يسرح شعره ولحيته ولا يقص ظفره وشعره) لأنها للزينة وقد استغنى عنها والظاهر أن هذا الصنيع لا يجوز قال في القنية أما التزبين بعد موتها والامتشاط وقطع الشعر لا يجوز والطيب يجوز والأصح أنه يجوز للزوج أن يراها وفي المجتبى ولا بأس بتقبيل الميت وذكر اللحية مع الشعر من باب عطف الجزء على الكل اهتماما بجمع تسريحها وليس هو من قبيل التكرار كما توهمه الشارح وفي الظهيرية ولو تكسر ظفر الميت فلا بأس بأن يؤخذ روى ذلك عن أبي حنيفة وأبي يوسف اه ولم يذكر المصنف صفة الغسل ومن يغسل والغاسل وحكم الميت قبله وبعده أما الأول فهو من فروض الكفاية كالصلاة عليه وتجهيزه ودفنه حتى لو اجتمع أهل بلدة على تركها فلو صلوا عليه قبل الغسل أعادوا الصلاة وكذا إذا ذكر وأقبل أن يمال عليه التراب يزع اللب ويخرج ويغسل ويصلى عليه وإن أهالوه لم ينش ولم تعد الصلاة عليه ولو بقي منه عضو فذكره بعد الصلاة والتكفين يغسل ذلك العضو ويعاد فإن بقي أصبع ونحوها بعد التكفين لا يغسل وقال محمد يغسل على كل حال كذا في المجتبى وفي القنية وحذر رأس آدمي لا يغسل ولا يصلى عليه ولو غسل صار الماء مستعملا ولمات في بيته فقالت الورثة لا ترضى بغسله فيه ليس لهم ذلك لأن غسله في بيته من حوائجه وهي مقدمة على الورثة اه وفي الظهيرية والأفضل أن يغسل الميت بجائنا فان ابتغى الغاسل الجرح فهو على وجهين إن كان هناك غيره يجوز أخذ الجرح والأفلا واختلفوا في استحباب الحياطة بخياطة الكفن وأجرة الحاملين والمخفارين والدخان من رأس المال اه وفي الحانية إذا جرى الماء على الميت أو أصابه المطر عن أبي يوسف أنه لا ينوب عن الغسل لانا أمرنا بالغسل وجريان الماء وأصابه المطر ليس بغسل والغريق يغسل ثلاثا عند أبي يوسف وعن محمد إذا نوى الغسل عند الإخراج من الماء يغسل مرتين وإن لم ينو يغسل ثلاثا وفي رواية يغسل مرة واحدة اه وفي فتح القدير الظاهر اشتراط النية فيه لاسقاط وجوبه عن المكاف لا التحصيل طهارته هو شرط صحة الصلاة عليه اه وفي فتاوى قاضيان ميت غسله أهله بغير نية أجزأهم ذلك اه واختاره في الغاية والاستيعاب لأن غسل المحي لا يشترط له النية

الملائكة رضى الله تعالى عنه وعلى هذا فالظاهر سقوط الواجب بفعل صبي يعقل أيضا كما يسقط عن المكلفين رد السلام بفعله إذا سلم عليهم رجل وفيهم صبي فرد السلام وكما تصح ذبحته مع أن شرط حلها التسمية فهو أهل لفعل الواجب في الجملة وكذا ينبغي أن يسقط الوجوب بجملة الميت ودفنه وقال في الأشباه والنظائر في أحكام الصبيان وأما فرض الكفاية فهل يسقط بفعله فقاوالو يسقط كذا في بعض نسخ الأشباه وفي بعضها فقالوا لا ويؤيد النسخة الأولى ما قدمناه

(قوله والصبي الذي لا يشتمى والصبيّة كذلك) قال في الفتح قد روي في الاصل بان يكون قبل أن يتكلم (قوله ولومات عن امرأته وهي مجوسية الخ) أي لومات من مجوسية فاسلم لم تغسله الا اذا أسلمت بعد موته قبل أن يغسل (قوله وكذا لومات عن امرأته الخ) صورتها ١٨٨ وطئ أخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته الى أن تنقضي عدة الموطوءة

فكذا غسل الميت وأما الثاني فالمتوفى ضربان من يغسل ومن لا يغسل والاول ضربان من يغسل ليصلى عليه ومن يغسل للصلاة فالاول من مات بعد الولادة وله حكم الاسلام والثاني الجنين الميت على ما سيأتي وكذا الكافر غير المحرمي اذا مات وله وصلي عليه كالمسلم والثاني ضربان من لا يغسل اهانة وعقوبة كقتل أهل البغي والحرب وقطاع الطريق وضرب لا يغسل اكراما وفضيلة كالشهيداء ولو اخلط موتى المسلمين بموتى الكفار يغسلون ان كان المسلمون أكثر والا فلا ومن لا يدري أم مسلم أم كافر ان كان عليه سميها المسلمين أو في بقاع ديار الاسلام يغسل الا فلا ولو وجد الاكثر من الميت أو النصف مع الرأس غسل وصلى عليه والا فلا وأما الغاسل فمن شرطه أن يحل له النظر الى المغسول فلا يغسل الرجل المرأة ولا المرأة الرجل والمحبوب والمحصى وأما الجنين المشكك المراهق اذا مات ففيه اختلاف والظاهر انه يعم اذا ماتت المرأة في السفر بين الرجال يعمها ذور رحم محرم منها وان لم يكن لف الا جنسي على يديه نرقعة ثم يعمها وان كانت أمة يعمها الا جنسي بغير ثوب وكذا اذا مات رجل بين النساء يعمه ذات رحم محرم منه أو زوجته أو أمته بغير ثوب وبغير ثوب والصبي الذي لا يشتمى والصبيّة كذلك غسلهما الرجال والنساء ولا يغسل الرجل زوجته والزوجة تغسل زوجها داخل بها ولا بشرط بقاء الزوجة عند الغسل حتى لو كانت مبانة بالطلاق وهي في العدة أو محرمة بردة أو رضاع أو صاهرة لم تغسله ولم يغسل المولى أم ولده وكذا مدينته ومكاتبته وكذا على العكس في المشهور عن أبي حنيفة الكل في المجتبى وفي الواقعات رجل له امرأتان قال احدا كما طالق ثلاثا بعد الدخول بهما ثم مات قبل أن يبين فليس لواحدة منهما أن تغسله لجواز أن كل واحدة منهما مطمقة ولهما الميراث وعليهما عدة الطلاق والوفاة ولومات عن امرأته وهي مجوسية لم تغسله لانه كان لا يحل له المس حال حياته فكذا بعد وفاته بخلاف التي طاهر منها لان الحبل قائم فان أسلمت قبل أن يغسل غسلته باعتبار احواله الحياة وكذا لومات عن امرأته واختها منه في عدته لم تغسله فان انقضت عدتها قبل أن يغسل غسلته لما قلنا اه وفي الولو الحية اذا ارتدت المنكوحه بعد موته أوقلت ابنه لا تغسله وكذا اذا وطئت بالشبهة لان هذه الاشياء تنافي النكاح وتحرم المس وفيها اذا كان مع النساء رجل من أهل الذمة أو مع الرجال امرأة ذمية يعلمان الغسل لان السنة تتأدى بغسله ولكن لا يهتدى الى السنة فيعلم وفي المحيط لومات عنها وهي حامل فوضعت لا تغسله لانه قضاء عدتها وفي المجتبى وأما ما يستحب للغاسل فلا ولي أن يكون أقرب الناس الى الميت فان لم يعلم الغسل فأهل الامانة والورع للحديث وان كان الغاسل جنبا أو حائضا أو كافرا جازا واليهودية والنصرانية كالمسلمة في غسل زوجها لكنه أقبح وليس على من غسل ميتا غسل ولا وضوء اه وأما حكمه قبله ففيه اختلاف فقيل انه محدث وهو سبب وجوبه النجاسة حلت به وانما وجب غسل جميع الجسد لعدم المخرج وقيل ينجس بالموت واقتصر عليه في المحيط مستدلا بانه لو وقع في الماء القليل قبل الغسل نجسه ولو صلى وهو حامل للميت لا يجوز فيجب تطهيره بالغسل شرعا كرامة له وشرفا اه وصححه في الكافي ونسبه في البدائع الى عامة المشايخ قال في فتح القدير وقد روي في حديث أبي

خبات فانه قضت قبل أن يغسل غسلته وفي هذه المسئلة والتي قولها خلاف زفر قال في الفتح فالمعتبر في حله عندنا حالة الغسل وعنده حالة الموت (قوله وصححه في الكافي الخ) أقول تقدم في بحث الماء المستعمل وفي تطهير النجاسات ان محمدا رحمه الله ذكر في الاصل ان غسالة الميت نجسة وأطلق والأصح انه اذا لم يكن على بدنه نجاسة فالسقاء مستعمل لا نجس وان محمدا انما أطلق لان غسالته لا تخلو عن النجاسة غالبا اه فهذا يقتضي تصحيح ان نجاسة الميت للحديث وما ذكره هنا من الفرعين يخالفه والظاهر انه لا خلاف فيهما لان صاحب المحيط جعلهما دليلا والدليل لا بد من كونه مستمرا عند الخصم ففاده تصحيح اطلاق كلام محمد ويؤيده أيضا قول المؤلف الآتي واتفقوا على ان الكافر لا يظهر بالغسل فالجواب ان في المسئلة اختلاف

التصحيح وقد يقال ما استشهد به في المحيط من المسئلتين ليس على اطلاقه بل يخصص بما خصص به كلام هريرة الاصل أي نجس الماء ولا تجوز صلاة حامله لانه لا يخلو عن النجاسة غالبا فلو علم عدم النجاسة فيه لا ينجس الماء وتجوز صلاة حامله وبه يرجح القول بانه حدث

(قوله فان صحت وجب ترجيح انها المحدث) فيه بحث لان مقتضى ما مر من الفرعين يخالفه فان صحت الرواية وجب تأويلها وهو كما في شرح المنية انه لا ينحس أى بالمحدث الذي دل عليه سياق الحديث وهو ١٨٩

حجابه أى هريرة أى لا يصبر
ينحس بالحجابه كالتنجاسات
الحقيقية التى ينبغى
ابعادها عن المحترم كالنبي
صلى الله تعالى عليه
وسلم والا لاجاع بانه
يتنجس بالنجاسة الحقيقية
اذا أصابته اه لكن
قال المحقق ابن أمير حاج

وكفته سنة ازار وقيص
ولفافة وكفاية ازار
ولفافة

قلت وقد أخرج الحاكم
عن ابن عباس رضى الله
عنه ما قال قال رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم
لا تنجسوا موتاكم فان
المسلم لا ينحس حيا ولا
ميتا وقال صحيح على شرط
البخارى ومسلم في ترج
القول بانه حدث اه
(قوله وصرح في المجتبى
بكراتها) قال في النهر
والمذكرة وفى غاية
البيان انه لا بأس بالزيادة
على الثلاثة فى كفن
الرجل ذكره فى كتاب
المجتبى فالاقتصار على
الثلاث لنفى كون الأقل
مسنونا (قوله كما علم به
فى البدائع) قال فى النهر
المراد بالتوبين فى كلام

هريرة سبحان الله ان الميت لا ينحس حيا ولا ميتا فان صحت وجب ترجيح انها المحدث اه واتفقوا
ان حكمه بعده ان كان مسلما الطهارة ولذا يصلى عليه فبايتوهم من أن الحنفية انما منعوا من
الصلاة عليه فى المسجد لاجل نجاسته خطأ واتفقوا على أن الكافر لا يطهر بالغسل وانه لا تصح صلاة
حامله بعده (قوله وكفته سنة ازار وقيص ولفافة) محدث البخارى كفن رسول الله صلى الله
عليه وسلم فى ثلاثة أثواب بيض سحولية وسحول بفتح السين قرية باليمن ولازار واللفافة من القرن
الى القدم والقرن هنا بمعنى الشعر واللفافة هى الرداء طولا وفى بعض نسخ المختار أن الازار من
المنكب الى القدم هدا ما ذكره وبحث فيه فى فتح القدير بانه ينبغى أن يكون ازار الميت كازار الحي
من السرة الى الركبة لانه عليه السلام اعطى اللاتى غسان ابنه حقوة وهى فى الاصل معقد الازار
ثم سمي به الازار للمجاورة والقميص من المنكب الى القدم بلا ذخا ريص لانها تفعل فى قميص الحمى
ليتمتع أسفله لأشئ وبلا جيب ولا كمين ولا يكف أطرافه ولو كفن فى قميص قطع جيبه ولبته
كذا فى التبيين والمراد بالجيب الشق النازل على الصدر وفى العناية التمكن فى ثلاثة أثواب هو
السنة وذلك لا ينافى أن يكون أصل التمكن واجبا ولم يذكروا المنصف العمامة لما فى المجتبى
وتكره العمامة فى الاصح وفى فتح القدير واستحسنها بعضهم لما روى عن ابن عمر أنه كان يعممه
ويجعل العذبة على وجهه اه وفى الظهيرية استحسنها بعضهم للعلماء والاشراف فقط وأشار المنصف
الى انه لا يراد للرجل على ثلاثة وصرح فى المجتبى بكراتها واستثنى فى روضة الزندوستى ما اذا أوصى
بان يكفن فى أربعة أو خمسة فانه يجوز بخلاف ما اذا أوصى أن يكفن فى ثوبين فانه يكفن فى ثلاثة
ولو أوصى بان يكفن بالف درهم كفن كفنا وسطا اه ولم يبين لون الا كفة ان لجواز كل لون لكن
أحبها البياض ولم يبين جنسها لجواز الكل لا مالا يجوز لبسه حال الحياة كالحجر بالرجال وقد قالوا
فى باب الشهيد أنه يترع عنه الفرو والحشوم غلبان بانه ليس من جنس الكفن فظاهره أنه لا يجوز
التكفين به الا أن يقال ليس من جنسه المسنون وهو الظاهر لان المقصود من الكفن ستره وهو
جاصل بهما وفى المجتبى والمجديد والخلق فيه سواء بعد أن يكون نظيفا من الوسخ والمحدث قال ابن
المبارك أحب الى أن يكفن فى ثيابه التى كان يصلى فيها اه وفى الظهيرية ويكفن الميت كفن مثله
وتفسيره أن ينظر الى ثيابه فى حال حياته لمخروج الجمعة والعيدى فذلك كفن مثله وتحسن
الا كفن للمحدث حسنوا كفن الموتى لانهم يتراوون فيما بينهم ويتفخرون بحسن أ كفنهم
اه (قوله وكفاية ازار ولفافة) لقوله عليه الصلاة والسلام فى الحرم الذى وقصته ناقه كفنه فى
ثوبين واختلف فيما فقبل قيص ولفافة وصحح الشارح ما فى السكاب ولم يبين وجهه وينبغى عدم
التخصيص بالازار واللفافة لان كفن الكفاية معتبر بادنى ما يلبسه الرجل فى حياته من غير كراهة وهو
ثوبان كما علم به فى البدائع قالوا ويكره أن يكفن فى ثوب واحد حالة الاختيار لان فى حال حياته
يجوز صلاته فى ثوب واحد سمع الكراهة وقالوا اذا كان بالمال قلة وبالورثة كثرة فكفن الكفاية
أولى وعلى القلب كفن السنة أولى ومقتضاه أنه لو كان عليه ثلاثة أثواب وليس له غيرها وعليه دين
أن يباع واحد منها للدين لان الثالث ليس بواجب حتى ترك للورثة عند كثرتهم فالدين أولى

البدائع الازار والرداء لانه قال أدنى ما يكفن فيه ازار ورداء لقول الصديق رضى الله تعالى عنه كفنوفى فى ثوبين هذين ولان أدنى
ما يلبسه الانسان فى حال حياته ثوبان اه نعم مقتضاه ان القميص مع الازار كفاية اه قال الشيخ اسمعيل أقول وهو المطلوب
لا شعاره بعدم التخصيص ولو كان المراد بهما فى كلامه ذلك فكلام البحر بالنظر الى التعال لا المعلن

(قوله مع انهم صرحوا الخ) قال في الفتح ولا يبعد الجواب قال الشيخ استعماله لكون التعبير بالاولى لا يقتضي الوجوب اه
وقال بعضهم بان يفرق بين الميت والحى بان عدم الاخذ من الحى لا يحتاجه ولا كذلك الميت اه لكن لا يخفى ان الاشكال
انما جاء من تصریحهم بعدم الفرق بين الميت والحى ذاتي بصرح هذا الجواب وكتب الرملى هنا أقول قال في ضوء السراج شرح
السراجية قال الفقيه أبو جعفر ليس لهم ذلك بل يمكن بكفن الكفاية ويقضى بالباقي الدين بناء على مسألة ذكرها الخصاص
في أدب القاضي اذا كان للميت ثياب حسنة يمكنه الا كنفاء بما دونها يبيع القاضي ويقضى الدين ويشترى بالباقي ثوبا يكفيه
فكذلك في الميت المديون اعتبارا بحالة الحياة وهو الصحيح وفي المنع ليس للغرماء ان يمنعوها عن كفن المثل اه قلت وقد صرح بمثل
ذلك في سبك الانهر شرح فرائض ملتقى الابحر وكذلك في غيره مع التصريح بالتصحيح وبه علم ان ما مر عن الخلاصة خلاف الصحيح
أو محمول على ما اذا كان الحى ١٩٠ لا يمكنه الا كنفاء بما دونها وعلى كل فلا اشكال (قوله ولم يثبت في نسخة الزيلعي

فانكرها) الذي رأيت في
نسختي وجودها ولم أجد
انكارها ولعل ذلك
في بعض النسخ منه
فليراجع (قوله ولم يذكر
الدرع وهو الاول الخ)
أى لانه يقال على قميص
وضرورة ما يوجد
من يساره ثم يمنه وعقد
ان خيف انتشاره وكفنها
سنة درع وازار وخار
ولقافة وخرقة تربطها
نديها وكفاية ازار
ولقافة وخار

المسرة كما فسره به في
القاموس وعلى ما نلتسه
فوق القميص كما ذكره
عن المغرب فكان ذكر
القميص أولى لانه هو
المراد من الدرع وفي ذكر
الدرع ايها المعنى الثاني

مع انهم صرحوا كما في الخلاصة بانه لا يباع شيء منها للدين كما في حالة الحياة اذ افسس وله ثلاثة أثواب
وهو لا يسأول ولا ينزع عنه شيء لبيع (قوله وضرورة ما يوجد) ثابت في أكثر النسخ وقد شرح
عليه مسكين وباكر وغيرهما ولم يثبت في نسخة الزيلعي فانكرها واستدل به بحديث مصعب بن
عمير لم يوجد له شيء يكفن فيه الا غمرة فكانت اذا وضعت على رأسه بدت رجلاه واذا وضعت على
رجليه خرج رأسه فأمر النبي صلى الله عليه وسلم ان تغطي رأسه وتجعل على رجله شيء من الاذخر
وهذا دليل على ان ستر العورة وحدها لا يكفي كذا في التبيين (قوله ولف من يساره ثم يمنه) أى
لف الكفن من يسار الميت ثم يمنه وكيفيته ان تبسط اللقافة أولا ثم الازار فوقها وبوضع الميت عليهما
مقصدا ثم يعطف عليه الازار وحده من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ليكون الايمن فوق الايسر
ثم اللقافة كذلك وفي البدائع فان كان الازار طويلا حتى يعطف على رأسه وسائر جسده فهو أولى
(قوله وعقدان خيف انتشاره) صيانة عن الكشف (قوله وكفنها سنة درع وازار ولقافة وخار
وخرقة تربط بها نديها) لحديث أم عطية أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى اللواتي غسان ابنته خمسة
أثواب واختلف في اسمها ففي مسلم انها زينب وفي أبي داود انها أم كلثوم وذكر بعضهم القميص لها
ولم يذكر الدرع وهو الاول للاختلاف في الدرع قال في المغرب درع المرأة ما نلتسه فوق القميص
وهو مذكر وعن المحلواني ما جيبه الى الصدر والقميص ماشقه الى المنكب ولم أجده أنا في كتب
اللغة اه واختلف في عرض الخرقة فقيل ما بين الثدي الى السرة وقيل ما بين الثدي الى الركبة
كلا ينشر الكفن بالفخذين وقت المشي (قوله وكفاية ازار ولقافة وخار) اعتبارا بلبسها حال
حياتها من غير كراهة ويكره أقل من ذلك وفي الخلاصة كفن الكفاية لها ثلاثة أثواب قميص وازار
ولقافة فلم يذكر الخمار وفي فتح القدير وما في الكتاب من عدم الخمار أولى لكن لم يعين في الهداية
ما عدا الخمار بل قال ثوبان وخار ففسره ما في فتح القدير بالقميص واللحافة فهو مخالف لما في
المتن والظاهر كما قدمناه عدم التعيين بل اما قميص وازار أو ازاران لان المقصود ستر جميع البدن

لكن قال في النهر أن يتوهم هذا مع قوله بعد وتلبس الدرع أولا اه وفيه ان الكلام في الاولوية ولا يخفى وهو
ان الايهام يحصل أولا ثم يرتفع بعد فالايهام فيه أصلا أولى (قوله وهو مذكر) أى بخلاف الدرع المحدد فانه مؤنث قال
تعالى أن اعمل سابغات قال في القاموس وقد يذكر (قوله من عدا الخمار أولى) قال فان هذا يكون جميع عورتها مستورة بخلاف
ترك الخمار (قوله والظاهر كما قدمناه الخ) قال الشيخ استعماله بعد نقله مثل ما في الهداية عن البدائع والوقاية والمنبع والتنوير
ومثل ما في المتن عن العيون والنقاية وصدر الشريعة والمشكلات والمفتاح والملتقى والمحاوى والايضاح ومثل ما في الفتح عن
الكفاية والتاجية والنهاية والعناية ومثل ما في الخلاصة عن الحانية والمبتغى والقبض وعن خزائن الفتاوى درع وخار ولقافة
ثم ذكر عبارة المؤلف هذه وقال يؤيد ما استظهره اختلاف عباراتهم كما نقلناه في تأدية الكفاية لها السكنان لم نجد ذكر الازارين
في شيء من العبارات ولعلهم لاحظوا في ترك ذكره المحافظة على المسنون في الجملة وان جاز ذلك أيضا اه وقد يقال هو داخل

في اطلاق كلام الهداية وغيرها وما ذكره في الفتح من وجه اولوية ما في الهداية مما في الخلاصة يرجح ان الاولى بما ذكره المؤلف تدبر (قوله وفي المجتبى يحتمل أن يريد الخ) قال في النهرو بعدد لا يخفى على ان ظاهره انه لا يجمعهما قبل الغسل الا في حال كونه وترافخ من كفن الكفاية للرجل وعليه فيحتاج الى الفرق (قوله فظاهره انه ١٩١ اذا كان لها مال الخ) كان

حق التعبير أن يقال فظاهره أنه اذا لم يمكن له مال لا يلزمه كنفها اتفاقا وبعبارة شرح المجمع لمصنفه قال أبو يوسف اذا ماتت الزوجة ولا مال لها فجهيزها وتكفينها على الزوج الموصراخ (قوله لانه ككسوتها الخ) مقتضاه انها لو كانت

وتلبس الدرع أو لاثم يجعل شعرها صغيرتين على صدرها فوق الدرع ثم الحمار فوقعه تحت اللقافة وتجهز الا كفان أو لا وترا

ناشرة قبل الموت لم يجب عليه كنفها لان كسوتها في حياتها لا تجب عليه فكذا بعدموته كما يجنبه المحقق ابن أمير حاج في شرح المنية حيث قال ينبغي أن يكون محل الخلاف ما اذا لم يقم بها مانع يمنع الوجوب عليه حالة الموت من نشوز أو صغر مع كبره ونحو ذلك اه (قوله وصححه الولوالجي في فتاواه من النفقات) أقول الذي رأيت في نفقات الولوالجية هكذا اذا ماتت المرأة ولا مال

وهو حاصل بالكل لكن جعلها ما لزارين زيادة في ستر الرأس والعنق كما لا يخفى قال في التبيين وما دون الثلاثة كفن الضرورة في حقها (قوله وتلبس الدرع أو لاثم يجعل شعرها صغيرتين على صدرها ثم الحمار فوقعه تحت اللقافة ثم يعطف الازار ثم اللقافة) كما ذكرنا ثم الحرقعة فوق الا كفان وفي الجوهره توضع الحرقعة تحت اللقافة وفوق الازار والقميص وهو الظاهر (قوله وتجهز الا كفان أو لا وترا) لانه عليه السلام أمر باجبارا كفان امرأته والمراد به التطيب قبل أن يدرج فيها الميت وجميع ما يحجر فيه الميت ثلاث مواضع عند خروج روحه لازالة الرائحة الكريهة وعند غسله وعند تكفينه ولا يحجر خلفه ولا في القبر وفي المجتبى يحتمل أن يريد بالتجهيز جمعها وتر قبل الغسل يقال أجز كذا اذا جمعه ويحتمل أن يريد التطيب بعود يحرق في حجره وصرح في البداة بان لا يزيد في تجهيزها على خمس وفي المجتبى المكفنون اثناس عشر الرجل والمرأة وقد تعدا والثالث المراهق المشتى وهو كالبالغ والرابع المراهقة التي تشتهى وهي كالمرأة والخامس الصبي الذي لم يراهق فيكفن في خرقتين ازار ورداء وان كفن في واحد أجزا والسادس الصبية التي لم تراهق فعن محمد كنفها ثلاثة وهذا أكثر والسابع السقط فيلغ ولا يكفن كالعوض من الميت والثامن الخنثى المشكل فيكفن كتكفين الجارية وينعش ويسجى قبره والتاسع الشهيد وسأني والعاشر المحرم وهو كالخلال عندنا والحادى عشر المنبوش الطرى فيكفن كالذي لم يدفن والثاني عشر المنبوش المتفسخ فيكفن في ثوب واحد اه ولم يذكر المصنف من يجب عليه الكفن وهو من ماله ان كان له مال يقدم على الدين والوصية والارث الى قدر السنة ما لم يتعلق بعين ماله حق الغير كالرهن والمبيع قبل القبض والعبد الحاني فلونيش عليه ومرق كفته وقد قسم الميراث أحبرا القاضي الورثة على ان يكفنه من الميراث وان كان عليه دين فان لم يكن قبض الغرماء بدأ بالكفن لانه بقى على ملك الميت والكفن مقدم على الدين وان كانوا قبضوا لا يسترد منهم لانه زال ملك الميت بخلاف الميراث لان ملك الارث عين ملك المورث حكما ولهذا برد عليه بالعيب فصار ملك المورث قائما ببقاء خلفه واستثنى أبو يوسف الزوجة فان كنفها على زوجها لكن اختلفت العبارات في تحرير مذهب أبي يوسف في فتاوى فاضلجان والمخالصة والظهيرية وعلى قول أبي يوسف يجب الكفن على الزوج وان تركت الا وعليه الفتوى اه وكذا في المجتبى وزاد ولا رواية فيها عن أبي حنيفة وفي المحيط والتجديد والواقعات وشرح المجمع للمصنف اذا لم يكن لها مال فكفنها على الزوج عند أبي يوسف وعليه الفتوى لانه لو لم يجب عليه لوجب على الا جانب وهو بيت المال وهو قد كان أولى بايجاب الكسوة عليه حال حياتها فخرج على سائر الا جانب وقال محمد يجب تجهيزها في بيت المال وقيد شارح المجمع بيسار الزوج عند أبي يوسف فظاهره انه اذا كان لها مال فكفنها في ماله اتفاقا والظاهر من جميع ما في الفتاوى الخاتمة لانه ككسوتها والكسوة واجبة عليه غنية كانت أو فقيرة غنيا كان أو فقيرا وصححه الولوالجي في فتاواه من النفقات فان لم يكن للميت مال فكفنه على من يجب عليه نفقته وكسوته في حياته وكفن العبد

لها قال أبو يوسف يجبر الزوج على كنفها والا صل فيه ان من يجبر على نفقته في حال حياته يجبر على نفقته بعدموته كنوى الارحام والعبد مع المولى والزوجة مع الزوج وقال محمد لا يجبر الزوج على كنفها والصحيح قول أبي يوسف لان المولى انما يجبر على تكفين العبد لانه كان أولى به في حال حياته فيكون أولى بايجاب الكفن عليه من بين سائر الناس وهذا المعنى موجود هنا اه

ولما كان الزوج يجبر على نفقة زوجته في حياته وان كان هو فقير أجبر على كفنها أيضا (قوله وجب كفنها الخ) الذي في القنية
 ووجب باووين أولاها المعطف **فصل** السلطان أحق بصلاته **ك** (قوله سعيد بن العاص) لانه كان واليا على المدينة
 كما في الفتح (قوله فعلى هذا المراد من السلطان الخ) حاصله ان كلام المصنف يحتمل اجراؤه على كل من القولين ورده في النهر
 بانه غير صحيح لقوله بعد ١٩٢ ثم انقضى وعطف الخاص على العام شرطه الواو اه وحاصله انه على كلامه

لا يحتمل أن يكون على
 القول الثاني لانه ذكر
 انقضى بعده ولا على
 الاول لعطفه اياه ثم ولا
 يكون ذلك في عطف
 الخاص على العام ثم قال
 والتحقيق ان المراد به
 امام المصرومنه يعلم
فصل في السلطان
 أحق بصلاته وهي فرض
 كفاية

تقديم الامام الاعظم
 بالاولى اه وفي تخصصه
 عطف الخاص على العام
 بالو او نظره فانه يكون
 بحق نحو مات الناس حتى
 الانبياء نص عليه في معنى
 المبيب بل قد جوز بعض
 المحققين ثم أيضا استدلل
 به بحديث ان الله كتب
 الاحسان على كل شيء
 فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة
 واذا ذبحتم فاحسنوا
 الذبحة ثم ليرج ذبحته
 وليجد أحدكم شفرته
 وقد وقع باو أيضا كما في
 الحديث ومن كانت
 هجرته الى دنيا يصيبها او
 امرأة يزوجها (قول

على سيده والمرهون على الراهن والمبيع في يد البائع عليه وان لم يكن له من تجب النفقة عليه فكفنه
 في بيت المال فان لم يكن فعلى المسلمين تكفينه فان لم يقدر واسألوا الناس له كفنه بخلاف الخى اذا
 لم يجد ثوبا يصرى فيه ليس على الناس ان يسألوا له ثوبا والفرق ان الخى يتصدق على السؤال بنفسه
 والميت عاجز فان سألوا له وفضل من الكفن شيء يرد الى المتصدق وان لم يعلم يتصدق به على الفقراء
 اعتبارا بكسوته كذا في المجتبى وفي التجنيس والواقعات اذا لم يعلم المتصدق يكفن به مثله من أهل
 الحاجة وان لم يتيسر يصرف الى الفقراء وفيهم مالو كفن ميتا من ماله ثم وجد الكفن فله ان يأخذه
 وهو أحق به لان الميت لم يملكه وفيه ما حى عريان وميت ومعه ما ثوب واحد فان كان للحي فله لبسه
 ولا يكفن به الميت لانه محتاج اليه وان كان ملك الميت والحي وارثه يكفن به الميت ولا يلبسه لان
 الكفن مقدم على الميراث واذا تعدد من وجبت النفقة عليه على ما يعرف في النفقات فالكفن
 عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم ولو مات معتق شخص ولم يترك شيئا وله خالة
 موسرة مؤمنة معتقة تكفينه وقال محمد على خالته وفي الخاتمة من لا يجبر على النفقة في حياته كاولاد
 الاعمام والعمات والاخوان والحالات لا يجبر على الكفن زاد في الظهيرية وان كان وارثا وفي
 البدائع ولا يجب على المرأة كفن زوجها بالاجماع كما لا يجب عليها كسوته في الحياة وفي القنية
 ولومات ولا شيء له وجب كفنه على ورثته فكفنه الحاضر من مال نفسه ليرجع على الغائب منهم
 بحسبهم ليس له الرجوع اذا أنفق عليه بغير اذن القاضي قال محمد رحمه الله كالعبد أو الزرع أو النخل
 بين شرير يكن أنفق أحدهما عليه ليرجع على الغائب لا يرجع اذا فعله بغير اذن القاضي اه

فصل السلطان أحق بصلاته **ك** يعنى اذا حضر لان في التقدم عليه استخفافا به ولما مات الحسن
 قدم الحسين سعيد بن العاص وقال لولا السنة ما قدمتك أطلق في السلطان وأراد به من له سلطنة أى
 حكم ولاية على العامة سواء كان الخليفة أو غيره فيقدم الخليفة ان حضر ثم نائب المصطفى القاضي ثم
 صاحب الشرط ثم خليفته ثم خليفة القاضي وهذا ما نقله الفقيه أبو جعفر والامام الفضلى انما نقل
 تقديم السلطان وهو الخليفة فقط وامام من عداه فلا يس له التقدم على الاولياء الا برضاهم قال في
 الظهيرية والخاتمة انه قياس قول أبى حنيفة وأبى يوسف وزفر اه فعلى هذا والمراد من السلطان في
 المختصر هو والى الذى لا والى فوقه لكن المذكور في المحيط والبدائع والتبيين والجمع وشرحه
 التفصيل المتقدم عن أبى جعفر واقصر عليه في فتح القدير وصرح في الخلاصة بانه المختار فكان هو
 المذهب وقدم أبو يوسف الولي مطلقا وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة وما فى الاصل من أن امام
 الخى أولى بها فمحمول على ما اذا لم يحضر السلطان ولا من يقوم مقامه توفيقا بينهما لان السلطان قل
 ما يحضر الخائن كذا في البدائع وغيره ومعنى الاحقية وجوب تقديمه (قوله وهو فرض كفاية)
 أى الصلاة عليه للاجماع على افتراضها وكونها على الكفاية وما ورد في بعض عبارات من انها

المصنف وهو فرض كفاية) اعلم انه اذا قيل صلاة الجنازة واجبة على الكفاية كما صرح به غير واحد من
 الحنفية والشافعية وحكموا الاجماع عليه فقد يستشكل بسقوطها بفعل الصبي المميز كما هو الاصح عند الشافعية والجواب عن
 هذا بان المقصد الفعل وقد وجد لا يدفع الوارد من لفظ الوجوب فانه لا وجوب على الصبي ولا يحضر في هذا منقولا فيما عرفت
 عليه من كتب المذهب وانما ظاهر اصول عدم السقوط كما هو غير خاف اه كذا في التحرير وشرحه لابن أمير حاج أقول

وظاهر كلام التعرير

السقوط حيث ذكر المحكم
ولم يعزه للشافعية تأمل
(قوله فلو دفن بلا غسل
ولم يمكن اخراجه الخ) قال
الرملي شيئاً في شرح
قوله فان دفن بلا صلاة
الخ ان الصلاة على قبره لو
دفن بلا غسل رواية ابن
سماعة عن محمد لكن
صح في غاية البيان معزيا
وشرطها اسلام الميت
وطهارته

الى القدوري وصاحب
التحفة انه لا يصلى على قبره
لان الصلاة بدون الغسل
ليست بمشروعة ولا يؤمر
بالغسل لتضمنه امرأ حراما
وهو نبش القبر فسقطت
الصلاة اه (قوله وأما
سنهاقا التعميد والثناء الخ)
أقول مقتضاه أنه يجمع
بينهما مع ان المذكور في
عدة كتب أنهما
روايتان ففي شرح
الباقي عند قوله ويكبر
تكبيرة ثم يثنى عقيبها
قال بان يحمد الله تعالى
وهو ظاهر الرواية وقيل
يقول سبحانك اللهم
وبحمدك الخ ولا يقرأ
الفتحة الابنية للثناء
كذا في الشئني اه وفي
النهر قال في المبسوط
اختلاف المشايخ في الثناء

واجبة فالمراد الافتراض وقد صرح في القنية والفوائد التاجية بكفر من أنكر فرضيتها لانه أنكر
الاجماع اه وهل يصح النذر بها صرحوا بانه لا يصح النذر بالتكفين ولا بتشيع المجازة لعدم
القربة المقصودة ولا شك ان صلاة المجازة قربة مقصودة (قوله وشرطها اسلام الميت وطهارته)
فلا تصح على الكافر لالآية ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تصح على من لم يغسل لانه له حكم
الامام من وجه لا من كل وجه وهذا الشرط عند الامكان فلو دفن بلا غسل ولم يمكن اخراجه الا بالنش
صلى على قبره بلا غسل للضرورة بخلاف ما اذا لم يهل عليه التراب بعد فاته يخرج ويغسل ولو صلى
عليه بلا غسل جهلا مثلاً ولا يخرج الا بالنش تعادلفساد الاولى وقيل تنقلب الاولى صحيحة عند
تحقق العجز فلا تعاد في المحيط ولولف في كفته وقد بقي عضو منه لم يصبه الماء ينقض الكفن
ويغسل ثم يصلى عليه ولو بقي أصبع واحدة ونحوها ينقض الكفن عند محمد ويغسل وعندهما
لا ينقض الكفن لانه لا يتيقن بعدم وصول الماء اليه فلعلة أسرع اليه الجفاف لقلته فلا يحل نقض
الكفن بالشك لانه لا يحل نقضه الا بعذر بخلاف العضول لانه لا يسرع اليه الجفاف ولو صلى الامام
بلا طهارة أعادوا لانه لا صحة لها بدون الطهارة فاذا لم تصح صلاة الامام لم تصح صلاة القوم ولو كان
الامام على طهارة والقوم على غير هال تعاد لان صلاة الامام صحت فلو أعادوا تنكروا الصلاة وانه
لا يجوز وبهذا تبين انه لا تجب صلاة الجماعة فيها اه وزاد في فتح القدير وغيره شرطاً ثالثاً للميت
وهو وضعه امام المصلى فلا تجوز على غائب ولا على حاضر محمول على دابة أو غيرها ولا موضوع متقدم
عليه المصلى لانه كالامام من وجه دون وجه الصحة الصلاة على الصبي وأما صلاته على النجاشي فاما
لانه رفع له عليه الصلاة والسلام سريره حتى رآه بحضرته فتكون صلاة من خلفه على ميت يراه
الامام وبحضرته دون المأمومين وهذا غير مانع من الاقتداء واما أن يكون مخصوصاً بالنجاشي وقد
أثبت كلا منهما بالدليل في فتح القدير وأجاب في البدائع بنال وهو انها الدعاء للصلاة المخصوصة
وهذه الشرائط في الميت وأما شرائطها بالنظر الى المصلى فشرائط الصلاة الكاملة من الطهارة
الحقيقية والمحكمة واستقبال القبلة وستر العورة والنية وقلمنا حكم ما لو ظهر المصلى محدثاً وقيد
المصنف بطهارة الميت احترازاً عن طهارة مكانه قال في الفوائد التاجية ان كان على جنازة لا شك
انه يجوز وان كان غير جنازة لا رواية لهذا وينبغي أن يجوز لان طهارة مكان الميت ليس بشرط لانه
ليس بمؤد ومنهم من علل بان كفته يصير حائلاً بينه وبين الارض لانه ليس بلا بس بل هو لمبوس
فيكون حائلاً اه وفي القنية الطهارة من النجاسة في الثوب والبدن والمكان وستر العورة شرط
في حق الامام والميت جميعاً وقد قدمنا في باب شروط الصلاة انه لو قام على النجاسة وفي رجله نعلان
لم يجوز ولو افترش نعليه وقام عليها جازت وبهذا يعلم ما يفعل في زماننا من القيام على النعلين في صلاة
المجازة لكن لا بد من طهارة النعلين كما لا يخفى وأما أركانها ففي فتح القدير ان الذي يفهم من
كلامهم انها الدعاء والقيام والتكبير لقولهم ان حقيقةها هو الدعاء والمقصود منها ولو صلى عليها
قاعدان غير عذرا لا يجوز وقالوا كل تكبيرة بمنزلة ركعة وقالوا يقدم الثناء والصلاة على رسول
الله صلى الله عليه وسلم لانه سنة الدعاء ولا يخفى ان التكبيرة الاولى شرط لانها تكبيرة الاحرام اه
وفيه نظر لان المصريح به بخلافه قال في المحيط وأما ركنها فالتكبيرات والقيام وأما سنهاقا التعميد
والثناء والدعاء فيها اه فقد صرح بان الدعاء سنة وقولهم في المسبوق يقضي التكبير نسفاً بغير
دعاء يدل عليه ولا نسلم ان التكبيرة الاولى شرط بل الرابع اركان قال في المحيط كبر على جنازة في

قال بعضهم بحمد الله كما في ظاهر الرواية وقال بعضهم بقول سبحانك اللهم وبحمدك كما في سائر الصلوات وهو رواية الحسن عن الامام كذا في الدراية ولا يقرأ الفاتحة الا على وجه الشناء اه ومنه في العناية (قوله والذي ظهر لي الخ) قال في النهر مقتضى ما سبق في الامامة تقدمه حتى ١٩٤ على امام المحي وذلك أن تقديم امام المحي كالا علم منسوب فقط وقد مر أن الراتب

مقدم عليه هناك فكذا
هنا اذا لفرق يظهر وتعبه
الشيخ اسمعيل بان الفرق
ظاهر وهو ان هنا ولاية
تقديم خاصة ولذا تعاد
الصلوة اذا صلى غير
الاولى وليس ثم كذلك
فاذا كان مقررا من
القاضي كان كائنه وهو

ثم امام المحي ثم الولي

مقدم على من دونه اه
واجاب العلامة المتدسي
بان الظاهر أنهم انما
يجعلون الامام في مثل
هذا المقام للغرباء والذين
لا ولي لهم فهو كالاجنبي
مطلقا اه اقول وهذا
أولى لان تقرير القاضي
له لتعين من يباشر هذه
الوظيفة لا ليكون نائباً
عن القاضي والالزم أن
كل من قرره القاضي في
وظيفة امامة أن يكون
نائباً عنه مقدماً على امام
المحي والولي (قوله الا أن
يقال ان صفة العلم الخ)
قال في النهر اقول بل صفة
العلم توحيب التقديم فيها
أيضاً لا ترى الى ما مر من
أن امام المحي انما يقدم

باخرى أتمها واستقبل الصلاة على الاخرى لانه لو نواها للآخرى أيضاً يصير مكبراً لا ناواه لا يجوز
وان زاد على الاربع لا يجوز لان الزيادة على الاربع لا تتأدى بتحريرة واحدة وفي الغاية للسروحي
فان قلت التكبير الاول للاربع هو شرط وقد تقدم انه يجوز بناء الصلاة على التحريم الاول
لكونها غير ركن قيل له التكبيرات الاربع في صلاة الجنازة قائمة مقام الاربع ركعات بخلاف
المكتوبة وصلاة النافلة اه وأما ما يفسدها فافسد الصلاة أفسدها الا المحاذاة كذا في البدائع
وتكره في الاوقات المكروهة وقد تقدم ولو امت امرأة فيها تأدت الصلاة ولو أحدث الامام فاستخفاف
غيره فيها جاز هو الصحيح كذا في الظهيرية (قوله ثم امام المحي) أي الجماعة لانه رضيه في حال
حياته وظاهره ان تقديمه واجب لانه عطفه على ما تقدمه واجب وهو السلطان مع تصريحهم بان
تقديمه مستحب بخلاف السلطان قال في غاية البيان وانما قالوا بتقديمه مستحب لان في التقديم عليه
لا يلزم افساد أمر العامة بخلاف التقديم على السلطان حيث يلزم ذلك فلذا وجب تقديمه اه وفي شرح
المجمع للمصنف انما يستحب تقديم امام مسجد محله على الولي اذا كان أفضل من الولي ذكره في
الفتاوى اه وهو قيد حسن وكذا في المجتبى وفي جوامع الفقه امام المسجد الجامع أولى من امام
المحي اه وهذا يدل على ان المراد امام المحي امام المسجد الخاص للمحلة وقد وقع الاشتباه في امام
المصلي المبنية لصلوة الاموات في الامصار فان الباقي بشرط لها اماما خاصا يجعل له معلوما من وقفه
فهو هو مقدم على الولي المحاقاله امام المحي أولا مع القطع بانه ليس امام المحي لتعليقهم اياه بان الميت
رضى بالصلوة خلقه حال حياته وهذا خاص امام مسجد محله والذي ظهر لي انه ان كان مقررا من
جهة القاضي فهو كائنه وان كان المقرره الناظر فهو كالاجنبي (قوله ثم الولي) لانه أقرب الناس
اليه والولاية له في الحقيقة كما في غسله وتكفينه وانما يقدم السلطان عليه اذا حضر كسلا يكون
ازدراؤه ثم الترتيب في الاولياء كترتيب العصباء في الانكاح لكن اذا جتمع أبو الميت وابنه كان
الاب أولى بالاتفاق على الاصح لان الاب فضيلة على الابن وز ياد سن والفضيلة والز ياد سن تعتبر ترجحا
في استحقاق الامامة كما في سائر الصلوات كذا في البدائع فلو كان الاب جاهلا والابن عالما ينبغي
تقديم الابن كما في سائر الصلوات الا أن يقال ان صفة العلم لا توجب التقديم في صلاة الجنازة لعدم
احتياجها للعلم ويعتبر الاسن فيها فلاخوان لاب وأم أسنهما أولى فان أراد الاسن أن يقدم أحدا كان
للاصغر ان يمنع فان قدم كل واحد منهما رجلا آخر فالذي قدمه الاسن أولى وكذلك الابن ان كان
هذا وكذلك أبناء العلم فان كان الاخ الاصغر لاب وأم والا كبر لاب ولاصغر أولى كما في الميراث فان
قدم الاصغر جده اقل من الابن لان كبره ان يمنعه فان كان الاخ لاب وأم غائبا وكتب لاسن ان لا يقدم فللاخ
لاب أن يمنعه وحده الغيبة أن لا يقدر على أن يقدم ويدرك الصلاة ولا ينظر الناس قدمه والمريض
في المنصر بمنزلة الصحيح يقدم من شاء وليس للاب بعد منعه ولو ماتت امرأة ولها أب وابن بالغ عاقل
وزوج فالأب أحق بها ثم الابن ان كان من غير الزوج فان كان منه فالزوج أحق من الولد ولو مات
ابن وله أب وأبواب فالولاية لابييه ولكنه يقدم أباه جده الميت تعظيمه اه وكذا المكاتب اذا مات

على الولي اذا كان أفضل منه نعم علل القدوري كراهة تقديم الابن على أبيه بان فيه استخفافا به وهذا يقتضي
وجوب تقديمه مطلقا قال في الفتح لا يبعد أن يقال ان تقديمه واجب بالسنه وفي البدائع قال أبو يوسف وله بحكم الولاية أن يقدم
غيره لان الولاية له وانما منع عن التقديم حتى لا يستخف بابيه فلم تسقط ولايته في التقديم

عبداه ومولاه حاضر فالولاية للمكاتب لكنه يقدم مولاه احتراماً ومولى العبد أحق بالصلاة عليه من ابنه المحر على المفتي به لبقاء ملكه حكماً وكذا المكاتب إذا مات عن غير وفاء فإن ترك وفاءه فإن أدبت كتابته أو كان المال حاضر الا يخاف عليه التوى والتلف فالابن أحق والا فالولى وسائر القربات أولى من الزوج وكذا مولى العتاقة وابنه ومولى الموالاة لان الزوجية انقطعت بينهما بالموت وفي المجتبى والمجرب أحق من غيره (قوله وله ان يأذن لغيره) أى للولى الاذن في صلاة الجنائز وهو يحتمل شيئين أحدهما الاذن في التقدم لانه حقه فيملاك ابطاله وقد مننا ان محله ما اذا لم يكن هناك ولى غيره أو كان وهو بعيد أما اذا كانا ولى من مستويين فأذن أحدهما أجنبياً فلا بأس ان يمنعه ثانيهما أن يأذن للناس في الانصراف بعد الصلاة قبل الدفن لانه لا ينبغي لهم ان ينصرفوا الا بأذنه وذكر الشارح معنى آخر وهو الاعلام بموته ليصلوا عليه لا سيما اذا كان الميت يتبرك به وكره بعضهم أن ينادى عليه في الأزقة والاسواق لانه نعى أهل الجاهلية وهو مكروه والاصح انه لا يكره لان فيه تكثير الجماعة من المصلين عليه والمستغفرين له وتحريض الناس على الطهارة والاعتبار به والاستعداد وليس ذلك نعى أهل الجاهلية وإنما كانوا يعثون الى القبائل ينعون مع ضجيج وبكاء وعويل وتعيد وهو مكروه بالاجماع اهـ وهى كراهة تحريم الحديث المتفق عليه ليس منّا من ضرب الخدر وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية وقال عليه السلام لعن الله الخالقة والصالحة والشاقة والصالحة التى ترفع صوتها بالمصيبة ولا بأس بارسال الدعاء والبكاء من غير نياحة (قوله ان صلى عليه غير الولى والسائل اعاد الولى) لان الحق له والمراد من السلطان من له حق التقدم على الولى فان الكلام فيما اذا تقدم على الولى من ليس له حق التقدم فليس للولى الاعادة اذا صلى القاضى أو نائبه أو امام المحى لما فى الخلاصة والولو الجنية والظهيرية والتجنيس والواقعات ولو صلى رجل والولى خلفه ولم يرض به ان صلى معه لا يعيد لانه صلى مرة وان لم يتابعه فان كان المصلى السلطان أو الامام الاعظم فى البلدة أو القاضى أو الولى على البلدة أو امام محى ليس له أن يعيد لانهم أولى بالصلاة منه وان كان غيرهم فله الاعادة اهـ وأشار المصنف الى ان الموصى له بالتقدم ليس بمقدم على الولى لان الوصية باطالة على المفتي به صرح بذلك أصحاب الفتاوى قالوا ولو أعادها الولى ليس لمن صلى عليها أن يصلى مع الولى مرة أخرى وظاهر كلامهم ان الولى اذا لم يعد فلا ثم على أحدنا أن الغرض وهو قضاء حق الميت قد تأدى بصلاة الاجنبى والاعادة انما هى لاجل حقه لا لسقاط الغرض وهذا أولى مما فى غاية البيان من أن حكم الصلاة التى صليت بلاذن الولى موقوف ان أعاد الولى تبين ان الغرض ماصلى الولى وان لم يعد سقط الغرض بلاولى اهـ فانه يقتضى ان لمن صلى أولاً ان يصلى مع الولى وليس كذلك وبما ذكرناه عن الفتاوى المذكورة ظهر ضعف ما فى غاية البيان من أن امام المحى اذا صلى بلاذن الولى فان للولى الاعادة وانما لم يعد اذا صلى السلطان خوفاً لآزدرابه وقد صرح في الجمع وشرحه بان امام المحى كالسلطان في عدم اعادة الولى (قوله ولم يصل غيره بعده) أى بعدما صلى الولى لان الغرض قد تأدى بالاولى والتنفل بها غير مشروع لان له الحق وهو الولى عند تقدم الاجنبى ان قلنا ان اعادة الولى تغفل والا فلا استثناء وقد اختلف المشايخ في اعادة من هو مقدم على الولى اذا صلى الولى كالسلطان والقاضى فذهب صاحب النهاية والعناية الى أن المراد بالغير من ليس له تقدم على الولى أمان كان مقدماً على الولى فله الاعادة بعد صلاة الولى لان الولى اذا كان له الاعادة اذا صلى غيره مع انه أدنى فالسلطان

وله أن يأذن لغيره فان صلى
عليه غير الولى والسلطان
أعاد الولى ولم يصل غيره
بعده

(قوله ويشهد له مافي الفتاوى) أى ما مر في القولة السابقة وفي هذه الشهادة نظران ما مر عن الفتاوى هو أنه لو صلى السلطان ونحوه ليس للولى حق الاعادة لانهم أولى منه ولا دلالة في ذلك على أن لهم الاعادة اذا صلى الولى لان أولوية السلطان ونحوه لوجوب تعظيمه ولان في التقدم عليه ازدرائه لا يكون الحق لهم بل الحق انما هو للولى وتقدمهم عليه لعارض فاذا صلى صاحب الحق ولم يراع حرمة -م لا يلزم منه أن يكون لهم حق الاعادة ومثل ذلك الابن مع الاب فان الحق للابن ولكنه يقدم أباه احتراماً له ولا يرد امام المحي لان تقدمه على الولى مندوب لا واجب كتقديم السلطان (قوله وقد ظهر للعبء الضعيف الخ) قال في النظر فيه نظران كلتم متفقة على أنه لا حق للسلطان عند عدم حضوره وقد علمت ثبوت الخلاف مع حضوره اه وحاصله أنه جل الخلاف بين كلامى النهاية والسراج على حالة حضوره أما عند عدمه فليس مما الخلاف فيه لما مر أن أولوية السلطان ان حضر وعليه فتاوى المجتبى ١٩٦ مثل ما في النهاية والذي يظهر لى أن كلام النهاية ليس خاصاً بحالة حضوره يدل عليه

والقاضي لهم الاعادة بالطريق الاولى وهو صريح به في رواية النوادر ويشهد له مافي الفتاوى وفي السراج الوهاج قوله فان صلى الولى عليه لم يجز أن يصلى أحد بعده يعنى سلطاناً كان أو غيره ففيه دلالة على تقديم حق الولى من حيث انه يجوز له الاعادة ولم يجوز للسلطان اذا صلى الولى فافهم ذلك اه وكذا ذكر المصنف في المستصفى وقد ظهر للعبء الضعيف ان الاول محمول على ما اذا تقدم الولى مع وجود من هو مقدم عليه لانه حيث حضر فالحق له فكانت صلاة الولى تعدياً والثاني محمول على ما اذا لم يحضر غير الولى فصلى الولى ثم جاء المتقدم عليه فليس له الاعادة لان الفرض قد سقط بصلاة من اه ولا يتها والله سبحانه وتعالى أعلم ثم رأيت بعد ذلك في المجتبى ما يفيد انه قال فان صلى عليه الولى لم يجز أن يصلى عليه أحد بعده وهذا اذا كان حق الصلاة به بان لم يحضر السلطان وأما اذا حضر وصلى عليه الولى بعيد السلطان اه (قوله وان دفن بلا صلاة صلى على قبره مالم يتفسخ) لان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قبر امرأة من الانصار أطلقه فشم لما اذا كان مدفوناً بعد الغسل وقبله كما قدمناه وهو رواية ابن جماعة عن محمد بن الحسن في غاية البيان معزى الى القدورى وصاحب التحفة أنه لا يصلى على قبره لان الصلاة بدون الغسل ليست بمشروعة ولا يؤمر بالغسل لتضمنه أراحاماً وهو نبش القبر فسقطت الصلاة اه وقد بدال دفن لانه لو وضع في قبره ولم يهل عليه التراب فانه يخرج ويصلى عليه كما قدمناه وقد بعدم التفسخ لانه لا يصلى عليه بعد التفسخ لان الصلاة شرعت على بدن الميت واذا تفسخ لم يبق بدنه قائماً ولم يبق المصنف بمدة لان الصحيح ان ذلك جائز الى أن يغلب على الظن تفسخه والمعتبر فيه أ كبر الراى على الصحيح من غير تقدير بمدة كذا في شرح الجمع وغيره وظاهره انه لو شك في تفسخه يصلى عليه والمذكور في غاية البيان انه لو شك لا يصلى عليه رواه ابن رستم عن محمد اه وانما كان هذا هو الاصح لانه يختلف باختلاف الاوقات في الحر والبرد وباختلاف حال الميت في السمن والهزال وباختلاف الامكنة فيحكم فيه غالب الراى فان قيل روى عنه عليه السلام انه صلى على شهداء أحد بعد ثمانين سنة فالجواب ان معناه والله أعلم انه دعا لهم قال

ما ذكره بعده عن المبسوط في الجواب عن دليل الشافعى على جواز الاعادة حيث قال لا تعاد الصلاة على الميت الا أن يكون الولى هو الذى حضر فان وان دفن بلا صلاة صلى على قبره مالم يتفسخ الحق له وليس لغيره ولاية اسقاط حقه وهو تأويل فعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فان الحق كان له قال الله تعالى النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهكذا تأويل فعل الصحابة رضى الله تعالى عنهم فان أبابكر رضى الله تعالى عنه كان مشغولاً بنسوية الامور وتسكين الفتنة

فكانوا يصلون عليه قبل حضوره وكان الحق له لانه هو الخليفة فلما فرغ صلى عليه ثم لم يصل أحد بعده عليه اه وهذا بشكل أيضاً على توفيق المؤلف كما نبه عليه الشيخ اسمعيل الا أن يقال انه لم يصل أحد قبل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا قبل أبى بكر رضى الله تعالى عنه ممن له ولاية الصلاة بل جميع من صلى كان أجنبياً وبه يندفع ما مر لكنه يتوقف على اثبات ذلك وأنه لم يصل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أحد من أقاربه قبل الصديق وهو بعد تأمل ثم ظاهر الجواب المذكور عن المبسوط يؤذن أن من لم يصل عليها الصلاة قبل الولى وليس مجرد ما في القمقم وما في الصحيحين أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أتى على قبر من ودفن ففهم فكبر أرباعاً دليل على أن من لم يصل أن يصلى على القبر وان لم يكن الولى وهو خلاف مذهبنا فلا مخلص الابداء أنه لم يكن صلى عليها أصلاً وهو في غاية البعد من الصحابة اه قلت بل لا يصح هذا الادعاء أصلاً في صلاتهم عليه صلى الله تعالى عليه وسلم (قوله بعد ثمانين سنة) لعله بعد ثمانية سنين ثم راجعت البدائع فرأيت كذا في ما هنا تحريف

(قوله وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة أصلاً) قيل هذا مخالف لما قدمه من أن الفرض قد نادى بصلاة الأجنبي قلت لم أجده هذه العبارة في المجتبى وإنما الذي فيه إذا دفن قبل الصلاة أو صلى عليه من لا ولاية له يصلى عليه ما لم يتمزق اه وهذا لا يخالفه لأنه يقال المراد يصلى عليه الولي قضاء لحقه ويمكن تأويل ما ذكره المؤلف أيضاً بأن يقال معنى قوله كعدم الصلاة أى في حق الولى يعنى انها معتد بها لكن لا ولى أن يصليها كما لو لم يصل عليه أحد (قوله وروى الحسن أنه دعاء الاستفتاح) قد مناقبيل قوله ثم امام الحنفى أن ظاهر الرواية أنه يحمد (قوله وفي المحيط والتجديد الخ) قلت ومثله ١٩٧ في الولو الحجة والتتارخانية عن فتاوى سمرقند فما ذكره

الشرى لالى في بعض رسائله وكذا من لا على القارى من انها مستحبة نبوت قراءتها عن ابن عباس كما في صحيح البخارى وانه قال عمدا فقلت ليعلم

وهى أربع تكبيرات بثناء بعد الأولى وصلاة على النبي بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسلية بعد الرابعة

انها سنة ولم اعادة الخلاف فان الشافعى يقول بفرضيها مخالف للمقول في كتب المذهب فلا يعول عليه وما استدل به الشرى لالى من قول القنية ولو قرأها الحمد لله الى آخر السورة جاز ولو كان ساكناً يجوز صلاته لادليل له فيه لاحتمال أن المراد قسراً عنها على قصد الثناء أو المراد من الجواز الصحة بدليل

الله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم والصلاة في الآية بمنزلة الدعاء وقيل انهم لم تتفرق أعضاؤهم فان معاوية لما أراد أن يحولهم وخدمهم كما دفنوا فقرأهم كذا في البدائع وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة أصلاً فيه صلى على قبره ما لم يتمزق كذا في المجتبى (قوله وهى أربع تكبيرات بثناء بعد الأولى وصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسلية بعد الرابعة) لما روى انه عليه الصلاة والسلام صلى على النجاشى فكبر أربع تكبيرات وثبت عليها حتى توفى فنبخت ما قبلها أو البداءة بالثناء ثم الصلاة سنة الدعاء لأنه أرحى للقبول ولم يعين المصنف الثناء وروى الحسن أنه دعاء الاستفتاح والمراد بالصلاة الصلاة عليه في التشهد وهو الأولى كما في فتح القدير ولم يذكر القراءة لانهم لم تثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المحيط والتجديد ولو قرأ الفاتحة فيها بنية الدعاء فلا بأس به وان قرأها بنية القراءة لا يجوز لانها محل الدعاء دون القراءة اه ولم يعين المصنف الدعاء لأنه لا توقيت فيه سوى انه بامور الآخرة وان دعا بالماثور فما أحسنه وأبلغه ومن المأثور حديث عوف بن مالك أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فحفظت من دعائه اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه وأكرم نزله ووسع مدخله واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس وأبدله داراً خيراً من داره وأهلاً خيراً من أهله وزوجاً خيراً من زوجته وأدخله الجنة وأعذه من عذاب القبر وعذاب النار قال عوف حتى تميت ان أكون أنا ذلك الميت رواه مسلم وقيد بقوله بعد الثالثة لأنه لا يدعوه بعد التسليم كما في الخلاصة وعن الفضلى لا بأس به ومن لا يحسن الدعاء يقول اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات كذا في المجتبى ولم يبين المدعوه لأنه لا يدعونه لنفسه أولاً لان دعاء المغفور له أقرب الى الإجابة ثم يدعونه للمؤمنين والمؤمنات لأنه المقصود منها وهو لا يقتضى ركنية الدعاء كما توهمه في فتح القدير لان نفس التكبيرات رجة للميت وان لم يدع له وأشار بقوله وتسلية بعد الرابعة الى انه لا شئ بعدها غيرهما وهو ظاهر المذهب وقيل يقول اللهم آتني في الدنيا حسنة الى آخره وقيل ربنا لا ترغ قلوبنا الى آخره وقيل بخير بين السكوت والدعاء ولم يبين المنوى بالتسليتين للاختلاف في التبيين وفتح القدير ينوى بهما الميت مع القوم وفي الظهيرية ولا ينوى الامام الميت في تسليتي الجنازة بل ينوى من عن يمينه في التسليمة الأولى ومن عن يساره في التسليمة الثانية اه وهو الظاهر لان الميت لا يخاطب بالسلام عليه حتى ينوى به اذ ليس أهله وقد تقدم في كيفية الصلاة انه لا ترفع الايدي في صلاة الجنازة سوى تكبيرة الافتتاح وهو ظاهر الرواية وكثير من أئمة بلخ

مقابله فتنبه (قوله ولم يبين المنوى الخ) قال الرملى وفي اكمال الدراية شرح مختصر الوقاية للشهني ينوى فيهما ما ينوى في تسليتي صلاته وينوى الميت بدل الامام اه وفي التبيين وينوى بالتسليتين كما وصفناه في صفة الصلاة وينوى الميت كما ينوى الامام اه فظاهر كلام الشنقى عدم نية الامام وهو مخالف لما في التبيين والذي ينبغي الاعتماد عليه ما في التبيين اذ لا وجه لاجراء الامام من ذلك وقوله هنا اذا الميت ليس أهلاً غير مسلم وسأق ما ورد في أهل المقبرة السلام عليكم دار قوم مؤمنين وتعليه صلى الله تعالى عليه وسلم السلام على الموفى (قوله وكثير من أئمة بلخ اختاروا رفع اليد الخ) قال الرملى أقول ربما يستفاد من هذا أن الحنفى اذا اقتدى بالشافعى فالأولى متابعتها في الرفع ولم أره تأمل اه أقول وجه الاستفادة أن اختيار أئمة بلخ الرفع دليل على أنه ليس منسوخا

ولا مقطوعا بعدم سنيته بل هو مجتهد فيه وقد نص علماؤنا المحققون على أن المقتدى في صلاة العيد يتبع الإمام فيما زاد على الثلاث في تكبيرات الزوائد ما لم يجاوز المأثور كما مرأى لانه مجتهد فيه وكذا يتبع الشافعي اذا قنيت للوتر بعد الزكوة وعلاؤه ايضا ما نه مجتهد فيه ولا يتابعه في قنوت الفجر خلافا لابي يوسف لانه امام منسوخ على تقدير أنه كان سنة ثم ترك أو مقطوع بعدم سنيته بناء على أنه كان دعاء على قوم شهر او عد في الدر المختار من واجبات الصلاة متابعة الامام في المجتهد فيه لا في المقطوع بنسخه أو بعدم سنيته كقنوت فجر اه وظاهره وجوب المتابعة في رفع اليدين هنا لانه مجتهد فيه ليس مقطوعا بنسخه ولا بعدم سنيته بدليل اختلاف علما شافيه وقد نص في البدائع على وجوب متابعة الامام في تكبيرات الزوائد في العيد ما لم يكبر تكبيرا لم يقل به أحد من الصحابة قال لانه تتبع لامامه فيجب عليه متابعتة وترك رأيه برأى الامام لقوله عليه الصلاة والسلام انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه وقوله عليه السلام تابع امامك على أي حال وجدته فإلم يظهر خطؤه يبقين كان اتباعه واجبا الخ لكن رأيت بعد ذلك في شرح المقدمة الكيدانية للقهستاني ١٩٨ نقلا عن الجلالاني أنه لا يتابع امامه في رفع اليدين في الجنازة فتأمل (قوله قالوا

وينوي الافتتاح عند كل تكبيرة الخ) ان كان المراد بقوله عند كل تكبيرة ما زاد على الرابعة فهل يكبر بعد سكوت المنادى شيئا أم لا ومقتضى كونه

فلو كبر الامام خمسالم يتبع ولا يستغفر لصي ولا يجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا أجرا وذرا واجعله لنا شافعا ومشفعا

ينوي بذلك الافتتاح أن يأتي بعده بثلاث لستم صلاته الا أن يقال ان نية الافتتاح للاحتياط فلا ينافي أن تكون صلاته تامة بدون زيادة لكن لو كبر المنادى خمسالم قلنا

اختار وارفع اليد في كل تكبيرة فيها وكان نصير بن يحيى يرفع نارة ولا يرفع أخرى ولا يجهر بما يقرأ عقب كل تكبيرة لانه ذكر والسنة فيه المخافة كذا في البدائع وفيه وهل يرفع صوته بالتسليم لم يتعرض له في ظاهر الرواية وذكر المحسن بن زياد انه لا يرفع لانه للاعلام ولا حاجة له لان التسليم مشروع عقب التكبير بلا فصل ولكن العمل في زماننا على خلافه اه وفي الفوائد الناجية اذا سلم على ظن انه أتم التكبير ثم علم انه لم يتم فانه يفتي لانه سلم في محله وهو القيام فيكون معذورا وفي الظهري وغيره رجل كبر على جنازة فجي بجنازة أخرى فكبر ينويه ونوى أن لا يكبر على الاولى فقد خرج من الاولى الى صلاة الثانية ونوى بها عليهم لم يكن خارجا وعن أبي يوسف اذا كبر ينوي به التطوع وصلاة الجنازة جازع التطوع اه (قوله فلو كبر الامام خمسالم يتبع) لانه منسوخ ولا متابعة فيه ولم يبين ماذا يصنع وعن أبي حنيفة روايتان في رواية يسلم للحال ولا ينتظر تحقيقا للمخافة وفي رواية يمكن حتى يسلم معه اذا سلم ليكون متابعا فيما يجب فيه المتابعة وبه يفتي كذا في الوقعات ورجحه في فتح القدير بان البقاء في حرمة الصلاة بعد فراغها ليس بخطأ مطلقا إنما الخطأ في المتابعة في الخامسة وفي بعض المواضع انما لا يتابعه في الزوائد على الاربعه اذا سمع من الامام اما اذا لم يسمع الامن المبلغ فيتابعه وهذا حسن وهو قياس ما ذكره في تكبيرات العيدين اه وذكر ابن المالك في شرح الجمع قالوا وينوي الافتتاح عند كل تكبيرة لجواز أن تكبيرة الامام للافتتاح الا أن واخطأ المنادى وقيد بتكبيرات الجنازة لان الامام في العيد لو زاد على ثلاث فانه يتبع لانه مجتهد فيها حتى لو تجاوز الامام في التكبير حد الاجتهاد لا يتابع أيضا كذا في شرح الجمع (قوله ولا يستغفر لصي ولا يجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا أجرا وذرا واجعله لنا شافعا ومشفعا) كذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه لا ذنب لهم

انه ينوي بالخمسة الافتتاح يكون لافائدة فيه لان نيته للافتتاح في الخامسة لا تفيد مالم يأتي بعدها بثلاث أخر وان كان المراد انه ينوي الافتتاح بجميع التكبيرات التي أتى بها ففيه ان النية لا تكون بعد المنوي بل معه ومن أين يعلم المقتدى ان المنادى يزيد على الاربعه حتى ينوي الافتتاح عند كل تكبيرة كبرها الا أن يحمل على انه متى كان بعيدا عن الامام ويعلم أنه لا يسمع تكبيرة بل يأخذ من المنادى يلزمه أن ينوي بكل تكبيرة الافتتاح لاحتمال خطائه في الاولى وان الثانية هي الصواب أو انه أخطأ في الثانية أيضا وان الثالثة هي الصواب وهكذا فينوي بالكل الافتتاح لكن هذا مع عدم لا يتقيد بحال الزيادة على الاربع لوجود العلة وحينئذ فافائدة هذه النية لانه لو كانت الاولى أو الثانية خطأ من المنادى سبق بها الامام كانت الثالثة هي الصواب وكذا الرابعة فيلزم صلاة الجنازة بتكبيرتين ولا تصح بدون الاربع والحاصل انه لم يظهر لنا وجه هذا القول فليتأمل وليراجع (قوله ويقول اللهم اجعله لنا فرطا الخ) أي بعد قوله ومن توفيتهم منا فتوفه على الاعنان كما في شرح النية لابراهيم الحلي وظاهر كلام غيره الاتصاف على قوله اللهم اجعله لنا فرطا ثم اعلم ان قول المصنف

ولا يستغفر لضي برده عليه ما في الحديث اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهديننا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وإنشانا رواه الترمذي والنسائي كما في الفتح ففيه الاستغفار للصغير اللهم الآن بحبابه لا يستغفر للصبي على سبيل التخصيص لانه لا ذنب له كاعلموا به قوله ولا يستغفر لصغير وأما ما في هذا الحديث فليس المراد الاستغفار للصغير بل المراد طلب الغفرة لعموم الداعين فالمراد تأكيد التعميم تأمل ثم رأيت القهستاني أجاب بذلك والله الحمد (قوله وينبغي أن يدعو له فيها الخ) قال الرمي قال في شرح المنية وفي المفيد ويدعوا للذي الطفل وقيل يقول اللهم ثقل به موازينهما واعظم أجورهما ولا تقنعهما بعده اللهم اجعله في كفة آله إبراهيم وأحقه بصالحى المؤمنين اه ثم قال الرمي والمراد بالعبد في كلامه هنا الصبي وقوله وينبغي أن يدعو له فيها كما يدعو للميت لعلة كما يدعو لأبوى الميت يعنى الصغير ووجه كلامه ان السيد أحق به من أبويه فاذا دعا لأبويه المسلمين قبله ولاولى الدعاء لسيدته المسلم وأما الكبير مطلقا فلم يصرح أحد بالدعاء والديه فكذلك لسيدته بل يدعو له ١٩٩ كما يدعو للحر الكبير فتأمل اه

وحاصله ان المراد بالعبد في كلام المؤلف العبد الصغير لان الحر الصغير يدعو لأبويه وأما العبد الصغير فالغالب كون أبويه كافرين فينبغي أن يدعو لسيدته بدل أبويه

ويستظر المسبوق ليكبر معه لا من كان حاضرا في حالة التحريمة

ولا يخفى ان حمل كلام المؤلف على هذا العبد لانه لم يذكر الدعاء لأبوى الحر الصغير حتى يقنس عليه العبد الصغير ويجعل سيده بمنزلة الأبوين بل المتبادر من كلامه العبد الكبير لكن الداعى للشيخ خير الدين

والفرط بفحمتين الذي يتقدم الانسان من ولده يقال اللهم اجعله لنا فرطا أى أجمتقا دما والفرط الفارط وهو الذي يسبق الورد الى الماء وفي الحديث أنا فرطكم على الخوض أى أتقدمكم اليه كذا في ضياء المحلوم والان نسب هو المعنى الثانى هنا كما اقتصر عليه في غاية البيان لثلا يلزم التكرار في قوله واجعله لنا أجرا والذخر بضم الذال وسكون الحاء الذخيرة والمشفع بفتح الفاء مقبول الشفاعة وذكر الجنى في شرح الشهاب في بحث انما الاعمال بالنيات ان الثواب هو الحاصل باصول الشرع والحاصل بالمكملات يسمى أجرا لان الثواب لغة بدل العين والاجر بدل المنفعة والمنفعة تابعة للعين وقد يطلق الاجر ويراد به الثواب وبالعكس اه ولم أر من صرح بأنه يدعو لسيد العبد الميت وينبغي ان يدعو له فيها كما يدعو للميت (قوله ويستظر المسبوق ليكبر معه لا من كان حاضرا في حالة التحريمة) أى ويستظر المسبوق في صلاة الجنازة تكبير الامام ليكبر مع الامام للافتتاح فلو كبر الامام تكبيرة أو تكبيرتين لا يكبر الا حتى يكبر الاخرى بعد حضوره عند أى حنيقة ومحمد وقال أبو يوسف يكبر حين يحضر لان الاولى للافتتاح والمسبوق يأتي به ولهما ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة والمسبوق لا يبتدىء بما فاتة اذ هو منسوخ كذا في الهداية وهو مفيد لما ذكرناه ان التكبيرات الاربع اركان وليست الاولى شرطاً كما توهمه في فتح القدير الا أن يكون على قول أبي يوسف كما لا يخفى ولو كبر كما حضرو لم ينتظروا تفسد عندهما لكن ما أده غير معتبر كذا في الخلاصة وأشار المصنف الى انه لو أدرك الامام بعدما كبر الرابعة فاتته الصلاة على قولهما خلافا لابي يوسف وأفاضه لوجاء بعد التكبيرة الاولى فانه يكبر بعد سلام الامام عندهما خلافا لابي يوسف ثم عندهما يقضى ما فاتته بغير دعاء لانه لو قضى الدعاء رفع الميت فيفوت له التكبير واذ رفع الميت قطع التكبير لان الصلاة على الميت ولا ميت يتصور وفي الظهيرية ولورفعت بالأيدي ولم توضع على الاكف كذا في ظاهر الرواية انه لا يأتي وانما لا ينتظر من كان حاضرا حالة التحريمة اتفاقا لانه بمنزلة المدرك ألا ترى انه لو كبر تكبيرة

حمله على ذلك ما ذكره بقوله وأما الكبير مطلقا الخ (قوله كذا في الخلاصة) قال في النهرواتبه في فتح القدير وقضية عدم اعتبار ما أده انه لا يكون شارعا في تلك الصلاة وحينئذ تفسد التكبيرة مع ان المسطور في القنية انه يكون شارعا وعليه فيعتبر ما أده وهذا لم أر من أفصح عنه فتدبره اه وأجيب بأنه لا يلزم من عدم اعتباره عدم شروعه ولا من اعتبار شروعه اعتبار ما أده الا ترى ان من أدرك الامام في السجود صح شروعه مع انه لا يعتبر ما أده من الجود مع الامام بل عليه اعادته اذا قام الى قضاء ما سبق به فلا مخالفة بين ما في الخلاصة والقنية اه وهو حسن (قوله من كان حاضرا حالة التحريمة) قيد المحضو في الدرر بكونه خلف الامام والظاهر انه اتفاق لان صدر عبارة المجتبي الا تيمه رجل واقف حيث يجزئه الدخول في صلاة الامام (قوله كذا في ظاهر الرواية انه لا يأتي) أى بالتكبير وبخالفه ما قاله في البرازية فان رفعت على الايدي ولم توضع على الاكف كبر في الظاهر وعن محمد اذا كان أقرب الى الاكف وان أقرب الى الارض كبر اه وينبغي أن يعول على ما في السبازية لانه كما قال في الفتح لورفعت قطع التكبير اذ رفعت على الاكف وعن محمد ان كان الى الارض أقرب يأتي بالتكبير لا اذا كان الى الاكف أقرب

وقيل لا يقطع حتى تباعد اه ولا يخالفه ما سئذ كرم منها لا تصح اذا كان الميت على أيدي الناس لانه يتغفر في البقاء عملا لا يغتفر في الابتداء كسدا في الشر نبلا لية (قوله كبر الحاضر للاولى للحال وكذا قوله وقضى الاولى للحال) أى قبل سلام الامام وسينبه المؤلف على خلافه عن الواقعات وفي شرح الشيخ اسمعيل عن المنتقى بالقاف ثم يكبر ثلاثا قبل أن ترفع الجنازة وفي الولو الجيمة وعليه الفتوى وفي النهر يكبر ما زاد على التحريمة بعد الفراغ نسقا ان خشي رفع الميت على الأعناق حتى لو رفع على الايدي كبر في ظاهر الرواية لا فرق في ذلك بين المدرك والا لاحق نص على ذلك غير واحد في المجتعي من انه يكبر الكل للحال شاذ (قوله ولو كبر الامام أربعا والرجل حاضر) أى حاضر من أول التكبيرات كما هو المتبادر بقي ما لو حضر بعد التحريمة وكبر الامام الثانية بعد حضوره هل ينتظر أولا ظاهر تقييد المتن بقوله لا من كان حاضرا في حالة التحريمة انه ينتظر لانه ليس حاضرا وقتها فهو مسبوق تأمل (قوله انما هو في مسألة الحاضر) قال في النهر أنت خير بان مسألة الحاضر لا خلاف فيها في ينسب الى أبي يوسف وحده ولذا ذكر المسئلة في غاية ٢٠٠ البيان غير معزوة اليه ثم قال وعن الحسن لا يدخل معه وعن أبي يوسف انه يدخل اه

وحاصله ان ما مر محل
وفيق لاءلى قول الثانى
فقط كما توهمه عبارة المحيط
ومحل الابهام فيما لو
حضر بعد الرابعة
ويقوم للرجل والمرأة
بهذا الصدر

وحينئذ فما في الحقائق
في مسألة المسبوق
لا المحاضر وقد نقل في
الشرنبلالية عن التجنيس
والولولاجية ان الفتوى
في هذه المسألة على قول
أبي يوسف اه وفي
البدائع والدرر وشرح
المقديسي ان الصحیح
قولهما فقد اختلف

الافتتاح بعد الامام يقع أداء لقضاء أطلقه فعمل ماذا كبر الامام الثانية أو لم يكبر فان لم يكبر الامام الثانية كبر المحاضر الاولى للحال وان لم يكبر المحاضر حتى كبر الامام الثانية كبر معه الثانية وقضى الاولى للحال كذا في المجتبى وكذا ان لم يكبر في الثانية والثالثة والرابعة يكبر ويقضى ما فاته للحال قال في المحيط ولو كبر الامام أربعاً والرجل حاضر فانه يكبر ما لم يسلم الامام ويقضى الثلاث وهذا قول أبي يوسف وعليه الفتوى وقد روى الحسن انه لا يكبر وقد فاته اهـ غافى الحقائق من ان الفتوى على قول أبي يوسف انما هو في مسألة المحاضر لا في مسألة المسبوق وقد يقال ان الرجل اذا كان حاضر او لم يكبر حتى كبر الامام اثنين أو ثلاثاً فلا شك انه مسبوق كما لو كان حاضر او قد صلى الامام ركعة أو ركعتين فانه مسبوق وحضوره من غير فعل لا يجعله مدركا فينبغي أن يكون كالمسئلة الاولى وان يكون الفرق بين المحاضر وغيره انما هو في التكبيرة الاولى فقط كما لا يخفى وفي الوقعات وان لم يكبر المحاضر حتى كبر الامام ثنتين كبر الثانية منهما ولم يكبر الاولى حتى يسلم الامام لان الاولى ذهب محلها فكان قضاء والمسبوق لا يشتغل بالقضاء قبل فراغ الامام اهـ وهو مخالف لما ذكرناه عن المجتبى من انه يكبر الاولى للحال قضاء وما في الوقعات أولى قيد بالمسبوق لان اللاحق فيها كاللاحق في سائر الصلوات كذا في المجتبى وذكر في الوقعات لو كبر مع الامام التكبيرة الاولى ولم يكبر الثانية والثالثة يكبرهما أولا ثم يكبر مع الامام ما بقي اهـ وهو معنى ما في المجتبى في اللاحق (قوله ويقوم من الرجل والمرأة بحذاء الصدر) لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون القيام عنده اشارة الى الشفاعة ليمانته وهذا ظاهر الرواية وهو بيان الاستحباب حتى لو وقف في غيره اجزاء كذا في كافى الحاكم وما في الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام صلى على امرأة ماتت في نفاسها

التصحيح وظاهر ان ما ذكره المؤلف غير ظاهر (قوله فينبغي أن

التصحيح وظاهر أن ما ذكره المؤلف غير ظاهر (قوله فينبغي أن يكون كالسئلة الأولى) أي أنه تقوته الصلاة إذا كبر الإمام الرابعة وهو حاضر كما إذا حضر بعدما كبرها الإمام فأنها تقوته عندهما خلافاً لابي يوسف كما مر وحينئذ فلا فرق بين الحاضر وبين الغائب الذي حضر بعد الرابعة وعليه فقول المحيط والرجل حاضر ليس احترازاً عن الغائب إذ لا فرق بينهما إلا في التكبيرة الأولى فإن من كان حاضراً وقتها لا يكون مسبوقاً إذا كبر الثانية مع الإمام أما إذا لم يكبرها معه فإنه يكون مسبوقاً بالأولى وحاضراً في الثانية فيتابعه فيها ويقضي الأولى كما دل عليه كلام الواقعات هذا حاصل كلامه وفيه نظر لأن الظاهر أن من حضر تكبير الإمام له أن يكبر بلا انتظار إلى تكبير الإمام بعده سواء كان ذلك في التكبيرة الأولى أو غيرها فلو كبر الإمام الأولى ثم حضر رجل وكبر الإمام الثانية والرجل حاضر كان مدرراً كالهذه التكبيرة الثانية فله أن يكبرها قبل أن يكبر الإمام الثالثة ويكون مسبوقاً بواحدة ويقضيها بعد سلام الإمام فكذلك إذا كبر الإمام ثنتين أو ثلاثاً وهو حاضر يكون مدرراً كالآخرها فيكبرها ومسبوقاً بما قبلها فيقضيها وكذلك إذا كبر الإمام الأربع وهو حاضر يكون مدرراً كالأربعة فيكبرها ويقضي الثلاث لانه فات محلها فيكون مسبوقاً بها ولا يلزم من ذلك كونه مسبوقاً بالارابعة أيضاً لأن محلها باق ما لم يسلم

الإمام وكلام الوقعات مشير إلى ما ذكرنا وحفظنا الفرق ظاهر بين المحاضر والمسوق لأن المسوق بالاربع بان حضر بعد الرابعة لا يمكنه التكبير عندهما لأنه لا يمكنه ذلك إلا إذا كبر الإمام ولم يبق للإمام تكبير ليتابعه فيه فتفتوته الصلاة فتأمل (قوله فيه نظر) أجاب في النهر بأنه يمكن أن يقال المعنى ليس المقصود منها الذاتة إلا القيام ٢٠١ وأما التكبيرات فأنها وان كانت أركاناً

الآن معنى الانتقال لا يفارقها فهي مقصودة لغيرها (قوله ممنوع) قال في النهر يمكن التوفيق بين كلامهم بأن نفى الكراهة اتفاقاً في حق

ولم يصحوا ربكنا ولا في مسجد

من كان خارجاً وأثبتها فيمن كان داخلًا وهذا لأنه لا معنى لاثباتها في حق الخارج بل لا ينبغي أن يكون فيه خلاف وهذا فقه حسن فتدبراه ولا يخفى ما فيه فان المؤلف بنى المنع على التعليل الأول ولا شك أن من في المسجد وجدت فيه العلة لأنه شغل به بما لم يبين له نعم يظهر التوفيق على التعليل الثاني فتدبر (قوله لكن ترجح كراهة التحريم الخ) قال الشيخ اسمعيل فيه نظر لجواز كونه مثل الصلاة بخارج المسجد ثم نقل عن مفتي الحنفية بمكة المشرفة قطب الدين في تاريخ مكة أنه أفتى بالجواز وعدم الكراهة كما هو رواية عن أبي يوسف ذكرها

فقام وسطها لا ينافي كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الأعضاء اذ فوقه يده ورأسه وتحتة بطنه وفخذه ويحتمل أنه وقف كما قلنا إلا أنه مال إلى العورة في حقها فظن الراوي ذلك لتقارب الحلين كذا في فتح القدير (قوله ولم يصحوا ربكنا) لأنها صلاة من وجهه لوجود التحريم فلا يجوز تركه القيام من غير عذر احتياطاً وما في غاية البيان من أنها الميت بأكثر من القيام فإذا ترك القيام انعدمت أصلاً فلم يجز تركه فيه نظر لأنه يقتضي أن ركعها القيام فقط وهو غير صحيح فبينا نكونه بغير عذر لأنه لو تعدد النزول لطین ومطر جازال كوب فيها وأشار إلى أنها لا تجوز قاعداً مع القدرة على القيام ولو كان ولي الميت مريضاً فصلي قاعداً وصلی الناس خلفه قياماً أجزأهم في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يجزئ الإمام ولا يجزئ المأموم بناءً على اقتداء القائم بالقاعد (قوله ولا في مسجد) الحديث أبي داود مرفوعاً من صلى على ميت في المسجد فلا أجر له وفي رواية فلا شيء له أطلته فشمع ما إذا كان الميت والقوم في المسجد أو كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد أو كان الإمام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الباقون في المسجد أو الميت في المسجد والقوم خارج المسجد والقوم خارج المسجد وهو المختار خلافاً لما أورده النسفي كذا في الخلاصة وهذا الإطلاق في الكراهة بناءً على أن المسجد انما يبنى للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر وتدریس العلم وقيل لا يكره إذا كان الميت خارج المسجد وهو مبني على أن الكراهة لاحتمال تلويث المسجد والأول هو الموافق لاطلاق الحديث كذا في فتح القدير خافي غاية البيان والعناية من أن الميت وبعض القوم إذا كانا خارج المسجد والباقيون فيه لا كراهة اتفاقاً ممنوع وقد يقال إن الحديث يحتمل ثلاثة أشياء أن يكون الغارف وهو قوله في مسجد طرفاً للصلاة والميت وحينئذ فلا كراهة شرطاً أن تكون الصلاة في المسجد وكون الميت فيه فإذا فقد أحدهما فلا كراهة الشأني أن يكون طرفاً للصلاة فقط فلا يكره إذا كان الميت في المسجد والقوم كلهم خارجيه الثالث أن يكون طرفاً للميت فقط وحينئذ حديث كان خارجيه فلا كراهة وما اختاره كما نقلناه لم يوافق واحداً من الاحتمالات الثلاثة لأنهم قالوا بالكراهة إذا وجد أحدهما في المسجد المصلي أو الميت كما قال في المجتبى وتكره سواء كان الميت والقوم في المسجد أو أحدهما أو لعل وجهه أنه لم يكن دليل على واحد من الاحتمالات بعينه قالوا بالكراهة بوجود أحدهما أي كان وظاهر كلام المصنف أن الكراهة تحريمية لأنه عطفه على ما لا يجوز من الصلاة كما هو إحدى الروايتين مع أن فيه إيهاماً لأن في العطف عليه لم نصح الصلاة أصلاً وفي المعطوف هي محجة والاخرى أنها تنزيهية ورجحه في فتح القدير بان الحديث ليس نهيًا غير مصروف ولا قرن الفعل بوعيد بظني بل سلب الأجر وسلب الأجر لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب لجواز الإباحة ثم قرر تقريراً حاصله أنه لا خلاف بيننا وبين الشافعي على هذه الرواية لأنه يقول بالجواز في المسجد لكن الأفضل خارجه وهو معنى كراهة التنزيه وبه يحصل الجمع بين الأحاديث اه لكن ترجح كراهة التحريم بالرؤية الأخرى التي

٢٦٥ - بحر نائي في المحط لتظافر أهل الحرم من سلفا وخلفا على ذلك دللنا لا يؤدي إلى تأييم السلف وقد رأيت رسالة للسلا على القاري مؤداها ذلك أيضاً لكن رد الشيخ اسمعيل على قطب الدين بأنه لا يفتي بخلاف ظاهر المذهب على أنه جدير بالترجيح لما شاهدنا في عصرنا من نساء ماتت فوضعت في باب الجامع الأموي فخرج منها دم ضخم العتبة فلا احتياط عدم الإدخال ولعل أهل الحرم من على مذهب غيرنا اه والعلامة قاسم رسالة خاصة نقل فيها الكراهة عن اثنتي عشرة مسألة وحقق أنها تحريمية

والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (قوله فان كان الجنس متحدا الخ) قال الرمي هذا يوهم انحصار جواز الصلوة الواحدة في متحدا
الجنس وما في التارخانية ٢٠٢ بخالفه وفي شرح النية للحلي ولو اجتمعت الجنائر جاز ان يصلي عليهم صلاة واحدة

رواها الطيالسي كما في الفتاوى القاسمية من صلى على ميت في المسجد فلا صلاة له ولم يقيد المصنف
كصاحب المجمع المسجد بالجماعة كما قيده في الهداية لعدم الحاجة اليه لانهم يحترزون به عن
المسجد المبني لصلاة الجنائز فانها لا تذكر فيه مع ان الصحيح انه ليس بمسجد لانه ما أعد للصلاة حقيقة
لان صلاة الجنائز ليست بصلاة حقيقة وحاجة الناس ماسة الى انه لم يكن مسجد اتوسعة للامر عليهم
واختلفوا ايضا في مصلي العبدين انه هل هو مسجد والصحيح انه مسجد في حق جواز الاقتداء وان لم
تتصل الصفوف لانه ما أعد للصلاة حقيقة لا في حرمة دخول الخبز والحائض كذا في المحيط وغيره
واعلم ان ظاهر الحديث وكلامهم انه لا أجر أصلا لمن صلى عليها في المسجد ولا يلزم منه عدم سقوط
الفرض لعدم الملازمة بينهما ولم يذكر المصنف رحمه الله ما اذا اجتمعت الجنائر للصلاة قالوا الامام
بالخيار ان شاء صلى عليهم دفعة واحدة وان شاء صلى على كل جنازة صلاة على حدة فان اراد الثاني
فلا فضل ان يقدم الافضل فالأفضل فان لم يفعل فلا بأس به وأما كيفية وضعها فان كان الجنس
متحدا وان شأوا جعلوها صفا واحدا كما يصطفون في حال حياتهم عند الصلاة وان شأوا وضعوا واحدا
بعد واحد مما يلي القبلة ليقوم الامام بهذا الشكل هذا جواب ظاهر الرواية وفي رواية الحسن ان
الثاني أولى من الاول واذا وضعوا واحدا بعد واحد ينبغي ان يكون الافضل مما يلي الامام ثم ان
وضع رأس كل واحد بجذء رأس صاحبه فحسن وان وضع رأس كل واحد عند منكب الاول فحسن
وان اختلف الجنس وضع الرجل بين يدي الامام ثم الصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية
والأفضل ان يجعل المحرم مما يلي الامام ويقدم على العبد ولو كان المحرم صبيا كما في الظهيرية وان كان
عبدا وامراة حرة فالعبد يوضع مما يلي الامام والمرأة خلفه وفي فتح القدير ولو اجتمعوا في قبر واحد
فوضعهم على عكس هذا فيقدم الافضل فالأفضل الى القبلة وفي الرجلين يقدم أكبرهما سنا وقرأنا
وعلمنا كما فعله عليه السلام في قتلى أحد من المسلمين اه وفي البدائع ولو كان رجل وامراة قدم
الرجل مما يلي القبلة والمرأة خلفه اعتبارا بحال الحياة ولو اجتمع رجل وامراة وصبي وخنثى وصبية
دفن الرجل مما يلي القبلة ثم الصبي خلفه ثم الخنثى ثم الانثى ثم الصبية لانهم هكذا يصطفون خلف
الامام حالة الحياة وهكذا اتوضع جنائزهم عند الصلاة فكذا في القبر اه وهو سهو في قوله وهكذا
توضع جنائزهم لما ذكرنا انه على عكسه (قوله ومن استهل صلى عليه والالا) استهل الصبي في
اللغة أن يرفع صوته بالبكاء عند ولادته وقول من قال هو ان يقع حيا تدريس كذا في المغرب
وضبطه في العناية بانه بالبناء للفاعل وفي الشرع ان يكون منه ما يدل على حياته من رفع صوت أو
حركة عضو ولو ان يطرّف بعينه وذكر المصنف ان حكمه الصلاة عليه ويلزمه ان يغسل وأن يرث
وورث وأن يسمى وان لم يبق بعده حيالا كرامه لانه من بني آدم ويجوز ان يكون له مال يحتاج أبوه
الى أن يذكرا اسمه عند الدعوى به ولم يقيد المصنف بوجود الحياة فيه الى أن يخرج أكثره ولا بد منه
لما في المحيط قال أبو حنيفة اذا خرج بعض الولد وتحرك ثم مات فان كان خرج أكثره صلى عليه وان كان
أقله لم يصل عليه اه وفي آخر المبتني بالمجعة الولد اذا خرج رأسه وهو يصيح ثم مات قبل أن يخرج لم
يرث ولم يصل عليه ما لم يخرج أكثر بدنه حيا فان كان ذبحه رجل حال ما يخرج رأسه فعليه الغرة وان

ويجعلون واحدا خلف
واحد ويجعل الرجل
مما يلي الامام ويستوى
فيه المحر والعبد في ظاهر
الرواية ثم الصبيان ثم
الخنثى ثم النساء وان
شأوا جعلوا لهم صفا
واحدا اه ففيه كما ترى
جواز الشيتين تأمل
(قوله وهو سهو الخ)
أقول هو قول لبعض
ومن استهل صلى عليه
والالا

العلماء فقد ذكر في
البدائع ما نقله المؤلف
عنه هنا في فصل الدفن
وذكر قبله في فصل الصلاة
انه يوضع الرجال مما
يلي الامام والنساء خلف
الرجال مما يلي القبلة
لانهم هكذا يصطفون
خلف الامام في حالة
الحياة ثم ان الرجال
يكونون أقرب الى الامام
من النساء فكذا بعد
الموت ومن العلماء من
قال يوضع النساء مما يلي
الامام والرجال خلفهن
لان في الصلاة بالجماعة
في حال الحياة صف
النساء خلف صف الرجال

الى القبلة فكذا في وضع الجنائز ولو اجتمع جنازة رجل وصبي وخنثى وامراة وصبية وضع الرجل
مما يلي الامام والصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية لانهم هكذا يقومون في الصف خلف الامام حال الحياة فيوضعون كذلك
اه (قوله تدريس) قال في النهاية أي هو تعليم من حيث التفريس في ان له حياة لان يشهد له اللغة

(قوله وفي الهداية انه المختار) فيه غفلة عن عبارة الهداية فانها غير متعرضة للتسمية وعدمها نعم في التبيين واختلافوا في غسله وتسميته فذكر الكرخي عن محمد انه لم يغسل ولم يسم وذكر الطحاوي عن أبي يوسف انه يغسل ويسمي اه وفي الخاتمة والخلاصة والفيض والمجموع وفي تسميته كلام قاله الشيخ اسمعيل (قوله ولعله سبق نظرها الخ) ٢٠٣ قال في النهر ما في الخلاصة عزاه في

الدرية الى المسوط والمحيط
أفسبق نظرا السرخصي
وصاحب المحيط أيضا
كلا وفي الظهيرية السقط
الذي لم تتم أعضاؤه
يصل عليه باتفاق
الروايات واختلفوا في
غسله والمختار انه يغسل
ويدفن ملفوفا بخرقه
وعزاه الشيخ اسمعيل الى
النهاية قال وخزم به في
عمدة المفتي والفيض
والمجموع والخاتمة.

كصبي سي مع أحد أبويه
الآن يسلم أحدهما أو هو

والمبتني ثم قال وبهذا
يظهر ضعف ما في المنبع
من انه لا يغسل اجماعا
وفي شرح ابن الملك وغرر
الاذكار اتفاقا وما في
البحر غير واضح بل
الظاهر تضعيف الاجماع
والاتفاق اه لكن
في الشرنبلالية يمكن
التوفيق بان من نفي غسله
أراد الغسل المرامي فيه
وجه السنة ومن أثبت
أراد الغسل في الجملة
كصب الماء عليه من غير

قطع اذنه وخرج حيا ثم مات فعليه الدية اه وفي المجتبى والبدائع اختلف في الاستهلال فعن أبي حنيفة
لا يقبل فيه الا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين لأن الصباح والحركة يطلع عليها الرجال وقالا يقبل
قول النساء فيه الا لام فلا يقبل قولها في الميراث اجماعا لانها متهمة بجرها المغنم الى نفسها وانما
قبل قول النساء عندهما لان هذا الشهد لا يشهد به الرجال وقول القابلة مقبول في حق الصلاة في
قولهم وأمه كالقابلة كافي البدائع لكن قيد بالعدالة فقال لان خبر الواحد في الديانات مقبول اذا
كان عدلا اه ولما كانت الحركة دليل الحية قالوا المجبلي اذا ماتت وفي بطنها ولي يضرب يشق
بطنها ويخرج الولد لا يسع الا ذلك كذا في الظهيرية وأفاد بقوله والا لانه اذا لم يستهل لا يصل عليه
ويلزم منه أن لا يغسل ولا يرث ولا يورث ولا يسمى واتفقوا على ما عدا الغسل والتسمية واختلفوا
فيهما فظاهر الرواية عدمهما وروى الطحاوي فعليه ما وفي الهداية انه المختار لانه نفس من وجه
وفي شرح الجمع للمصنف اذا وضع المولود سقط تام الخلقه قال أبو يوسف يغسل اكراما لابي آدم وقالا
يدرج في خرقه ولا يغسل والصحيح قول أبي يوسف واذا لم يكن تام الخلق لا يغسل اجماعا اه وبهذا
ظهر ضعف ما في فتح القدير والخلاصة من أن السقط الذي لم تتم خلقه أعضائه المختار انه يغسل
اه لما سمعت من الاجماع على عدم غسله ولعله سبق نظرها الى الذي تم خلقه أو سهو من
الكاتب ثم اعلم ان قولهم هنا بان من ولد ميت لا يرث ولا يورث ليس على اطلاقه لما في آخر الفتاوى
الظهيرية من المقطعات ومتى انفصل المحل ميتا انما لا يرث اذا انفصل بنفسه فاما اذا فصل فهو من
جملة الورثة بيانه اذا ضرب انسان بطنها ألقت جنينا ميتا فهذا الجنين من جملة الورثة لان الشارع
أوجب على الضارب الغرة ووجوب الضمان بالجناية على الحي دون الميت واذا حكمنا بجميانه كان له
الميراث ويورث عنه نصيبه كما يورث عنه بدل نفسه وهو الغرة اه ولهذا في آخر المسوط من ميراث
المحل وفي المبتني السقط الذي لم تتم أعضاؤه هل يحشر قيل اذا نفي فيه الروح يحشر والا فلا وقيل
اذا استبان بعض خلقه يحشر اه وفي الظهيرية والذي يقتضيه مذهب علمائنا انه اذا استبان
بعض خلقه فانه يحشر وهو قول الشعبي وابن سيرين اه (قوله كصبي سي مع أحد أبويه) أي لا يصل
عليه لانه تبع لهما الحديث كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه الى آخره وتقدم في غسل الجناية
م في الفطرة وأفاد بقوله (الآن يسلم أحدهما) انه يصل عليه لا سلامه تبعاً للمسلم منهما لانه يتبع
خيرهما ديناً وأفاد بقوله (أو هو) انه يصل عليه اذا أسلم وأبواه كافران لصحة اسلامه عندنا وأطلقه
وقيده في الهداية بان يعقل الاسلام واختلف في تفسيره فقيل ان يعقل المنافع والمضار وان الاسلام
هدى وتباعه خيره ذكره في العناية وفسره في فتح القدير بان يعقل صفة الاسلام وهو ما في الحديث
ان تؤمن بالله أي بوجوده وبر بوبيته اكل شيء وملائكته أي بوجود ملائكته وكتبه أي انزلها
ورسله أي ارسلهم اليهم عليهم السلام واليوم الآخر أي البعث بعد الموت والقدر خيره وشره من
الله تعالى وهذا دليل أن مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب المحكم بالاسلام مالم يؤمن بما ذكرنا وعلى

وضوء وترتيب لفعله كغسله ابتداء بحرض وسدر (قوله واختلف في تفسيره) قال في النهر وفي فتاوى قارئ الهداية المراد بالعاقل
المميز وهو من بلغ سبع سنين فما فوقها فلو ادعى أبوه انه ابن خمس وأمه انه ابن سبع عرض على أهل الخبرة ورجع اليهم في ذلك
اه وكان ينبغي أن يقال ما قيل في الحضنة عند اختلاف الابوين في سنه اذا كان يا كل وحده ويشرب وحده ويستحي وحده فابن
سبع والا فلا (قوله وهذا دليل ان مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب المحكم الخ) الظاهر ان المراد لا يوجب المحكم بالاسلام في نفس

الامر والافق ظاهر الشرع يكتمنى بالاقرار بالشهادتين كما كان يفعل صلى الله تعالى عليه وسلم لانه دليل على مافي الباطن وان لم يكن مقرابطنا كالمناقض فهو مسلم حكموا ويعامل معاملة المسلمين وأمره مفوض الى ربه تعالى وكما كان من منافق في زمنه صلى الله تعالى عليه وسلم وكان عليه الصلاة والسلام يعاملهم معاملة المسلمين وفي مختصر أنفع الوسائل للزهري عن البدائع الكفار أصناف أربعة صنف ينكرون الصانع وهم الدهرية وصنف ينكرون الوجدانية وهم الثنوية والمجوس وصنف يقررون بالصانع ويتحيدونه ينكرون الرسالة ٢٠٤ رأسا وهم قوم من الفلاسفة وصنف يقررون بالصانع وتوحيدهم والرسالة في الجملة

لكنهم ينكرون رسالة رسولنا عليه الصلاة والسلام وهم اليهود والنصارى فان كان من الاول أو الثاني فقال لا اله الا الله محكم باسمه وكذلك اذا قال أشهد أن محمدا رسول الله لانهم يمتنعون عن كل واحدة وان كان من الثالث فقال لا اله الا الله لا محكم باسمه ولو قال أشهد

أولم يسب أحدهما معه أن محمدا رسول الله يحكم به لانه يمتنع عن هذه فكان الاقرار بهادليل الايمان وان كان من الرابع فاقى بهما لا يحكم باسمه حتى يتبرأ عن الدين الذي هو عليه لان من هؤلاء من يقر برسالة محمد عليه الصلاة والسلام لكنه يقول بعث الى العرب دون غيرهم اه ملخصا ثم نقل عن قاضيان ان في الذي لا بد أن يقول أيضا ودخلت

هذا قالوا واشترى جارية أو تزوج امرأة فاستوصفها صفة الاسلام فلم تعرفه لا تكون مسلمة والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما لايمان ما الاسلام كما يكون من بعض العوام لقصورهم في التعمير بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثل ابا ن البعث هل يوجد أولا وان الرسل وانزال الكتب عليهم كان أولا لا يكون في اعتقاده اعتقاد طرف الانبياء للجهل البسيط فعن ذلك قالت لا أعرفه وقل ما يكون ذلك لمن نشأ في دار الاسلام فاننا نسمع ممن قد يقول في جواب ما قلنا لا أعرف وهو من التوحيد والاقرار والخوف من النار وطلب الجنة بمكان بل وذكر ما يصلح استدلالا في أثناء أحوالهم وتكاملهم على التصريح بما يصرح باعتقاده هذه الامور وكانوا يظنون ان جواب هذه الاشياء انما يكون بكلام خاص منظوم وعبارة عالية خاصة فجمعهم عن الجواب اه فعلى هذا فينبغي أن لا يسأل العايم والمرأة على هذا الوجه بان يقال ما الايمان وانما يدرك حقيقة الايمان وما يجب الايمان به بحضورهما ثم يقال له هل أنت مصدق بهذا فاذا قال نعم كان ذلك كافيا وأفاد بقوله (أولم يسب أحدهما معه) انه يصلي عليه اذا دخل دار الاسلام ولم يكن معه أحد أبويه تبع الدار الاسلام وفي التبيين أي اذا لم يسب مع الصبي أحد أبويه فحينئذ يصلي عليه تبع السابى أو الدار اه فجعل كلام المصنف شاملا لتبعية السابى ولتبعية الدار والظاهر انه لم يتعرض لتبعية السابى فان السبى في اللغة الاسرى والمحمولون من بلد الى بلد كما في ضياء المحلوم وفائدة تبعية السابى انما تظهر في دار الحرب بان وقع صبي في سبهم رجل ومات الصبي في دار الحرب فانه يصلي عليه تبع السابى وظاهر ما في ضياء المحلوم انه لا بد من المحل من دار الحرب الى دار الاسلام حتى يسمى سبيا وفي فتح القدير واختلاف بعد تبعية الولاد فالذي في الهداية تبعية الدار وفي المحيط عند عدم أحد الابوين يكون تبع الصاحب اليد وعند عدم صاحب اليد يكون تبع الدار ولعله أولى فان من وقع في سهمه صبي من الغنيمة في دار الحرب مات يصلي عليه ويجعل مسلما تبع الصاحب اليد اه وفيه نظر لان تبعية اليد عند عدم الكون في دار الاسلام متفق عليه فلا يصلح مرجعا في المحيط من تقدم تبعية اليد على الدار فالحاصل ان الاتفاق على التبعية بالجهات الثلاث وانما محل الاختلاف في تقديم الدار على اليد فصاحب الهداية وقاضيان وجع على تقديم الدار على اليد وهو الوجه لما نقله في كشف الاسرار شرح أصول نحر الاسلام انه لو سرق ذمي صبيا وأخرجه الى دار الاسلام ومات الصبي فانه يصلي عليه ويصير مسلما بتبعية الدار ولا يعتبر الاخذ حتى وجب تخليصه من يده اه ولم يحك فيه خلافا وهي واردة على ما في المحيط فان مقتضاه أن لا يصلي عليه تقديم التبعية اليد على الدار الا أن يكون على الخلاف وأطلق المصنف في الصبي ولم يقيده

في دين الاسلام ثم ذكر انه كما يصح الاسلام بالقول يصح بالفعل وسمى ايمانا بطريق الدلالة من أي صنف من غير الاربعة كان كما اذا صلى بجماعة أو سجد للتلاوة أو أحرم وطاف أو صلى وحده أو أدى زكاة الابل أو أذن في وقت الصلاة (قوله وظاهر ما في ضياء المحلوم انه لا بد ان) أي وحينئذ فلا يكون مما نحن فيه لان الكلام في السبى وهو مادام في دار الحرب لا يسمى سبيا فلا فائدة لذكر السابى قالت الذي يظهر ان ما في ضياء المحلوم ليس المراد منه ظاهره بل الحقه لما في الصحاح والقاموس لانهما ذكرانه يقال سبي العدو وسبياه أسره كاستباده فهو سبي وهي سبي أيضا والجمع سببا واولاد ان السبي يطلق على الاسر وعلى المأسور

أى على المصدر واسم المفعول من غير مراعاة قيد الحمل من بلد الى بلد ندم ذكر اذالك القيد في سبي الحمرة فيقال سميت الحمرة سببا وسببا اذا جعلتها من بلد الى بلد فهي سبية (قوله وكل ما هم يدل على خلافه) قال المحقق ابن أمير حاج في شرح البحر ترفي فصل الحاكم بعند ذكر التبعة للأبوين ثم للدار ثم للسباي ما نصه الذي في شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام ويستوى فيما قلنا أن يعقل أولا يعقل الى هذا أشار في هذا الكتاب ونص عليه في الجامع الكبير فلاجزم ان قال ٢٠٥ في شرحه أو أسلم أحد أبويه يجعل مسلما

تبع أسواه كان الصغير عاقلا أو لم يكن لان الابن يتبع خير الأبوين ديننا اه أقول ورأيت أنه أيضا في شرح السير الكبير للإمام السرخسي في باب الوقت الذي يمكن فيه المستأمن من الرجوع الى أهله وذلك حيث قال بعد كلام وبهذا تبين خطأ من يقول من أصحابنا

ويغسل ولي مسلم الكافر ويكفنه ويدفنه ويؤخذ

ان الذي يعبر عن نفسه لا يصير مسلما تبعا لأبويه فقد نص ههنا على أنه يصير مسلما يمنع من الرجوع الى دار الحرب اه ونص أيضا في هذا الباب على ان التبعية تنتهى ببلوغه عاقلا (قوله وهذه عبارة معيبة غير محررة الخ) قال في النهر بعد ذكره ان هذه العبارة لفظ الجامع الصغير ولقائل أن يقول لا نسلم انها معيبة انما غاية الأمر ان إطلاق الولي على القريب مجاز لكن بقربة وهي

بغير العاقل وقيد المحقق ابن الهمام في تحريره بغير العاقل قال وان كان عاقلا استقل باسلامه فلا يرتد برودة من أسلم منهما اه وهو ظاهر كلام الزيلعي فإنه عاقل تبعية اليدبان الصغير الذي لا يعبر عن نفسه بمنزلة المتاع وعزاه الى شرح الزبادات فظاهرهما انه لو سبي صبي عاقل مع أحد أبويه الكافر فإنه لا يكون كافرا تبعا لبيه الكافر ويكون مسلما تبعا للدار ويحتاج الى صريح النقل وكلامهم يدل على خلافه فانهم جعلوا الولد تابعا لأبويه الى البلوغ ولا تزول التبعية الى البلوغ نعم تزول التبعية اذا اعتقد دين غير دين أبويه اذا عاقل الادباز فيقتضون انصار مستتلا وفي الظهيرية واذا ارتد الزوجان والمرأة حامل فوضعت المرأة الولد ثم مات الولد لا يصلى عليه وحكم الصلاة عليه يخالف حكم الميراث اه ثم اعلم ان المراد بالتبعية التبعية في أحكام الدنيا لا في العقبى فلا يحكم بأن أطفالهم من أهل النار البتة بل فيه خلاف قيل يكفون خدام أهل الجنة وقيل ان كانوا قلوبا الى يوم أخذ العهد عن اعتقاد في الجنة والا في النار وعن محمد بن عمار قال فهم اني أعلم ان الله لا يعذب أحدا بغير ذنب وهذا ينفي التفصيل وتوقف فهم أبو حنيفة كذا في فتح القدير وفي القنية صبي سبي مع أبيه ثم مات أبوه في داره سلام ثم مات الصبي لا يصلى عليه لتقرر التبعية بالموت اه وحكم الجنون البالغ في هذه الاحكام كحكم الصبي العاقل فيكون فيه الاوجه الثلاثة في التبعية كما صرح به الأصوليون (قوله ويغسل ولي مسلم الكافر ويكفنه ويدفنه) بذلك أمر على رضى الله عنه أن يفعل بأبيه حين مات وهذه عبارة معيبة غير محررة أما الاول فلان المسلم ليس بولي الكافر وما في العناية من أنه أراد به القريب فغير مفيد لان المؤاخاة على نفس التبعية به بعد ارادة القريب به وأطلقه فشمل ذوى الارحام كالأخت والحال والمخالاة وأما الثاني فلانه أطلق في الغسل والتكفين والدفن فينصرف الى ما قدمه من تجهيز المسلم وليس كذلك وانما يغسل غسل الثوب التجس من غير وضوء ولا بداءة بالميا من ولا يكون الغسل طهارة له حتى لو حله انسان وصلى لم تجز صلاته وياف في حرقة بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور ويحفر له حفرة من غير مراعاة سنة اللحد ولانه أطلق في الكافر وهو مفيد بغير المرتد أما المرتد فلا يغسل ولا يكفن وانما يلحق في حفرة كالسكاب ولا يدفع الى من انتقل الى دينهم كافي فتح القدير ولانه أطلق جواب المسئلة وهو مفيد بما اذا لم يكن له قريب كافران كان خلى بينه وبينهم ويتبع الجنازة من بعيد وقيد المصنف بالولي المسلم لان المسلم اذا مات وله قريب كافران الكافر لا يتولى تجهيزه وانما يفعله المسلمون ويكره ان يدخل الكافر في قبر قرابته المسلم ليدفنه وما استدلل به الزيلعي على ان الكافر يمكن من تجهيز قريبه المسلم من قول القدوري اذا مات مسلم ولم يوجد رجل يغسله يعلم النساء الكافر فاستدل غير صحيح لان كلامنا فيما اذا وجد المسلمون ودليله فيما اذا لم يوجد من الرجال أحد فلو قال ويغسل ويكفن ويدفن المسلم قريبه الكافر الاصلى عند الاحتياج من غير مراعاة السنة لكان أولى (قوله ويؤخذ

ما اشترطه لا توالى بين كافر ومسلم وقد صرحوا بأنه لا عيب في الجواز الذي معه قرينة في الحدود فبالك في غيرها ولا نسلم أيضا انها غير محررة لان جواب المسئلة انما هو جواز الغسل قال الامام الترمذاني اذا كان لميت الكافر من يقوم به من أقاربه فلا ولي للمسلم أن يتركه لهم كذا في السراج وهذا القدر لا يتقوى الجواز وأما المرتد فقد عورف اخراجه من لفظ الكافر فتدبر وحيث كانت العبارة واقعة من امام المذهب محمد بن الحسن فتسبب العيب وعدم التحريم اليها مما لا ينبغي كيف وقد تبعه في ذلك كبار

سريه بقوائمه الاربع) بذلك وردت السنة وفيه تكثير الجماعة وزيادة الاكرام والصيانة
ويرفعونه أخذابا ليدلا وضعا على العنق كما تحمل الامتعة وفي مختصر الكرخي ويكره أن يحمل
بين عمودي السري من مقدمه أو مؤخره لان السنة فيه التربع ويكره حمله على الظهر والادابة وذكر
الاسيحاقي ان الصبي الرضيع أو القظيم أو فوق ذلك قليلا اذا مات فلا بأس بان يحمله رجل واحد
على يديه ويتداوله الناس بالحمل على أيديهم ولا بأس بان يحمله على يديه وهو راكب وان كان
كبير يحمل على الجنازة اه (قوله ويجعل به بلا خيب) وهو بمجتمعة مفتوحة وموحدتين ضرب
من العدو وقيل هو كالرمل وحد التحميل المسنون أن يسرع به بحيث لا يضطرب الميت على الجنازة
للحديث أسرعوا بالجنازة فان كانت صالحة قربتموها الى الخبر وان كانت غير ذلك فشر تضعونه
عن رقابكم والافضل أن يجعل يتجه به كله من حين يموت ولومشوا به بالحجب كره لانه اذ راء بالمت
واضرار بالمتابعين وفي القنية ولو جهز الميت صليحة يوم الجمعة يكره تأخير الصلاة ودفعه ليصلي عليه
الجمع العظيم بعد صلاة الجمعة ولو خافوا فوت الجمعة بسبب دفعه يؤخر الدفن وتقدم صلاة العيد
على صلاة الجنازة وتقدم صلاة الجنازة على الخطبة والقياس أن تقدم على صلاة العيد لكنه قدم
صلاة العيد مخافة التشويش وكلاهما لا يظنهما من في أخريات الصفوف انها صلاة العيد اه (قوله
وجلس قبل وضعها) أي بلا جلوس لم تبعها قبل وضعها لانه قد تنفع الحاجة الى التعاون والقيام
أمكن منه فكان الجلوس قبله مكرها ولا ان الجنازة متبوعة وهم اتباع والتبع لا يقعد قبل
قعود الاصل قيد بقوله قبل وضعها لانهم يجلسون اذا وضعت عن أعناق الرجال ويكره القيام بعد
وضعها كافي الحانية والعناية وفي المحيط خلافة قال والافضل أن لا يجلسوا ما لم يسو واعليه التراب
لما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يقوم حتى يسوي عليه التراب ولان في القيام اظهار العناية
بامر الميت وانه مستحب اه والاولى الاول لما في البدائع فاما بعد الوضع فلا بأس بالجلوس لما
روى عن عبادة بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يجلس حتى يوضع الميت في اللحد
فكان قائما مع أصحابه على رأس قبر فقال يهودى هكذا صنع بموتانا فجلس صلى الله عليه وسلم
وقال لأصحابه خالفوهم اه أي في القيام فلذا كرهه وقيدنا بمتبعها لان من لم يرد اتباعها ومتر عليه
فالتخار انه لا يقوم لها لما روى عن علي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنا بالقيام
في الجنازة ثم جلس بعد ذلك وأمرنا بالجلوس بهذا اللفظ لا جدرجه الله وصحح في الظهيرية ان من في
المصلي لا يقوم لها اذا رآها قبل أن توضع (قوله ومشي قدامها) أي بلا مشي لمتبعها امامها لان
المشي خلفها أفضل عندنا لا حديث الواردة باتباع الجنائز وقد نقل فعل السلف على الوجهين
والترجيح بالمعنى فالشافعي يقول هم شفعاء والشفيع يتقدم ليعهد المقصود ونحن نقول هم مشيعون
فتأخرون والشفيع المتقدم هو الذي لا يستحب الشفوع له في الشفاعة وما نحن فيه بخلافه بل
قد ثبت شرعا الزام تقدمه حالة الشفاعة له أعني حالة الصلاة فثبت شرعا عدم اعتبار ما اعتبره
ويجوز المشي امامها لأن يتباعد عنها أو يتقدم الكل فيكره ولا مشي عن يمينها ولا عن شمالها
وذكر الاسيحاقي ولا بأس بان يذهب الى صلاة الجنازة راكبا غير انه يكره له التقدم امام الجنازة
بخلاف المشي اه وبهذا يضعف ما نقله ابن الملك في شرح الجمع معزي الى أبي يوسف فقال رأيت
أبا حنيفة يتقدم الجنازة وهو راكب ثم قعد حتى تأتته كذا في النوادر اه وفي الظهيرية والمشى
فيها أفضل من الركوب كصلاة الجمعة وفي الغاية اتباع الجنائز أفضل من النوافل اذا كان لجوار

الاثمة كالصنف وغيره
(قوله وجلس قبل
وضعها) قال في النهر
للهي عن ذلك كافي
السراج قال الرمي
ومقتضاه انها كراهة
تحريم تامل (قوله ويكره
القيام بعد وضعها) قال
الرمي وهو مقيد بعدم
الحاجة والضرورة ذكر
الحجبي في شرح منية المصلي
سريه بقوائمه الاربع
ويجعل به بلا خيب
وجلس قبل وضعه
ومشي قدامها

وهو ظاهر ومقتضى
الدليل الا في انها كراهة
تحريم تامل (قوله فلذا
كره) يفيد ان قول البدائع
فلا بأس بالجلوس ليس
جاري على ما هو الغالب
في استعماله فيما تركه
أولى (قوله قالوا ويجوز
المشي امامها الا ان يتباعد
الح) قال الزهلي الظاهر
انها كراهة تنزيه وكذا
ما بعده

أو قرابة أو صلاح مشهور والأفانوال أفضل وينبغي لمن تبع جنازة أن يطيل الصمت ويكره رفع الصوت بالذكور وقراءة القرآن وغيرهما في الجنازة والكره فيها كراهة تحريم في فتاوى العصر وعند محمد الأئمة الترمذي وقال علاء الدين الناصري ترك الأولى اه وفي الظهيرية فان أراد أن يذكرك الله يذكركه في نفسه لقوله تعالى انه لا يحب المعتدين أي المجاهرين بالدعاء وعن ابراهيم انه كان يكره أن يقول الرجل وهو يمشي معها استغفر والله عفر الله لكم وفي البدائع ولا ينبغي أن يرجع من يتبع جنازة حتى يصلي لأن الاتباع كان للصلاة عليها فلا يرجع قبل حصول المقصود ولا ينبغي للنساء أن يخرجن في الجنازة لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهاهن عن ذلك وقال انصرفن ما زورات غير ما زورات ويكره النوح والصياح في الجنازة ومنزل الميت للنهي عنه فاما الديك فلا بأس به وان كان مع الجنازة نائحة أو صائحة زجرت فان لم تنزج فلا بأس بان يتبع الجنازة ولا يمنع لاجلها لأن الاتباع سنة فلا تترك ببذعة من غيره اه وفي المجتبى قال البقالي اذا سمع الى باكية ليلين فلا بأس اذا أمن الوقوع في القنينة لا سماعه عليه الصلاة والسلام لبوا كي حزة ولا يتبع بنار في حجر ولا شمع ولا بأس بمرثية الميت شعرا كان أو غيره والتعزية للصاب سنة للحديث من عزى مصابفا له مثل أجره قال البقالي ولا بأس بالجلوس للعرزاء ثلاثة أيام في بيت أو مسجد وقد جاس رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قتل جعفر وزيد بن حارثة والناس يأتون ويعزونه والتعزية في اليوم الاول أفضل والجلوس في المسجد ثلاثة أيام للتعزية مكروه وفي غيره جاءت الرخصة ثلاثة أيام للرجال وتركه أحسن ويكره للعزى أن يعزى نائيا اه وهي كافي التبيين أن يقول أعظم الله أجرك وأحسن عزاك وغفر لميتك ولا بأس بالجلوس اليها ثلاثة أيام من غير ارتكاب محظور من فرش البسط والاطعمة من أهل البيت لأنها تتخذ عند السرور ولا بأس بان يتخذ لاهل الميت طعام اه وفي الحانية وان اتخذوا الميت طعاما للفقراء كان حسنا اذا كانوا بالغين وان كان في الورثة صغير لم يتخذ ذلك من التركة اه وفي الظهيرية ويكره الجلوس على باب الدار للتعزية لانه عمل أهل الجاهلية وقد نهى عنه وما يصنع في بلاد النجف من فرش البسط والقيام على قوارع الطرق من أقبج القبائح اه وفي التجنيس ويكره الافراط في مدح الميت عند جنازته لان الجاهلية كانوا يذكرون في ذلك ما هو شبه الحال وفيه قال عليه الصلاة والسلام من تعزى بعزاء الجاهلية فاعضوه بهن أيه ولا تكنوا اه وفي القنينة عن شداد كره التعزية عند القبر كره في المجرى اه وفي الظهيرية وهل يعذب الميت ببكاء أهله عليه فقال بعضهم يعذب لقوله عليه الصلاة والسلام ان الميت لم يعذب ببكاء أهله وقال عامة العلماء لا يعذب لقوله تعالى ولا تزرر وازرة وزر أخرى وتأويل الحديث انهم في ذلك الزمان كانوا يوصون بالنوح عليهم فقال عليه الصلاة والسلام ذلك اه (قوله وضع مقدمها على يمينك ثم مؤخرها ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها) بيان لا كمال السنة في جملها عند كثرة المحاملين اذا تناوبوا في جملها وقوله ثم مؤخرها أي على يمينك وقوله ثانيا ثم مؤخرها أي على يسارك وهذا لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شيء واذا جل هكذا حصلت البسادة يمين الحامل ويمين الميت وانما يبدأ باليمين المتقدم دون المؤخر لان المتقدم أول الجنازة والبسادة بالشيء انما يكون من أوله ثم يضع مؤخرها الايمن على يمينه لانه لو وضع مقدمها الايسر على يساره لاحتاج الى المشي امامها والمشى خلفها أفضل ولانه لو فعل ذلك أو وضع مؤخرها الايسر على يساره تقدم الايسر على الايمن وانما يضع مقدمها الايسر على يساره لانه لو فعل هكذا يقع الفراغ خلف الجنازة فيمشى خلفها وهو أفضل لذلك كان كمال السنة كما وصفنا اه وينبغي أن

(قوله والتعزية للصاب سنة) قال الرمي وتكره بعد ثلاثة أيام لانه يجدد الحزن الا أن يكون العزى أو العزى غائبا فلا بأس بها وهي بعد الدفن أفضل منها قبله (قوله فاعضوه بهن أيه ولا تكنوا) قال الرمي قال

وضع مقدمها على يمينك ثم مؤخرها ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها

في مختار الصحاح قلت قال الازهرى معناه قولوا له اعرض بأبرأيتك ولا تكنوا عن الأبرأ بالهين تأديبها وتذكيرها (قوله ولانه لو فعل ذلك)

أي وضع مقدمها الايسر على يساره بعد مقدمها الايمن على يمينه وقوله أو وضع مؤخرها الايسر على يساره أي بعد وضع مقدمها الايمن على يمينه أو بدونه ابتداء

يحمل من كل جانب عشر خطوات الحديث من جل جنازة أربعين خطوة كفرت أربعين كبيرة كذا في البدائع وذكر الأسبجاني وفي حالة المشي بالجنازة يقدم الرأس وإذا نزلوا به المصلي فإنه يوضع عرضاً للقبلة والمقدم بفتح الدال وكسرها والكسر أفصح كذا في الغاية وكذا المؤخر وفي ضياء التحلوم المقدم بضم الميم وفتح الدال مشددة نقيض المؤخر يقال ضرب مقدم وجهه وهو الناصية اه (توابعه ويحفر القبر ويلحد) الحديث صاحب السنن مرفوعاً للحديث والشق لغيرنا يقال لحدت الميت وألحدت له لغتان والحديث بفتح اللام وضمها كذا في الغاية وهو أن يحفر القبر بتمامه ثم يحفر في جانب القبلة منه حفرة يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف والشق أن يحفر حفرة في وسط القبر يوضع فيها الميت واستحسنوا الشق فيما إذا كانت الأرض رخوة لتعذر اللحد وان تعذر اللحد فلا بأس بتأبوت يتخذ الميت لكن السنة أن يفرش فيه التراب كذا في غاية البيان ولا فرق بين أن يكون التأبوت من حجر أو حديد كذا في التبيين وذكر في الظهير بضم زاي إلى السرخسي في الجامع الصغير أنه لا يجوز أن تطرح المضربة في القبر وما روى عن عائشة فغير مشهور ولا يؤخذ به اه واختلوا في عمق القبر فقل قدر نصف القامة وقيل إلى الصدر وان زادوا فحسن وفي المحيط وغيره ومن مات في السفينة يغسل ويكفن ويصلى عليه ويرعى في البحر اه وهو مقيد بما إذا لم يكن البر اليه قريباً كما في فتح القدير وفي الوقعات لا ينبغي أن يدفن الميت في الدار وإن كان صغيراً لأن هذه السنة كانت للأنبياء (قوله ويدخل من قبل القبلة) وهو أن توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل الميت منه فيوضع في اللحد فيكون الاخذ منه مستقبل القبلة حال الاخذ واختار الشافعي السبل وهو أن توضع الجنازة على عين القبلة ويجعل رجلا الميت إلى القبر طويلاً ثم يؤخذ برجليه ويدخل رجلاه في القبر ويذهب به إلى أن يصير رجلاه إلى موضعهما ويدخل رأسه القبر واضطربت الروايات في ادخاله عليه الصلاة والسلام ورجلنا الأول لأن جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه (قوله ويقول واضعه باسم الله وعلى ملة رسول الله) كذا ورد في الحديث وقال السرخسي أي بسم الله وضعناك وعلى ملة رسول الله سلمناك وزاد في الظهيرية بالله وفي الله وزاد في البدائع وفي سبيل الله ثم قال المساريدي وليس هذا بدعاء الميت لأنه إذا مات على ملة رسول الله لم يجز أن تبدل عليه الحالة وإن مات على غير ذلك لم تبدل إلى ملة رسول الله ولكن المؤمنين شهداء الله في الأرض يشهدون بوفاته على الملة وعلى هذا جرت السنة ولا يضر وترد دخل القبر أم شفع واختار الشافعي التوراة اعتباراً بعدد الكفن والغسل والاجار ولنا إن النبي صلى الله عليه وسلم لما دفن أدخله العباس والفضل بن العباس وعلى وصهيب كذا في البدائع وذو الرحم المحرم أولى بأدخال المرأة القبر وكذا الرحم غير المحرم أولى من الاجنبي فإن لم يكن فلا بأس للاجانب وضعها ولا يحتاج إلى النساء للوضع (قوله ووجه إلى القبلة) بذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكون على شقه الأيمن كما قدمناه وفي الظهيرية وإذا دفن الميت مستدبر القبلة وأهالوا التراب عليه فإنه لا ينبش ليحبل مستقبل القبلة ولو بقي فيه متاع لأنسان فلا بأس بالنبش لأخراج المتاع وروى أن المغيرة بن شعبه سقط خاتمته في قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال بالحماية حتى رفع اللين وأخذ خاتمته وقبل بين عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم كان يفتخر بذلك ويقول أنا أحدثكم برسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله وتحمل العقدة) لوقوع الامن من الانتشار (قوله ويسوى اللين عليه والقصب) لأنه جعل على قبره عليه الصلاة والسلام اللين وطن من قصب واللين واحد لينة على وزن كلمة ما يتخذ من الطين والطين بضم الطاء الحزمة

ويحفر القبر ويلحد
ويدخل من قبل القبلة
ويقول واضعه باسم الله
وعلى ملة رسول الله
ووجه إلى القبلة وتحمل
العقدة ويسوى اللين
عليه والقصب

واختلف في المنسوج من القصب وما ينسج من البردي يكره في قولهم لانه للترزين كذا في المجتبى
(قوله لا الآجر والخشب) لانهم لا احكام البناء والقبر موضع البلاء ولان بالآجر أثر النار فيكره
تفاوتاً كذا في الهداية فعلى الاول يسوي بين الحجر والآجر وعلى الثاني يفرق بينهما كذا في الغاية
وأورد الامام حميد الدين الضرير على التعليل الثاني ان الماء يسخن بالنار ومع ذلك يجوز استعماله
فعلم ان أثر النار لا يضر وأجاب عنه في غاية البيان بالفرق لان أثر النار في الآجر محسوس بالمشاهدة
وفي الماء ليس بمشاهد أطلق المصنف في منعهما وقيد الامام المرخسي بان لا يكون الغالب على
الاراضي النور والرخاوة وان كان فلا بأس بهما كاتخاذ تابوت من حديد لهذا وقيد في شرح الجمع
بان يكون حوله اما لو كان فوقه لا يكره لانه يكون عصمة من السبع اه وفي المغرب الآجر الطين
المطبوخ (قوله ويسجي قبرها لا قبره) لان مبنى حاله على السر والرجال على الكشف الا أن يكون
لمطر أو تلج في المغرب يسجي الميت بشوب ستره (قوله ويهال التراب) ستراله ويكره أن يزداد على التراب
الذي أخرج من القبر لان الزيادة عليه بمنزلة البناء ويستحب أن يسجي عليه التراب ولا بأس برش
الماء على القبر لانه تسوية له وعن أبي يوسف كراهته لانه يشبه التطيين (قوله ويسم القبر ولا يربح)
لانه عليه الصلاة والسلام نهى عن تربيع القبور ومن شاهد قبر النبي عليه الصلاة والسلام
أخبر انه مسمم في المغرب قبر مسمم مرتفع غير مسطح ويسم قدر شبر وقيل قدر أربع أصابع وما ورد
في الصحيح من حديث علي أن لا أدع قبراً مشرفاً لاسويته فمحمول على ما زاد على التسنيم وصرح
في الظهيرية بوجوب التسنيم وفي المجتبى باستحبابه (قوله ولا يخصص) لمحدث جابر نهى رسول
الله صلى الله عليه وسلم أن يخصص القبر وان بقعد عليه وان يبنى عليه وأن يكتب عليه وان يوطأ
والتخصص ظلي البناء بالخص بالكسر والفتح كذا في المغرب وفي الخلاصة ولا يخصص القبر ولا
يطين ولا يرفع عليه بناء قالوا أراد به السقف الذي يجعل في ديارنا على القبر وقال في الفتاوى اليوم
اعتادوا والسقف ولا بأس بالتطين اه وفي الظهيرية ولو وضع عليه شيء من الاشجار أو كتب عليه
شيء فلا بأس به عند البعض اه والمحدث المتقدم يمنع الكتابة فليكن المعول عليه لكن فصل
في المحيط فقال وان احتج الى الكتابة حتى لا يذهب الاثر ولا يمتن فلا بأس به فاما الكتابة من غير
عذر فلا اه وفي المجتبى ويكره أن يطأ القبر أو يجلس أو ينام عليه أو يقضى عليه حاجة من بول
أو غائط أو يصلى عليه أو يلبس عليه ثم المشى عليه يكره وعلى التابوت يجوز عند بعضهم كالمشى على السقف
اه وفي الخلاصة ولو وجد طريقا في المقبرة وهو يظن انه طريق أحد نوته لا مشى في ذلك وان لم يقع
ذلك في ضميره لا بأس بان يمشى فيه اه وفي فتح القدير ويكره الجلوس على القبر ووطؤه حينئذ
فما تصنعه الناس ممن دفنت أقاربه ثم دفنت حوالهم خلق من وطئه تلك القبور الى أن يصل الى
قبر قريبه مكره اه وفي المحيط وغيره ولا يدفن اثنان وثلاثة في قبر واحد الا عند الحاجة يوضع
الرجل مما يلي القبلة ثم خلفه الغلام ثم خلفه الخنثى ثم خلفه المرأة ويجعل بين كل ميتين حاجز من
التراب ليصير في حكم قبرين هكذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم في شهداء أحد وقال قدموا أكثرهم
قرآنا اه وفي فتح القدير ويكره الدفن في الاماكن التي تسمى فساقي اه وهي من وجوه الاول
عدم الحمد الثاني دفن الجماعة في قبر واحد لغير ضرورة الثالث اختلاط الرجال بالنساء من غير
حاجز كما هو الواقع في كثير منها الرابع تخصيصها والبناء عليها وفي البدائع قال أبو حنيفة رحمه الله
ولا ينبغي أن يصلى على ميت بين القبور وكان على وابن عباس يكرهان ذلك وإن صلوا أجزأهم اه

(قوله وأجاب عنه في غاية البيان الخ) أحسن من هذا ما في النهر وهو ان الآجر انما كره في القبر تفاوتاً لان به أثر النار ألا ترى انه يكره الاجار عند القبر واتباع الجنائز بالنار بخلاف الغسل بالماء الحار لانه يقع في البيت ولا يكره الاجار فيه واليه أشار الشارح لا الآجر والخشب ويسجي قبرها لا قبره ويهال التراب ويسم القبر ولا يربح ولا يخصص

(قول المصنف ويسجي قبرها) قال الرملي أى على سبيل الوجوب كما صرح به الزيلعي في كتاب الخنثى (قوله باستحبابه) قال في النهر وهو أولى (قوله التي تسمى فساقي) هي كبيت معقود بالبناء يسع جماعة قياماً ونحوه كذا في الامداد (قوله وهي) أى الكراهة

(قوله أودفن معه مال الخ) قال الرمي استغفد منه جواب حادثة الفتوى امرأة دفنت مع بنتها من المصاغ والأسباب والامتنعة المشتركة أرتاعها بغية الزوج انه ٢١٠ ينشئ لمحقة وإذا تلفت به تضمن حصته (قوله لانه روى ان يعقوب صلوات الله

تعالى عليه الخ) لا يخفى ان هذا شرع من قبلنا ولم تتوفر فيه شروط كونه شرعاً لنا كذا في شرح العلامة المقدسي ومثله في شرح الشيخ اسمعيل عن الفتح وأوضحه بان من شرط كونه شرعاً لنا أن يقصه الله تعالى أو رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يوجد ذلك مع أن ما نقل من نقل سعد رضي الله تعالى عنه وان لم يرد من أنكره لكن ورد ما عن عائشة

ولا يخرج من القبر إلا أن تكون الأرض مغصوبة

رضي الله تعالى عنها حين نقل أخوها إلا أن يقال ذلك من بلد إلى بلد ونقل سعد دونه لكن ما استدلل له به هو من بلد إلى بلد فلم تأمل قال وقد جزم في التاجية بالكرهية وفي التجنيس وذكر أنه إذا مات في بلدة يكره نقله إلى أخرى لانه اشتغال بما لا يفيد وفيه تأخير دفنه وكفي بذلك كراهية (قوله وقيل تحرم على النساء الخ) قال الرمي

(قوله ولا يخرج من القبر إلا أن تكون الأرض مغصوبة) أي بعدما أهيل التراب عليه لا يجوز إخراجها لغیر ضرورة للنهي الوارد عن نبشه وصرحوا بحرمة وأشار بكون الأرض مغصوبة إلى أنه يجوز نبشه لحق الأدمي كما إذا سقط فيما تاعه أو كفن بثوب مغصوب أو دفن في ملك الغير أو دفن معه مال أحياء لحق المحتاج قد أباح النبي صلى الله عليه وسلم نبش قبر أبي رغال لعصام بن زهير معه كذا في المحتجب قالوا ولو كان المال درهماً ودخل فيه ما إذا أخذها الشفيع فانه ينشئ أيضاً لمحقة كما في فتح القدير وذكر في التبيين أن صاحب الأرض مخير أن شاء أن حرقه منها وأن شاء ساواه مع الأرض وانتفع به زراعة أو غيرها وأفاد كلام المصنف أنه لو وضع لغير القبلة أو على شقه أو جعل رأسه في موضع رجله أو دفن بلا غسل وأهمل عليه التراب فانه لا ينشئ قال في البدائع لأن النبش حرام حقله تعالى وفي فتح القدير وانفقت كلمة المشايخ في امرأة دفن ابنها وهي غائبة في غير بلد فلم تصبر وأرادت نقله انه لا يسعها ذلك فتجوز شواذ بعض المتأخرين لا يلتفت إليه اه وأطلق المصنف فشمع ما إذا بعدت المدة أو قصرت كما في الفتاوى ولم يتكلم المصنف على نقل الميت من مكان إلى آخر قبل دفنه قال في الواقعات والتجنيس القليل أو الميت يستحب لهما أن يدفنا في المكان الذي قتل أو مات فيه في مقابر أولئك القوم لما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها زارت قبر أخيه عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما وكان مات بالشام وحمل من هناك فقالت لو كان الأفرنج يبدى ما نقلتكم ولدفنتكم حيث مت لكن مع هذا إذا نقل من بلاد أو من بلد إلى بلد فلا اثم فيه لانه روى ان يعقوب صلوات الله عليه مات بمصر فحمل إلى أرض الشام وموسى عليه السلام حمل تابوت يوسف عليه السلام بعدما أتى عليه زمان إلى أرض الشام من مصر ليكون عظامه مع عظام آبائه وسعد بن أبي وقاص مات في ضيعة على أربعة فراسخ من المدينة فحمل على أعناق الرجال إلى المدينة اه وفي الواقعات عظام اليهود لها حرمة إذا وجدت في قبورهم كحرمة عظام المسلمين حتى لا تسكر لان الذمي لما حرم إيدأوه في حياته لذمته فتحب صيانة نفسه عن الكسر بعد موته اه ولم يتكلم المصنف رحمه الله على زيارة القبور ولا بأس بيبانه تكميلاً للفائدة قال في البدائع ولا بأس بزيارة القبور والدعاء للاموات ان كانوا مؤمنين من غير وطء القبور لقوله صلى الله عليه وسلم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزوروها ولعمل الأمة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا اه وصرح في المحتجب بأنها مندوبة وقيل تحرم على النساء والأصح ان الرخصة ثابتة لهما وكان صلى الله عليه وسلم يعلم السلام على الموقى السلام عليكم أيها الدار من المؤمنين والمسلمين وأنا ان شاء الله بكم لا حقون أنتم لتأفروا ونحن لكم تبع فسأل الله العافية ولا بأس بقراءة القرآن عند القبور وربما تكون أفضل من غيره ويجوز أن يخفف الله عن أهل القبور شيئاً من عذاب القبر أو يقطع عنه عند دعاء القارئ وتلاوته وفيه ورد آثار من دخل المقابر فقرأ سورة يس خفف الله عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات اه وفي فتح القدير ويكره عند القبر كمال العهد من السنة والمعهود منها ليس بالزيارة والدعاء عندها قائماً كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم في الخروج إلى البقيع اه وفي الخلاصة

ويكره أما النساء إذا أردن زيارة القبور ان كان ذلك لتحديد الحزن والبكاء والنسب على ما جرت به عادتهن فلا تجوز لهن الزيارة وعليه جعل التحديث لعن الله زائرات القبور وان كان للاعتبار والترحم والتبرك بزيارة قبور الصالحين فلا بأس اذا كن عجائز ويكره اذا كن شواب كحضور الجماعة في المساجد

ويكره قطع الحطب والحشيش من المقبرة الا اذا كان بابا ولا يستحب قطع الحشيش الرطب اه
وذكر في الظهيرية مسألة السؤال في القبر وليست فقهية وانما هي كلامية فلذا اثر كذاها والله سبحانه
وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الشهيد

انما يوجب له مع ان المقتول ميت باجله عند اهل السنة لا اختصاصه بالفضيلة فـ كان افراد كافر
جبريل مع الملائكة وهو فعيل بمعنى مفعول لان الملائكة يشهدون موته اكراماله فكان مشهودا
اولا انه مشهود له بالجنة او بمعنى فاعل لانه حي عند الله حاضر (قوله هو من قتله اهل الحرب او
البنى أو قطاع الطريق أو وجد في المعركة وبه أثر أو قتله مسلم ظلما ولم يجب بقتله دية) بيان لشرائطه
قيد بكونه مقتولا لانه لو مات حتف أنفه أو تردى من موضع أو احترق بالنار أو مات تحت هدم أو
غرق لا يكون شهيدا أى في حكم الدنيا والافقد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم للغريق وللغريق
والمبطون والغريب بانهم شهداء فينالون ثواب الشهداء كذا في البدائع وفي التجنيس رجل قصد
العدو وليضر به فاطأ فأصاب نفسه فأت يغسل لانه ما صار مقتولا بفعل مضاف الى العدو ولكنه
شهيد فيما ينال من الثواب في الآخرة لانه قصد العدو لانه نفسه اه وأطلق في قتله فشمع القتل
مباشرة أو تسببا لان موته مضاف اليهم حتى لو أوطأ وادابتهم مسلما ونفروا دابة مسلم فرمته أو رموه
من السور أو القوا عليه حائطا أو رموا بنارا فاحرقوا ساقهم أو ما أشبه ذلك من الاسباب كان شهيدا ولو
انفلتت دابة مشرك ليس عليها أحد فوطئت مسلما أو رمى مسلم الى الكفار فاصاب مسلما أو نفرت
دابة مسلم من سواد الكفار أو نفروا مسلما فاجؤهم الى خندق أو نارا ونحوه أو جعلوا حولهم
الشوك فقتل عليها مسلم فبات بذلك لم يكن شهيدا خلافا لابي يوسف لان فعله يقطع النسبة اليهم
وكذا فعل الدابة دون حامل وانما لم يكن جعل الشوك حولهم تسببا لان ما قصده القتل فهو
تسبب وما لا فلا وهم انما قصدوا به الدفع لا القتل وأراد بمن المسلم فان الكافر ليس بشهيد وأراد
بالآثر هنا ما يكون علامة على القتل كالجرح وسيلان الدم من عينيه أو أذنه لا ماء يسيل من أنفه أو
ذره أو دبره فان كان يسيل من فيه فان ارتقى من الجوف وكان صافيا كان علامة على القتل وان
نزل من الرأس أو كان جامدا فلا وفي البدائع ان أثر الضرب والخنق كآثر الجرح وقيدنا بكونه في
المعركة وهي موضع الحرب لانه لو وجد في عسكر المسلمين قتيلا قبل لقاء العدو فليس بشهيد لانه
ليس قتل العدو ولهذا يجب فيه القسامة والدية بخلاف ما اذا كان بعد لقاءهم فانه قتلهم ظاهرا
كذا في البدائع وانما لم يكتف بقوله أو قتله مسلم ظلما عن ذكر اهل البنى وقطاع الطريق مع
كونهم مسلمين قتلوا ظلما لان قتل اهل البنى وقطاع الطريق لا يشترط أن يكون قتله بحديدة
بل بكل آلة سلاحا كان أو غيره مباشرة أو تسببا كقتيل اهل الحرب قال في معراج الدراية لانه
لما كان القتال مع اهل البنى وقطاع الطريق ما موراه الحق بقتل اهل الحرب فعمت الآلة كما
عمت هناك اه بخلاف قتل غيرهم فانه يشترط أن يكون بحديدة كما سئذ كره وقيد بقوله ظلما لان
من قتله مسلم حقا كالمقتول بجدا وقصاص أو عدا على قوم فقتلوه فليس بشهيد وكذا لو مات في حد
أو تعزير أو غيره وقيد بقوله ولم يجب بقتله دية لان من قتله مسلم ظلما خطأ أو عمدا بالمشقة أو غيره
فليس بشهيد لوجوب الدية بقتله وكذا لو وجد مذبوحا ولم يعلم قاتله كاسياني وكذا لو وجد في محلة

باب صلاة الشهيد

هو من قتله اهل الحرب
أو البنى أو قطاع الطريق
أو وجد في معركة وبه
أثر أو قتله مسلم ظلما ولم
يجب به دية

باب الشهيد

(قوله فان كان يسيل
من فيه الخ) قال في فتح
القدير وأما ان ظهر من
الغم فقالوا ان عرف انه
من الرأس بان يكون
صافيا غسل وان كان
خلافه عرف انه من
الجوف فيكون من جراحة
فيه فلا يغسل وأنت علمت
ان المرتقى من الجوف قد
يكون علقا فهو سوداء
بصورة الدم وقد يكون
رقيقا من قرحة في الجوف
على ما تقدم في الطهارة
فلم يلزم كونه من جراحة
حادثة بل هو أحد
المحتملات اه (قوله وانما
لم يكتف بقوله أو قتله
مسلم ظلما الخ) قال في
النهر فيه نظرا لانه لو قال
من قتل ظلما ولم يجب
بقتله دية لاستفيد ما ذكره
مع كمال الاختصار اه
ولا يخفى ما فيه

(قوله لان المدافع
المذكور شهيد الخ) قال
في النهر من قتل مدافعا
عن نفسه فكونه شهيدا
مع قتله بغير المحدد مشكل
جدال وجوب الدية بقتله
فتدبره معنا النظر فيه اه
ومثل المدافع عن نفسه
المدافع عن غيره اذلا
فرق يظهر والجواب عن
فيكفن ويصلى عليه بلا
غسل ويدفن بدمه وثيابه
الا ما ليس من الكفن
ويزاد وينقص

اشكاله ان هذا القاتل
ان كان مكابرا في المصر
ليلا فسيأتي انه بمنزلة
قاطع الطريق وان كان
لصانزل عليه لئلا يقتله
أوياخذ ماله فهو بمنزلة
أيضا كما في النهر وعلى كل
فلا دية كما لا دية في قاطع
الطريق فقوله لوجوب
الدية ممنوع وعلى كل فهو
شهيد ولا اشكال تدبر
(قوله فمدفوع من ان
كلامه في نفس الصلاة لا
في المدعوله) ذكر في النهر
ان هذا الجواب ممنوع
واقصر على الثاني (قوله
وفي معراج الدراية وبه
استدل المشايخ الخ) قال
في النهر هذا يفيد ان
المراد بزيادة على الثلاث
وقدم عن الغاية

مقتول ولم يعلم قتله فانه لا يدري أقتل ظلما أو مظلوما عمدا أو خطأ وفي المجتبى واذا التقت سريتان
من المسلمين وكل واحدة ترى انهم مشركون فاجلوا عن قتلي من الفريقين قال محمد لا دية على أحد
ولا كفارة لانهم دافعون عن أنفسهم ولم يذكروا حكم الغسل ويجب أن يغسلوا لان قاتلهم لم يظلمهم
اه واحترز بقوله بقتله أي بسببه عما اذا وجبت الدية بالصلح أو بقتل الاب ابنه أو شخصا آخر
ووارثه ابنه فان المقتول شهيد لان نفس القتل لم يوجب الدية بل يوجب القصاص وانما سقط للصلح
أو للشبهة وانما كان المال عوضا ما نعا ولم يكن وجوب القصاص عوضا ما نعا لان القصاص لليت
من وجهه ولا وراث من وجه آخر وهي تشفي الصدور والمصلحة العامة وهو ما في شريعتنا من حياة
الانفس فلم يكن عوضا مطلقا فلا تبطل الشهادة بالشك كذا في شرح المجمع للمصنف وذ كر في المجتبى
والبدائع ان الشرائط ست العقل والبالوغ والقتل ظلما وانه لا يجب به عوض مالي والطهارة عن
الجنابة وعدم الارثاث اه وانما لم يذكروا المصنف بقيتها الماسية صرح به من مفهوماتها لكن بقي
من قتل مدافعا عن نفسه أو عن ماله أو عن أهل الذمة من غير أن يكون القاتل واحدا من الثلاثة
في الكتاب فان المقتول شهيد كما صرح به في المحيط وعطفه على الثلاثة وجعله سببا رابعا ولا يمكن
دخوله تحت قواه أو قتله مسلم ظلما لان المدافع المذكور شهيد بأي آلة قتل بحديدة أو حجر أو خشب
كما صرح به في المحيط ومقتول المسلم ظلما لا يكون شهيدا الا اذا قتل بحديدة كما قدمناه ومن هنا
يظهر ان عبارة المجمع هنا لم تكن محروقة فانه لم يفصل في مقتول المسلم ظلما بل أدخل الباغي وقاطع
الطريق تحت المسلم وجعل حكم مقتولهم واحدا وليس بهجج وان أراد بالمسلم ما عداهما فليس في
عبارته استيفاء للشهيد ويرد على الكل ما قتله ذمى ظلما فانه في حكم المسلم هنا كما صرح به ابن المالك
في شرح المجمع قال والمكابرون في المصر ليسوا بمنزلة قاطع الطريق اه والبنى في عبارة المختصر
محروور وقطاع الطريق مرفوع (قوله فيكفن ويصلى عليه بلا غسل) بيان لحكمه اما عدم
الغسل فلحديث السنن انه عليه الصلاة والسلام أمر بقتلي أحد أن ينزع عنهم الحديد والجلود وان
يدفنوا بدمائهم وثيابهم وما علل به الحسن البصري لعدم الغسل بانهم كانوا جرحى فقد قال السرخسي
انه ليس بهجج لانه لو كان عدم الغسل باعتبار الجراحة لكان التيمم مشروعا وأما الصلاة فصلااته
عليه السلام على حزة وغيره يوم أحد وحديث البخاري انه صلى على قتلى أحد بعد ثمان سنين وما
قيل من انهم أحياء والحى لا يصلى عليه فمدفوع بانه حكم آخرى لا دنيوى بدليل ثبوت أحكام الموتى
لهم من قسمة تركاتهم وبينونة نساءهم الى غير ذلك وما قيل من انها للاستغفار وهم مغفور لهم
فمنتهى بالنبي والصبي كما في الهداية وما في فتح القدير من انه لو اقتصر على النبي لكان أولى فان
الدعاء في الصلاة على الصبي لا يثوبه فمدفوع من ان كلامه في نفس الصلاة لا في المدعوله ولان الصبي
ليس يستغن عن الرحمة فنفس الصلاة عليه رحمة له ونفس الدعاء الوارد لا يثوبه دعاء له لانه اذا كان
فرط لا يثوبه فقد تقدمهما في الخير لاسيما وقد قالوا ان حسنات الصبي له لا لا يثوبه ولهما ثواب التعليم
(قوله ويدفن بدمه وثيابه الا ما ليس من الكفن ويزاد وينقص) بيان لحكم آخر له وأشار الى انه
يكراه أن ينزع عنه جميع ثيابه ويجدد الكفن ذكره الاسيحياني وقالوا ما ليس من جنس الكفن
الفرو والحشوو والفلنسوة والسلاح والخف وقد مناه فيه كلاما واختلفوا في معنى قولهم يزداد وينقص
ففي غاية البيان وغيره يزداد ان كان ما عليه ناقصا عن كفن السنة وينقص ان كان ما عليه زائدا على
كفن السنة وفي معراج الدراية وبه استدل المشايخ على جواز الزيادة في الكفن على الثلاث وفيه

(قوله وفيه ان هذا الغسل الخ) تنظر فيه ما قاله في المعراج من الاستدلال بقصة آدم عليه السلام لان هذا الغسل عند أي حنيفة للجنابة للموت وما في القصة غيره وأعلم ان هذا الغسل لا يخلو اما أن يكون للجنابة ٢١٣ أو للموت فان كان للجنابة فهو

يتأدى من أي غاسل كان والجواب عن قولهما حينئذ ظاهر وان كان للموت وهو ظاهر كلام المعراج كما هو قضية تنظره بقصة آدم عليه السلام فالجواب مشكل لما مر من انه لا بد في اسقاط الفرض من فعل المكلفين

ويغسل ان قتل جنبا أو صيا أو ارتب بان أكل أو شرب أو نام أو تداوى أو مضى وقت صلاة وهو يعقل أو نقل من المعركة حيا أو أوصى

حتى لو وجد في البحر لا بد من تغسله فقوله اذا لواجب نفس الغسل الخ غير ظاهر ويحجب عن قصة آدم بان ذلك أول تعليمه للوجوب فجاز ان يسقط بفعل الملائكة بخلاف ما بعد الاول فلا يسقط الا بفعل المكلفين والذي يشعر به قول البدائع ان الجنابة علة الغسل وقوله كالفتح أيضا ان الشهادة عرفت مانعة من حلول نجاسة الموت لرافعة لنجاسة كانت قبلها اه

ويجعل الحنوط للشهيد كالميت (قوله ويغسل ان قتل جنبا أو صيا) بيان لشريطين آخوين للشهادة الاول الطهارة من الجنابة الثاني التكليف أما الاول فهو قوله وقال الجناب شهيد لان ما وجب بالجنابة سقط بالموت وله ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صرح ان حنظلة لما استشهد جنبا غسلته الملائكة وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية كذا في الهداية وفي معراج الدراية وانما لم يعد النبي صلى الله عليه وسلم غسل حنظلة لان الواجب تأدى بدليل قصة آدم عليه السلام ولم تعد أولاده غسله وهو الجواب عن قولهما لو كان واجبا لوجب على بني آدم ولما اكتفى به اذ الواجب نفس الغسل فاما الغاسل يجوز من كان كما في قصة آدم اه وفيه ان هذا الغسل عنده للجنابة لا للموت قيد بقوله جنبا لانه لو قتل محدثا حدثا أصغر فاته لا يغسل والفرق بين المحدثين عنده هو ان سقوط غسل أعضاء الوضوء لعني ضروري لان الموت لا يخلو عن حدث قبله لعدم خلوه من زوال العقل فكانت الشهادة رافعة له ضرورة ولا ضرورة في الجنابة لان الموت يخلو عنها فلا تكون رافعة في حقها وفي الجبازية هذا الجواب في النفساء مجرى على اطلاق قل ان أقل النفاس لاحد له ما في الحائض فصوره فيما اذا استمر بها الدم ثلاثة أيام ثم قلت قبل الانقطاع أو بعده أما لو رأت يوما أو يومين دما وقتلت لا تغسل بالا جاع ذكره التمرناشي لعدم كونها حائضا اه وأما الثاني فعلى الخلاف أيضا لهما ان الصبي أحق بهذه الكرامات وله ان السيف كفى عن الغسل في حق شهادته أحد بوصف كونه مطهرة ولا ذنب للصبي فلم يكن في معناه فمفعلي هذا الخلاف الجنون وقد يقال ينبغي تخصيصه بمنون بلغ مجنونا ما من بلغ عاقلًا ثم جن فهو محتاج الى ما يطهره اذ ذنوبه الماضية لم تسقط عنه مجنونه الا أن يقال ان الجنون اذا استمر على جنونه حتى مات لم يؤخذ بما مضى لانه لا قدر له على التوبة ولم أر نقلًا في هذا المحكم (قوله أو ارتب بان أكل أو شرب أو نام أو تداوى أو مضى وقت الصلاة وهو يعقل أو نقل من المعركة أو أوصى) بيان للشرط السادس وهو عدم الارتثاق وهو في اللغة من الرث وهو الشيء البالي وسمي به مرتثا لانه قد صار خلقا في حكم الشهادة وقيل مأخوذ من الترتيث وهو التجريح وفي مجمل اللغة رث فلان أي جل من المعركة رثينا أي جريحًا وحاصله في الشرع أن ينال بعد مرافق الحياة فبطلت شهادته في حكم الدنيا فيغسل وهو شهيد في حكم الآخرة فينال الثواب الموعود للشهداء وذكر في البدائع ان المرتث في الشرع من خرج عن صفة القتلى وصار الى حال الدنيا بان جرى عليه شيء من أحكامها أو وصل اليه شيء من منافعها اه وهو أضبط مما تقدم أطلق في الاكل والشرب والنوم والتداوى فشمل القليل والكثير وأطلق في مضى الوقت فشمل ما اذا كان قادرًا على الاداء أولا لضعف بدنه لازوال عقله وقيد في التبيين بان يقدر على أدائها حتى يجب القضاء بتركها ورده في فتح القدير بقوله الله أعلم ببعثته وفيه افادة انه اذا لم يقدر على الاداء لا يجب القضاء فان اراد اذالم يقدر للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضاء قول طائفة والمختار هو ظاهر كلامه في باب صلاة المريض انه لا يسقط وان اراد لغية العقل فالمغمى عليه يقضى ما لم يرد على صلاة يوم وليلة فمضى يسقط

ان الغسل للجنابة كما قاله المؤلف للموت وقضيته انه لو وجد في بحر لم يجب اعادته غسله وهل الحكم كذلك لم أره فراجع (قوله وأما الثاني) أي التكليف (قوله الا أن يقال ان الجنون اذا استمر الخ) قال في النهر ولا يخفى ان هذا مسلم فيما اذا جن عقب المعصية أما لو مضى بعدها زمن يقدر فيه على التوبة فلم يفعل كان تحت المشيئة اه وهذا نظير ما قالوا فيمن أفطر بعد زومات ولم يدرك عدة من أيام أخر يقضى فيها الا يلزمه الوصية بخلاف ما لو أدركها تامل (قوله وفيه افادة) أي في كلام التبيين

القضاء مطلقا لعدم قدرة الاداء من الجرح اهـ وقد يقال ان مراده الاول وكون عدم القدرة للضعف لا يسقط القضاء على الصحيح هو فيما اذا قدر بعده اما اذا مات على حاله فلا اثم لعدم القدرة عليهم بالايمان وقيد بقوله وهو يعقل لانه لو مضى الوقت وهو لا يعقل لا يغسل وان زاد على يوم ولسلة أو نقل من المعركة لعدم الانتفاع بحياته فلو أنخروه ويعقل وجعله قيداً في الكل لكان أولى كما انه لا بد من استثناء من نقل من المعركة خوفاً من ان تطأه الخيل فانه لا يغسل لانه ما نال شيئاً من الراحة كما في الهداية وتعقبه في غاية البيان باننا لنسلم ان الحمل من المصروع ليس بنيل راحة اهـ وصرح في البدائع بان النقل من المعركة يزيد ضعفه ويوجب حدوث الآلام لم تحدث لولا النقل والموت يحصل عقب ترادف الآلام فيكون النقل مشاركالاً للجرأة في اثارة الموت فلم يمت بسبب الجرأة بقينا فلذا لم يسقط الغسل بالشك اهـ فالارتثاق فيه ليس للراحة بل لما ذكره وأطلق في النقل فشمّل ما اذا وصل الى بيته حياً أو مات على الايدي كما في البدائع وأشار الى انه لو قام من مكانه الى مكان آخر فانه يكون مرتثاً بالأولى كما في البدائع والى انه لو باع أو ابتاع فهو مرتث وأطلق في الوصية فشمّل ما كان بامور الدنيا وبامور الآخرة وفيه اختلاف معروف والأظهر انه لا خلاف في جواب أي يوسف بانه يكون مرتثاً فيما اذا كان بامور الدنيا وجواب محمد بعدمه فيما اذا كان بامور الآخرة لان الوصية بامور الدنيا من أمر الأحياء فقد أصابه مرافق الحياة فنقص معنى الشهادة فاما الوصية بامور الآخرة من أمور الموتي وصنيع من أيس من نفسه فيوصي بما يكف به ويخلص رقبته ويبرد جلده من النار ويدخر لنفسه ذخيرة الآخرة كما في وصية سعد بن الربيع لما بلغه سلامة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحمد لله على سلامته الآن طابت نفسي للموت اقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم مني السلام واقرأ الانصار مني السلام وقل لهم لا عذر لكم عند الله ان قتل محمد وفيكم عين تطرف كذا في المحيط وشمّل الوصية بكلام قليل أو كثير كما في غاية البيان واستثنى في الخاتمة الوصية بكلمتين وقالوا اذا تكلم فان كان طويلاً كان مرتثاً ولا فلا ويمكن جملة على كلام ليس بوصية توفيقاً بينهما لكن ذكر أبو بكر الرازي انه لو أكثر من كلامه في الوصية فطال غسل لان الوصية بشئ من أمر الميت فاذا طالت أشبهت بامور الدنيا كذا في غاية البيان ومن الارتثاق ما اذا أواه فسطاط أو خيمة كذا في الهداية يعنى وهو في مكانه ولا فهو في مسألة النقل من المعركة وفي التبيين وهذا كله اذا وجد بعد انقضاء الحرب وأما قبل انقضاءها فلا يكون مرتثاً بشئ مما ذكرنا اهـ (قوله أو قتل في المصر ولم يعلم انه قتل بحديدة ظلماً) أي مظلوماً لان الواجب فيه القسامة والدية فخفف أثر الظلم قيداً بمصر لانه لو وجد في مفازة ليس بقربها عمران لا تجب فيه قسامة ولا دية فلا يغسل لو وجد به أثر القتل كذا في معراج الدراية فالمراد بالمصر العمران وما يقربه مصر كان أو قرية وقيد بكونه لم يعلم انه قتل بحديدة لانه لو علم ذلك بان وجد مذبحاً فان علم قاتله فهو شهيد لو حوِّب القصاص وان لم يعلم قاتله فلا لعدم وجوبه فقوله ظلماً اذا دخل تحت النفي يعنى لم يعلم انه قتل مظلوماً بحديدة فكان فيه شيئاً أن أحدهما عدم العلم بكونه قتل بحديدة ثانياً عدم العلم بكونه مظلوماً بان لم يعلم قاتله لانه اذا لم يعلم قاتله لم يتحقق كونه مظلوماً وأما اذا علم فقد تحقق كونه مظلوماً فلا يكون كلام المصنف مخالفاً بشئ كما قد يتوهم وحاصل المسألة ان من قتل بغير الهدد وعلم قاتله أولاً فانه ليس بشهيد عند أبي حنيفة أصلاً سواء كان بالنقل أو بغيره لو حوِّب الدية ومن قتل بالهدد ولم يعلم قاتله فليس بشهيد لو حوِّب الدية والاقتصار على وجوب الدية في التعليل أولى مما قدمناه

أو قتل في المصر ولم يعلم انه قتل بحديدة ظلماً

(قوله وصرح في البدائع بان النقل الخ) أجاب عنه العلامة المقدسي في شرحه بان لقائل أن يقول ترادف الآلام وان حدث فهو ناشئ من الجرأة فلا تنقص به الشهادة انما تنقص بمحصل الرفق والراحة

من ضم القسامة كما في الهداية لانه برده عليه المقتول في الجامع أو الشارع الاعظم فانه ليس بشهيد حيث لم يعلم قاتله وليس فيه قسامة وانما تحب الدية في بيت المال فقط فلو قيل أوقتل في العمران بغير المحدد مطلقاً أو بالحدد ولم يعلم قاتله لشمل الكل لكن قد علم حكم ما اذا قتل بغير المحدد مطلقاً من أول الباب وفي البدائع لو قتل في المصر بغير المحدد لا يكون شهيداً وان كان في المغازة كان شهيداً لانه يوجب القتل بحكم قطع الطريق لا المال ولو نزل عليه اللصوص ليلا في المصر فقتل بسلاح أو غيره أو قتله قطاع الطريق خارج المصر بسلاح أو غيره فهو شهيد لان القتل لم يخاف في هذه المواضع بدلاً هو مال اهـ وبهذا يعلم ان من قتله اللصوص في بيته ولم يعلم له قاتل معين منهم لعدم وجودهم فهو قاتل لاقسامته ولا دية على أحد لانهما لا يجبان الا اذا لم يعلم القتال وهنا قد علم ان قاتله اللصوص وان لم يثبت عليهم لغرارهم فليحفظ هذا فان الناس عنه غافلون (قوله أو قتل بحد أو قود) أي يغسل لانه صح انه عليه الصلاة والسلام غسل ما عزاولانه بذل نفسه تحق واجب عليه فلم يكن في معنى شهادته أحد (قوله لا لبني وقطع طريق) أي لا يغسل من قتل لبني أو قطع الطريق واذا لم يغسل لم يصل عليهم لان علياً رضي الله عنه لم يصل على البغاة ولم ينكر عليه فكان اجماعاً وقطاع الطريق بمنزلة من اطلقه فشمّل ما اذا قتلوا في حال الحرب أو أخذوا وقتاً أو بعده كذا روى عن محمد وقرئ الصدر الشهيد بينهما فوافق في الاول وقال بالصلاة في الثاني قال في التبيين وهذا تفصيل حسن اخذ به الكار من المشايخ والمعنى فيه ان القتل في الثاني حد او قصاص في قاطع الطريق وفي البغاة ليس كذلك وشوكتهم فنزل منزلته لعود منفعة الى العامة وهذا التفصيل ربما يشير اليه قوله لبني فان من قتل بعد الحرب لم يقتل لبني وانما قتل قصاصاً أو الحق بقاطع الطريق المكابرون في المصر بالسلاح ليلاً كذا في غاية البيان والخناق الذي خنق غير مرة كذا في الاستيعاب وحكم أهل العصية كحكم البغاة ومن قتل أحد أبويه لا يصل عليه اهـ انه له كذا في التبيين ولم يذكر المصنف حكم قاتل نفسه عمداً للاختلاف فعندهما يصل عليه وهو الاصح لانه فاسق غير ساع في الارض بالفساد كذا في النهاية وقال أبو يوسف لا يصل عليه وهو الاصح لانه باع على نفسه كذا في غاية البيان معزي الى القاضي على السعدي فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن تأيد قول أبي يوسف بما في صحيح مسلم عن جابر بن سمرة قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم برجل قتل نفسه بمساقض فلم يصل عليه اهـ وفي فتاوى قاضيان قريبا من كتاب الوقف رجلان أحدهما قتل نفسه والاخر قتل غيره كان قاتل نفسه أعظم وزراً وانما اهـ قيدنا بكونه قتل نفسه عمداً لانه لو قتلها خطأ فانه يغسل ويصل عليه اتفاقاً

باب الصلاة في الكعبة

ختم كتاب الصلاة بما يتبرك به حالا ومكاناً وأولاً للشهيد لانه معدول به عن سائر الصلوات مجواز جعل الظهر فيها الى ظهر الامام (قوله صح فرض ونفل فيها وفوقها) لانه صلى الله عليه وسلم صلى في جوف الكعبة يوم الفتح ولانها صلاة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط وانما جازت فوقها لان الكعبة هي العرصة والهواء الى عنان السماء عند نادون البناء لانه ينقل الأثر الى صلى على أبي قبيس جاز ولا بناء بين يديه الا أنه يكره لما فيه من ترك التعظيم وقد ورد النهي عنه وفي الغاية الكعبة هي البناء المرتفع مأخوذة من الارتفاع والنتوء ومنه الكعاب فكيف يقال الكعبة هي العرصة والصواب القبلة هي العرصة كما ذكره صاحب المحيط والوبري

أو قتل بحد أو قصاص
لا لبني وقطع طريق
باب الصلاة في الكعبة
صح فرض ونفل فيها
وفوقها

(قوله فوافق في الاول)
وهو ما اذا قتلوا في حال
الحرب والمراد بالثاني
ما اذا قتلوا بعدها
باب الصلاة في الكعبة

(قوله لانه متوجه الى القبلة) زاد في النهر غير متقدم على امامه قال وحذف في البحر ولا بد منه لقوله والى وجهه لا أى لا يصح مع انه متوجه الى القبلة غير انه تقدم عليه فالنهر انما هو التقدم وعدمه (قول المصنف ان لم يكن في جانبه) قال الزملى رأيت في كتب الشافعية لو توجه الامام أو المأموم الى الركن فكل من جانبه جهته وأقول ولا شيء من قواعداً بأياه فلو صلى الامام الى الركن فكل من جانبه جانبه فينظر الى ٢١٦ من عن يمينه وشماله من المقتدين فمن كان الامام أقرب منه الى الحائط أو بمساواته

له فيحكم بجهة صلته وأما الذي هو أقرب منه الى الحائط فصلاته فاسدة وبه يتضح المحال في التحاق حول الكعبة المشرفة مع ومن جعل ظهره الى ظهر امامه فيها صح والى وجهه لا يصح وان تحلتوا حولها صح لمن هو أقرب اليها من امامه ان لم يكن في جانبه

كتاب الزكاة

هي تملك المال من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولا بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى

الامام في سائر الاحوال اه ونحوه في الدر المختار حيث قال ولو وقف مسامتا لركن في جانب الامام وكان أقرب لم أره وينبغي الفساد احتياطاً لترجيح جهة الامام وهذه صورته



مؤتم امام

كتاب الزكاة

(قوله في اثنين وثلاثين كما عده بعض الفضلاء (قوله وجوابه ان قوله الخ) اعترضه المقدسي وأقره في

وفي المجتبى وقد رفع البناء في عهد ابن الزبير ليبنى على قواعد الخليل وفي عهد الحجاج كذلك لم يعيدها الى الحالة الاولى والناس يصلون والاحرار والعبيد والرجال والنساء في ذلك سواء (قوله ومن جعل ظهره الى ظهر الامام فيما صح) لانه متوجه الى القبلة ولا يعتد امامه على الخط بخلاف مسألة التحري (قوله والى وجهه لا) أى لو جعل ظهره الى وجه امامه لا يصح لتقدمه على امامه وسكت عما اذا جعل وجهه الى وجه الامام لانه صحيح لما قدمناه لكنه مكروه بلا حائل لانه يشبه عبادة الصورة وعما اذا جعل وجهه الى جوانب الامام وهو جائز بلا كراهة فهى أربعة تصح بلا كراهة في صورتين ومعها في صورة ولا تصح في أخرى (قوله وان حلقوا حولها صح لمن هو أقرب اليها ان لم يكن في جانبه) لانه متأخر حكماً لان التقدم والتأخر لا يظهر الا عند اتحاد الجهة فمن كان وجهه الى الجهة التي توجه الامام اليها وهو عن يمينه أو يساره وتقدم عليه بان كان أقرب الى الحائط من الامام فهو غير صحيح لتقدمه فهو في معنى من جعل ظهره الى وجه الامام ولو قام الامام في الكعبة وتخلق المقتدون حولها جاز اذا كان الباب مفتوحاً لانه كقيامه في المحراب في غيرها من المساجد والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

كتاب الزكاة

ذكر ان زكاة بعد الصلاة لانهم اقترنا في كتاب الله تعالى في اثنين وثلاثين آية وهذا يدل على ان التعاقب بينهما في غاية الوكادة والنهاية كما في المناقب البرازية وهى لغة الطهارة قال في ضياء الموم سميت زكاة المال زكاة لانها تركى المال أى تطهرة قال تعالى خير امنه زكاة وقيل سميت زكاة لان المال يزكوبها أى ينمو ويكثر ثم ذكر فعل بالفتح يقال زكاة المال زيادته ونماؤه وزكاة أيضاً اذا طهر ثم ذكر في باب التفعيل زكاة المال أدى زكاته وزكاة اخذ زكاته اه وفي الغاية انها في اللغة بمعنى النماء وبمعنى الطهارة وبمعنى البركة يقال زكت البقعة أى بورك فيها وبمعنى المدح يقال زكى نفسه وبمعنى الشناء الجميل يقال زكى الشاهد وفى اصطلاح الفقهاء ما ذكره المصنف (قوله) هي تملك المال من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولا بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى (قوله) لقوله تعالى وآتوا الزكاة وآلياته هو التملك ومراده تملك جزء من ماله وهو ربع العشر أو ما يقوم مقامه وانما كانت اسما للفعل عند المحققين وهو الاصح لانها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال دون الاعيان والمراد من آياتها زكاة انخراجها من العدم الى الوجود كما في قوله أقيموا الصلاة كذا في المعراج ويؤيده ان موضوع الفقه كما قدمناه فعلى المكاف وفى الشرع هى المال المؤدى لانه تعالى قال وآتوا الزكاة ولا يصح الا آتاء الالعين كذا في العناية وأورد الشارح على هذا الحد الكفارة اذا ملكك لان التملك بالوصف المذكور موجود فيها ولو قال تملكك المال على وجه لا بداه منه لا نفصل عنها لان الزكاة يجب فيها تملكك المال اه وجوابه ان قوله من فقير مسلم خرج

آية) صوابه في اثنين وثلاثين كما عده بعض الفضلاء (قوله وجوابه ان قوله الخ) اعترضه المقدسي وأقره في مخرج الشرع لانه لا يفهم من التعريف شيء مما ذكر من كون الاسلام شرطاً في الزكاة وليس بشرط في الكفارة حتى يخرج هذا اه واعترضه في النهر أيضاً بان شأن الشروط أن تكون خارجة عن المساهية لانها جزء منها فالاولى أن يقال أل فى المال للعهد أى المعهود انخراجه شرعاً ولم يعهد فيها الا التملك وكون المخرج ربع العشر وبه عرف ان حقيقة تملكك ربع العشر لا غير اه ولا يخفى

مخرج الشرط والاسلام ليس بشرط في أخذ الكفارة كما سيأتي وأيضا ليس الجواز في الكفارة باعتبار التملك بل باعتبار ان الشرط فيها التمكن الشامل للتملك والاباحة والمال كما صرح به أهل الاصول ما يتناول ويدخر للحاجة وهو خافض بالاعيان فخرج تملك المنافع قال في الكشف الكبير في بحث القدرة الميسرة الزكاة لا تتأدى بالتملك عين متعومة حتى لو أسكن الفقير داره سنة بنية الزكاة لا يجزئه لان المنفعة ليست بعين متعومة اه وهذا على احدى الطريقين وأما على الأخرى من أن المنفعة مال فهو عند الاطلاق منصرف الى العين وقيد بالتملك احتراز عن الاباحة ولهذا ذكر الوالوجي وغيره انه لو عال يتيم فجعل يكسوه ويطعمه وجعله من زكاة ماله فالكسوة تجوز لوجود ركنه وهو التملك وأما الاطعام ان دفع الطعام اليه بيده يجوز أيضا لهذه العلة وان كان لم يدفع اليه وياكل اليتيم لم يجز لانعدام الركن وهو التملك ولم يشترط قبض الفقير لان التملك في التبرعات لا يحصل الا به واحترز الفقير الموصوف بما ذكر عن الغنى والكافر والهاشمي ومولاه والمراد عند العلم بحالهم كما سيأتي في المصنف ولم يشترط البلوغ والعقل لانهم ليس بشرط لان تملك الصبي صحيح لكن ان لم يكن عاقلًا فإنه يقبض عند وصيه أو أبوه أو من يعوله قريبًا أو أجنبيًا أو الملتقط كما في الوالوجية وان كان عاقلًا نقبض من ذكر وكذا قبضه بنفسه والمراد أن يعقل القبض بان لا يرمى به ولا يتخذ عنه والدفع الى المعتوه يجزئ كذا في فتح القدير وحكم الجنون المطبق معلوم من حكم الصبي الذي لا يعقل ولم يشترط الحرية لان الدفع الى غير الحر جائز كما سيأتي في بيان المصنف وأما بقوله بشرط ان الدفع الى أصوله وأن علوا الى فروعه وان سفلوا الى زوجته وزوجها والى مكاتبه ليس بزكاة كما سيأتي مبينا وأشار الى ان الدفع الى كل قريب ليس باصل ولا فرع حائز وهو مقيد بما في الوالوجية رجل يعول أخته أو أخاه أو عمه فاراد أن يعطيه الزكاة فان لم يفرض القاضي عليه النفقة جاز لان التملك بصفة القرية يتحقق من كل وجه وان فرض عليه النفقة زمانته ان لم يحتسب من نفقته ثم جاز وان كان يحتسب لا يجوز لان هذا اداء الواجب عن واجب آخر اه وقوله لله تعالى بيان لشرط آخر وهو النية وهي شرط بالاجاع في العبادات كلها المقاصد (قوله شرط وجوبها العقل والبلوغ والاسلام والحرية) أي شرط افتراضها لانها فريضة محكمة طوعية أجمع العلماء على تكفير جاحدها ودليله القرآن وما في البدائع من انه الكتاب والسنة والاجاع والمعقول رده في الغاية بان السنة لا يثبت بها الفرض الا أن تكون متواترة أو مشهورة والسنة الواردة أخبارا أحاديثا وبها يثبت الوجوب دون الفرض والعقل لا يثبت به شيء من الاحكام الشرعية وان أراد بالمعقول المقاييس المستنبطة من الكتاب والسنة فلا يثبت بها الفرضية اه وجوابه انهم في مثله يجعلونه مؤكدا للقرآن القطعي لا مثبتا وهو كثير في كلامهم كاطلاق الواجب على الفرض وهو اما مجاز في العرف بعلاقة المشترك من لزوم استحقاق العقاب بتركه عدل عن الحقيقة وهو الفرض اليه بسبب ان بعض مقاديرها وكيفياتها ثبتت باخبار الآحاد أو حقيقة على ما قال بعضهم ان الواجب نوطان قطعي وظني فعلى هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك اسما أعم وهو حقيقة في كل نوع وقد أسلفنا شيئا منه في أول الطهارة وخرج الجنون والصبي فلا زكاة في مالهما كما لا صلاة عليهما للحديث المعروف رفع القلم عن ثلاث وأما ايجاب النفقات والغرامات في مالهما فلا نهما من حقوق العباد لعدم التوقف على النية وأما ايجاب الغنى والخراج وصداقة الفطر فلا نهما ليست عبادة محضة لما عرف في الاصول وقد قدمنا في نقض الوضوء

وشرط وجوبها العقل
والبلوغ والاسلام
والحرية

عليك ما في كل من
الاعتراضين نعم يرد على
المؤلف ان جعل بعض
القيود شروطا في الحدود
غير معهود فالاولى
الاقتصار على الجواب
الثاني لكن يرد عليه
أيضا انه اذا ملك الكفارة
صدق عليها تعريف
المصنف للزكاة فيكون
غير مانع فلا يندفع الا
بجعل ال في المال للعهد
تأمل

(قوله فان ملك بعد قضاء سعيته) الاظهر عبارة البدائع حيث قال ان فضل عن سعيته الخ (قوله فعن محمد وجوبها الخ) الذي في البدائع هكذا وان كان ساعة من المحول من اوله او وسطه أو آخره يجب زكاة ذلك المحول وهو قول محمد ورواية ابن سماعة عن أبي يوسف وفي رواية هشام عنه ان أفاق أكثر السنة وجب والا فلا اه وفي الهداية ولو لأفاق في بعض السنة فهي بمنزلة أفاقته في بعض الشهر في الصوم وعن أبي ٢١٨ يوسف انه يعتبر أكثر المحول اه وبه يظهر ما في كلام المؤلف من الإيجاز الخ

حكم المعتوه في العبادات والاختلاف فيه وخرج الكافر لعدم خطابه بالفروع سواء كان أصليا أو مرتدا فلو أسلم المرتد لا يخاطب بشيء من العبادات أيام ردته ثم كما هو شرط للوجوب شرط لبقاء الزكاة عندنا حتى لو ارتد بعد وجوبها سقطت كما في الموت كذا في معراج الدراية وقيد بالحرية احترام اذن العبد والمدير وأم الولد والمكاتب والمستسعى عند أبي حنيفة لعدم الملك أصلا فيما عدا المكاتب والمستسعى ولعدم تمامه فيهما ولو حذفت الحرية واستغنى عنها بالملك اذا العبد لملك اه وزاد في الملك قيد التمام وهو المملوك رتبة ويد يخرج المكاتب والمشتري قبل القبض كما سيأتي لكان أو جزأته وعندهما المستسعى حرمدون فان ملك بعد قضاء سعيته ما يبلغ نصابا كاملا تجب الزكاة والا فلا وفي البدائع والمجنون نوعان أصلي وعارض أما الأصلي وهو أن يبلغ مجنونا فلا خلاف بين أصحابنا انه يمنع انعقاد المحول على النصاب حتى لا يجب عليه زكاة ما مضى من الأحوال بعد الأفاقه وانما يعتبر ابتداء المحول من وقت الأفاقه كالصبي اذا بلغ يعتبر ابتداء المحول من وقت البلوغ وأما الطارئي فان دام سنة كاملة فهو في حكم الأصلي وان كان في بعض السنة ثم أفاق فعن محمد وجوبها وان أفاق ساعة وعنه ان أفاق أكثر السنة وجب والا فلا اه وظاهر الرواية قول محمد كما في الهداية وغيرها والمعنى عليه كالصحيح كما في المجتبى (قوله وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحواله الأصلية تام ولو تقديرا) لانه عليه الصلاة والسلام قدر السبب به وقد جعله المصنف شرطا للوجوب مع قولهم ان سببها ملك مال معد مرصود للنماء والزيادة فاضل عن الحاجة كذا في المحيط وغيره لما ان السبب والشرط قد اشتركا في ان كلا منهما يضاف اليه الوجود لا على وجه التأثير فخرج العلة ويميز السبب عن الشرط باضافة الوجوب اليه أيضا دون الشرط كما عرف في الأصول وأطلق الملك فانصرف الى الكامل وهو المملوك رتبة ويد فلا يجب على المشتري فيما اشتراه للتجارة قبل القبض ولا على المولى في عبده المعد للتجارة اذا أبق لعدم اليد ولا المغصوب ولا بالمحمود اذا عاد الى صاحبه كذا في غاية البيان ولا يلزم عليه ابن السبيل لان يدناؤه كيد كذا في معراج الدراية ومن موانع الوجوب الرهن اذا كان في يد المرتهن لعدم ملك اليد بخلاف العشر حيث يجب فيه كذا في العناية وأما كسب العبد المأذون فان كان عليه دين محيط فلا زكاة فيه على أحد بالانفاق والا فكسبه لمولاه وعلى المولى زكاته اذا تم المحول نص عليه في المسبوط والبدائع والمعراج وهو باطلاقه يتناول ما اذا تم المحول وهو في يد العبد لكن قال في المحيط وان لم يكن عليه دين ففيه الزكاة ويركي المولى متى أخذه من العبد ذكره محمد في نوادر الزكاة وقيل ينبغي أن يلزمه الاداء قبل الاخذ لانه مال مملوك للمولى كالوديعة والاصح أنه لا يلزمه الاداء قبل الاخذ لانه مال تجرد عن يد المولى لان يد العبد يد اصاله عن نفسه لا يدناية عن المولى بدليل أنه يملك التصرف فيه اثباتا وازالة فلم تكن يد المولى ثابتة عليه حقيقة ولا حكما فلا يلزمه الاداء لم يصل اليه كالديون ولا كذلك الوديعة اه وفي المحيط

حيث أرجع ضميره وعنه الى محمد مع انه راجع الى أبي يوسف (قوله وقد جعله المصنف شرطا للوجوب الخ) أقول حاصل جوابه عن المصنف انه أطلق الشرط على السبب لا اشتراكهما في اضافة

وجود اليه ما وقد يقال ان كلام المصنف على حقيقة وقوله ملك نصاب من اضافة المصدر الى مفعوله فالشرط كونه مالكا للنصاب المحولي وأما النصاب نفسه فهو السبب وقول المحيط ان سببها ملك مال من اضافة الصفة الى الموصوف أي مال مملوك يدل عليه قول البدائع وأما سبب فرضيتها فهو المال لانها وجبت شكر النعمة المال ولذا تضاف اليه يقال زكاة المال والاضافة في مثله للسببية كصلاة

الظهر وصوم الشهر ورج البيت اه فعلم ان المال الذي هو النصاب المحولي سبب وملكه شرط ولذا عد في البدائع من الشروط الملك المطلق وهو المملوك رتبة ويدوا بما قررناه ظهر ان قول النهر في قول المصنف انه من اضافة الصفة الى الموصوف غير صحيح فتدبر (قوله فانصرف الى الكامل) قال في النهر أنت خير بان هذا منافع لما قررنا من احتياجه الى قيد التمام (قوله فلا يجب على المشتري الخ) أي قبل قبضه أما بعده فيجب لما مضى كما سينبئ عليه

معزى الى الجامع رجل له ألف درهم لا مال له غيرها استأجر بهاداراً عشر سنين لكل سنة مائة فدفع
 الألف ولم يسكنها حتى مضت السنون والدار في يد الآخر في السنة الأولى عن تسعمائة وفي
 الثانية عن ثمان مائة إلا زكاة السنة الأولى ثم يسقط لكل سنة زكاة مائة أخرى وما وجب عليه
 بالسنين الماضية لأنه ملك الألف بالتجهيل كلها فإذا لم يسلم الدار إليه سنة انتقضت الإجارة في العشر
 لأنه استهلك المعقود عليه قبل التسليم فزال عن ملكه مائة وصار مصر وفاقى الدين وكذلك في كل
 حول انتقض مائة ويصير مائة ديناً عليه ويرفع ذلك من النصاب ثم عند أبي حنيفة يركى للسنة
 الثانية سبع مائة وستين وعندهما سبع مائة وسبعة وسبعون ونصف لأنه لاز زكاة في الكسور
 عنده وعندهما فيه زكاة ولا زكاة على المستأجر في السنة الأولى والثانية لنقصان نصابه في الأولى
 ولعدم تمام الحول في الثانية ويركى في الثالثة ثلثمائة لأنه استفاد مائة أخرى ثم يركى لكل سنة
 مائة أخرى وما استفاد قبلها لأنه يرفع عنه زكاة السنين الماضية اهـ والمراد بكونه حولياً أن يتم
 الحول عليه وهو في ملكه لقوله عليه الصلاة والسلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول قال
 في الغاية تسمى حولاً لأن الأحوال تحول فيه وفي القنية العبرة في الزكاة للحول القمري وفي الحنابلة
 رجل تزوج امرأة على ألف ودفع إليها ولم يعلم أنها أمة فقال الحول عندها ثم علم أنها كانت أمة تزوجت
 نفسها بغير إذن المولى ورد الألف على الزوج روى عن أبي يوسف أنه لاز زكاة على واحد منهما وكذلك
 الرجل إذا حلق لحية إنسان فنقض عليه بالدية ودفع الدية إليه وحال الحول ثم بنتت لحية ووردت الدية
 لاز زكاة على واحد منهما وكذلك رجل أقر لرجل دين ألف درهم ودفع الألف إليه ثم تصادقا بعد
 الحول أنه لم يكن عليه دين لاز زكاة على واحد منهما وكذلك رجل وهب لرجل ألفاً ودفع الألف إليه
 ثم رجع في الهبة بعد الحول بقضاء أو بغير قضاء واسترد الألف لاز زكاة على واحد منهما اهـ وظاهره
 عدم وجوب الزكاة من الابتداء وهو مشكل في حق من كانت في يده وملكه وحال الحول عليه فالظاهر
 أن هذا بمنزلة هلاك المال بعد الوجوب وهو مسقط كما في الولو للحية والافتحاج المتون إلى إصلاح
 كما لا يخفى وفي الحنابلة أيضاً رجل اشترى عبداً للتجارة يساوى مائتي درهم ونقص الثمن ولم يقبض
 العبد حتى حال الحول فبات العبد عند البائع كان على بائع العبد زكاة المائتين وكذلك على
 المشتري أما على البائع فلأنه ملك الثمن وحال الحول عليه عنده وأما على المشتري فلأن العبد كان
 للتجارة وبموته عند البائع انفسخ البيع والمشتري أخذ عوض العبد مائتي درهم فإن كانت قيمة
 العبد مائة كان على البائع زكاة المائتين لأنه ملك الثمن ومضى عليه الحول عنده وبانفساخ البيع
 لمحقه دين بعد الحول فلا تسقط عنه زكاة المائتين ولا زكاة على المشتري لأن الثمن زال عن ملكه
 إلى البائع فلم يملك المائتين حولاً كاملاً وبانفساخ البيع استفاد المائتين بعد الحول فلا تجب عليه
 الزكاة اهـ وشرط فراغه عن الدين لأنه معه مشغول بحاجته الأصلية فاعتبر معدوماً كالسالم المستحق
 بالعطش ولأن الزكاة تحل مع ثبوت يده على ماله فلم تجب عليه الزكاة كالمكاتب ولأن الدين يوجب
 نقصان الملك ولذا يأخذ الغريم إذا كان من جنس دينه من غير قضاء ولا رضا أطلقه فشمّل الحال
 والمؤجل ولو صدق زوجته المؤجل إلى الطلاق أو الموت وقيل المهر المؤجل لا يمنع لأنه غير مطالب
 به عادة بخلاف الجمل وقيل إن كان الزوج على عزم الاداء منع والا فلا لأنه لا يعد ديناً كذا في
 غاية البيان ونفقة المرأة إذا صارت ديناً على الزوج أما بالصالح أو بالقضاء ونفقة الأقارب إذا صارت
 ديناً عليه أما بالصالح أو بالقضاء عليه يمنع كذا في معراج الدراية وقيل نفقة الأقارب في البدائع

(قوله لاز زكاة السنة الأولى) وهي اثنان وعشرون درهما ونصف فتح وهذا بناء على قولهما والأفعلى قوله يركى في الأولى عن ثمانمائة وثمانين ولا زكاة في العشرين لانها دون الخمس فيكون الجواب عليه في الأولى اثنان وعشرين درهما ويكون الباقي معه في الثانية سبع مائة وثمانية وسبعين فيركى عن سبع مائة وستين عنده كما سيأتي

بقيد آخر وهو قليل المدة فان المدة اذا كانت طويلة فانها تسقط ولا تصير ديناً وشمل كلامه كل دين وفي الهداية والمراد دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب لانه يقتضيه النصاب وكذا بعد الاستهلاك خلافاً لفرق بينهما ولا يوجب في الثاني لان له مطالباً وهو الامام في السواثم وتوابه في أموال التجارة كان المالك توابه اهـ وكذا لا يمنع دين صدقة الفطر وجوب الحج وهدي المتعة والاضحية وفي معراج الدراية ودين النذر لا يمنع ومتى استحق بجهة الزكاة بطل النذريه ببيان له ما تبادرهم نذر بان يتصدق بمائة منها وحال الحول سقط النذر بقدر درهمين ونصف ويتصدق للنذر بسبعة وتسعين ونصف ولو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف عن الزكاة لانه متعين بتعيين الله تعالى فلا يبطل بتعيينه لغيره ولو نذر بمائة مطلقاً لمزمته لان محل المنذور به الذمة فلو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف للزكاة ويتصدق بمئلتها عن النذر اهـ فلو كان له نصاب حال عليه حولان ولم يتركه فيه مالاً الزكاة عليه في الحول الثاني ولو كان له خمس وعشرون من الابل لم يتركها حولين كان عليه في الحول الاول بنت مخاض وللحول الثاني أربع شياه ولو كان له نصاب حال عليه الحول فلم يتركه ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد الحول لازكاة فيه لاستعمال خمسة منه بدين المستهلك بخلاف ما لو كان الاول لم يستهلك بل هلك فانه يجب في المستفاد لسقوط زكاة الاول بالهلاك وبخلاف ما لو استهلك قبل الحول حيث لا يجب شيء ومن فروعه ما اذا باع نصاب السائمة قبل الحول بيوم بسائمة مثلها أو من جنس آخر أو بدرهم يريد به الفرار من الصدقة أو لا يريد لا يجب عليه الزكاة في البدل الا بحول جديد أو يكون له ما يضمه اليه في صورة الدراهم وهذا بناء على ان استبداله السائمة بغيرها مطلقاً استهلاك بخلاف غير السائمة كذا في فتح القدير وفي البدائع وقالوا دين الخراج يمنع وجوب الزكاة لانه يطالب به وكذا اذا صار العسر ديناً في الذمة بأن ألتف الطعام العشري صاحبه فأما وجوب العشر فلا يمنع لانه متعلق بالطعام وهو ليس من مال التجارة وذكر الشارح وغيره ان كان للمدينون نصب يصرف الدين الى الايسر قضاء فيصرف الى الدراهم والدنانير ثم الى عروض التجارة ثم الى السواثم فان كانت اجناساً صرف الى اقلها حتى لو كان له أربعون من الغنم وثلاثون من البقر وخمس من الابل صرف الى الخمس أو الى الابل دون البقر لان التبيع فوق الشاة فان استويا خير كاربعين من الغنم وخمس من الابل وقيل يصرف الى الغنم لتجب الزكاة في الابل في العام القابل هكذا أطلقوا وقيدوه في البسوط بان يحضر المصدق أي الساعي فان لم يحضره فالتخيار الى صاحب المال ان شاء صرف الدين الى السائمة وأدى الزكاة من الدراهم وان شاء صرف الدين الى الدراهم وأدى الزكاة من السائمة لان في حق صاحب المال هما سواء اهـ وفي المحيط وأما الدين المعترض في خلال الحول فانه يمنع وجوب الزكاة بمنزلة هلاكه عند محمد وعند أبي يوسف لا يمنع بمنزلة نقصانه اهـ وتقديمهم قول محمد يشعر بترجيحه وهو كذلك كما لا يخفى وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا أبرأه فعند محمد يستأنف حولاً جديداً عند أبي يوسف كما في المحيط أيضاً وأما الحادث بعد الحول فلا يسقط الزكاة اتفاقاً كذا في الحاشية وغيرها وعلى هذا من ضمن ذلك في بيع فاستحق المبيع بعد الحول لم تسقط الزكاة لان الدين انما وجب عليه عند الاستحقاق كذا في غاية البيان وشمل كلامه الدين بطريق الاصاله وبطريق الكفالة ولذا قال في المحيط لو استقرض ألفاً فكفل عنه عشرة وليس كل

(قوله وتقديمهم قول محمد يشعر بترجيحه) سيد كر المؤلف آخر باب زكاة المال ما يدل على ان هذا قول زفر حيث قال وذكر في المجتبى الدين في خلال الحول لا يقطع حكم الحول وان كان مستغرقاً وقال زفر يقطع اهـ وظاهره ان عدم القطع أي عدم منعه وجوب الزكاة قول علمائنا الثلاثة خلاف ما هنا فتأمل وانظر ما في الجوهرة فلهذا يفيد التوفيق

(قوله لشغله بدين الكفالة) أقول انما يتحقق الشغل في مال من يأخذه منه صاحب الدين فينبغي أن يكون المراد انه لا تتعين الزكاة في مال واحد منهم لان صاحب الدين له الخيار في الاخذ من شاء منهم فكل منهم يحتمل أن يكون ماله مشغولا لكن بعد تعيين صاحب الدين واحد منهم للاخذ يظهر شغل مال ذلك الواحد وظهور عدم وجوب الزكاة في ماله بخلاف غيره منهم فانه قد ظهر عدم ذلك فينبغي لزوم الزكاة في مالهم حينئذ لتحقيق عدم الشغل تامل لكن قد يقال انه قبل الاخذ من أحدهم كان مال كل واحد باقرا فانه مستحقا للقضاء الدين فاذا مضى المحول كذلك لم يتحقق سبب وجوب الزكاة على واحد منهم (قوله والغاصب الثاني لا) أي لا يركى ألفه لما يذكره من ان اقرار الضمان عليه لكن يتعين تقييد ذلك بما اذا استهلك الغاصب الثاني الألف اذ لو بقيت معه يركى ألفه لانها سالمة من الضمان لانه يلزمه رد ما غصبه (قوله ولذا قالوا لو ان سلطانا غصب مالا وخطه الخ) أي خطه بماله أما اذا لم يكن له مال وغصب أموال الناس وخطها ببعضها فلا زكاة عليه لما في القنية لو كان الخ حيث نصابا لا يلزمه الزكاة لان الكل واجب التصديق عليه فلا يفيد ايجاب التصديق ببعضه ومثله في البرازية قال في الشرنبلالية وبه صرح في شرح المنظومة ويجب عليه تغريب ذمته برده الى أربابه ان علموا والا الى الفقراء (قوله وهو قيد حسن الخ) قال في النهر وينبغي أن يقيد بما اذا لم يكن له مال غيره يوفي منه الكل أو البعض فان كان زكاة ما قدر على وفائه ثم رأيت في المحواشي السعدية قال محمل ما ذكره ما اذا كان له مال غير ما استهلكه ٢٢١ بالخط بفضل عنه فلا يحيط الدين

بماله وهذا طبق ما فهمته والله تعالى المنة اه قلت وقد رأيت ما يفيد في الفصل العاشر من التتارخانية حيث قال عن فتاوى التجهة ومن ملك أموالا غير طيبة أو غصب أموالا وخطها ملكها بالخط ويصير ضامنا وان لم يكن له سواها نصاب فلا زكاة عليه في تلك الاموال وان بلغت نصابا لانه مديون ومال المديون

ألف في بدته وحال المحول فلا زكاة على واحد منهم لشغله بدين الكفالة لان له ان يأخذ من أيهم شاء بخلاف ما اذا كان له ألف وغصب ألفا وغصبهما منه آخره ألف وحال المحول على مال الغاصبين ثم أبراه ما فانه يركى الغاصب الاول ألفه والغاصب الثاني لا لان الغاصب الاول لو ضمن يرجع على الثاني والثاني لو ضمن لا يرجع على الاول فكان قرار الضمان عليه فصار الدين عليه مانعا اه وظاهره انه لو لم يبرئ مالا يكون المحكم كذلك وفي فتح القدير وغيره لا يخرج عن ملك النصاب المذكور ما ملك بسبب خيبت ولذا قالوا لو ان سلطانا غصب مالا وخطه صار ملكا له حتى وجبت عليه الزكاة وورث عنه على قول أبي حنيفة لان خطا دراهمه بدراهم غيره عنده استهلاك أما على قولهما فلا فلا يضمن فلا يثبت الملك لانه فرع الضمان فلا يورث عنه لانه مال مشترك فانما يورث حصة الميت منه وفي اللؤلؤ المجبة وقوله أرفق بالناس اذ قل ما يتحول مال عن غصب اه هكذا ذكرنا وهو مشكل لانه وان كان له ملكه عند أبي حنيفة بالخط فهو مشغول بالدين والشرط الفراغ عنه فينبغي أن لا تجب الزكاة فيه على قوله أيضا ولذا شرط في البتني بالمجبة أن يبرئه أصحاب الاموال لانه قبل الابراء مشغول بالدين وهو قيد حسن يجب حفظه وقيد المصنف بالزكاة لان الدين لا يمنع

لا ينبغي قدسيا لو وجب الزكاة عندنا اه وذكر في الشرنبلالية مثل ما في السعدية وبالحجة فوجوب الزكاة عليه مقيد بما اذا أبراه الغرماء أو بما اذا كان له مال يوفي دينه والا فلا يوجب دفع الاشكال لكن لا بد أن يكون معه نصاب زائد على ما يوفي دينه لان ما كان مشغولا بالدين لازكاة فيه وانما يركى ما زاد عليه اذا بلغ نصابا كالتقيد عبارة السعدية خلافا لما يوجهه كلام النهر وعلى هذا فلم تجب عليه زكاة ما غصبه بل زكاة ماله الزائد عليه ففي هذا الجواب نظر فتدبر لا يقال قد يحمل على ما اذا كان له مال آخر من غير جنس مال الزكاة كدور السكنى وثياب البسود ونحوها فاذا كان له من ذلك ما يساوي ما عليه تلزمه الزكاة لان ماله مما غصبه وخطه صار ملكه وله جهة وفاء مما ذكرنا نقول ما كان من الحوائج الاصلية لا يصير غنيا فلو كان مديونا بما يساوي حوائجه الاصلية وقتنا وجوب الزكاة في ذلك الدين لزم ايجاب الزكاة على الفقير الذي يحل له اخذ الزكاة ولان المصريح به ان الدين يصرف الى مال الزكاة حتى لو كان عليه دين وله مال الزكاة وغيره يصرف الدين الى مال الزكاة ولو من غير جنسه خلافا لفرق حتى لو تزوج امرأة على خادم بغير عينه وله مائة تاديرهم وخادم يصرف الدين الى المائتين دون الخادم خلافا لفرق صرح بذلك في البدائع فلا يمكن الحمل المذكور تامل وقد يجاب عن أصل الاشكال كما أفاده شيخنا حفظه الله تعالى بان ما غصبه السلطان وخطه بماله ان كان أصحابه معلومين فلا كلام في وجوب ضمانه لهم وعدم وجوب الزكاة عليه بقدره قبل أداء ضمانه وان كانوا غير معلومين أي لا هم ولا ورثتهم فعليه زكاة لانه صار له ملكه بالخط وهو وان كانت ذمته مشغولة بقدره

لكن هذا دين ليس له مطالب من جهة العباد في الدنيا فلا يمنع وجوب الزكاة قلت لكن سيد كرم المؤلف في أو آخر فصل زكاة
الغنم عن الميسر أن الظلمة بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سلة يجوز دفع الصدقة لوالي خراسان وذكر قاضيان في الجامع
الغفر لو أوصى بثلث ماله للفقراء فدفع إلى الساطان الحائز سقط اه فكونه فقيرا يجوز دفع الصدقة اليه ينافي وجوب الزكاة
عليه نعم سيأتي في باب المصروف ٢٢٢ تحقيق مسألة من له نصاب سائمة لا تساوي مائتي درهم أنه يحل له أخذ الزكاة مع

وجوب العشر والمخراج ويمنع صدقة الفطر كذا في الحانية وأما التكفير بالمال فلا يمنع الدين
وجوبه على الأصح كذا في الكشف الكبير من بحث القدرة المبسرة وفي الولو الجنية رجل النقط
ألف درهم وعرفها سنة ثم تصدق بها وله ألف درهم ثم تم المحول على ألفه زكاهما استحسانا لان
الألف المتصدق بها لم تصرفها عليه في الحال لجواز أن يجيز صاحبها التصديق اه وشرط فراغه
عن الحاجة الأصلية لان المال المشغول بها كالمعدوم وفسرها في شرح الجمع لابن الملك بما يدفع
الهلاك عن الانسان تحقيقا أو تقدير افا الثاني كالدين والاول كالنفقة ودور السكنى وآلات الحرب
والثياب المحتاج اليها لدفع الحر أو البرد وكالات المحرفة وأثاث المنزل ودواب الركوب وكتب
العلم لاهلها فاذا كان له دراهم مستحقة ليصرفها إلى تلك الحوائج صارت كالمعدومة كما ان الماء
المستحق لصفه إلى العطش كان كالمعدوم وجاز عنده التيمم اه فقد صرح بان من معه دراهم
وأمسكها بنية صرفها إلى حاجته الأصلية لا تجب الزكاة اذا حال المحول وهي عنده ويخالفه ما في
معراج الدراية في فصل زكاة العروض ان الزكاة تجب في النقص كنفها أمسكه للنماء أو للنفقة
اه وكذا في البدائع في بحث النماء التقديرى ومن آلات المحرفة الصابون والمحرض للغسل لا للبقال
بخلاف العصفور والزعفران للصباغ والذهن والعفص للديباغ فانها واجبة فيه لان المأخوذ فيه بمقابلته
العين وقوارير العطارين ولحم الخيل والحجر المشتراة للتجارة ومقاودها وجلالها ان كان من غرض
المشتري بيعها بها ففيها الزكاة والا فلا كذا في فتح القدير وما في النهاية من أن التقيد بالاهل في
الكتب ليس بمفيد لما أنه ان لم يكن من أهلها وليست هي للتجارة لا تجب فيها الزكاة وان كثرت
لعدم النماء وانما يفيد ذكر الاهل في حق مصرف الزكاة فاذا كانت له كتب تساوي مائتي درهم
وهو محتاج اليها للتدريس وغيره يجوز مصرف الزكاة اليه وأما اذا كان لا يحتاج اليها وهي تساوي
مائتي درهم لا يجوز مصرف الزكاة اليه اه غير مفيد لان كلامهم في بيان ما هو من الحوائج الأصلية
ولاشك ان الكتب لغير الاهل ليست منها وهو تقييد بمفيد كما لا يخفى وشرط أن يكون النصاب
ناميا والنماء في اللغة بالزيادة والقصر بالهـ مخرطا يقال غم المال ينمي غمها وينقص ويغنى
وأغناه الله كذا في المغرب وفي الشرح هو نوعان حقيقي وتقديرى فالحقيقي الزيادة بالتولد والتناسل
والتجارات والتقديرى تمكنه من ازياة يكون المال في يده أو يدناثه فلا زكاة على من لم يتمكن
منها في ماله كمال الضممار وهو في اللغة الغائب الذي لا يرجى فاذا ربح فليس بضممار وأصله
الاضمار وهو التغييب والاختفاء ومنه أضمر في قلبه شيئا وفي الشرع كل مال غير مقدور الانتفاع به
مع قيام أصل الملك كذا في البدائع خافي فتح القدير من أن مهر المرأة التي تبين انها أمة ودية
الحيضة التي تنبت بعد حقها والمال المتصادق على عدم وجوبه والهبة التي رجع فيها بعد المحول

وجوب الزكاة عليه وكذلك
ابن السبيل له أخذ الزكاة
مع وجوبها عليه في ماله
الذي يبلده (قوله وهو
تقييد بمفيد كما لا يخفى)
قال في النهر هذا غير سديد
اذ الكلام في شرائط
وجوب الزكاة التي منها
الفراغ عن الحوائج
الأصلية ومقتضى القيد
وجوبها على غير الاهل
لما انها ليست من الحوائج
الأصلية في حقهم وليس
بالواقع لفقد شرط آخر
وهو نية التجارة فلا هل
وغير الاهل في نفي الوجوب
سواء اه قات لا يخفى عليك
ان قول المؤلف انه تقييد
مفيد بناء على انها لغير
الاهل ليست من الحوائج
الأصلية لانه تجب الزكاة
فيها عليه فقوله وحوائجه
الأصلية لا يشمل الكتب
الامن هو أهلها فيفيد
انه لازم زكاة فيها وأما لمن
هو غير أهلها فمستفاد
عنه هيئنا ثم يستفاد
حكمه من قوله نام ولو

تقديرا فيعلم انه اذا لم يقصد بها التجارة لا تجب فيها الزكاة عليه أيضا ثم ان عبارة الهداية هكذا وعلى هذا كتب
العلم لاهلها وآلات المحترفين لما قلنا قال في العناية يعني انها ليست بنامية وأورد عليه الاعتراض المار وأنت خير بانه على تفسير
قوله لما قلنا بما ذكره الاعتراض وارد لكن رده في الحواشي السعدية بان الظاهر انه اشارة الى قوله لانها مشغولة الخ فلا يرد قوله
ان قوله لاهلها غير مفيد ههنا لان الكلام اذا كان في الحوائج الأصلية لا بد من التقييد فلا وجه لقصر الاشارة الى التعليل الثاني
مع كونه خلاف الظاهر ثم الاعتراض عليه فتأمل اه وهذا ما أجاب به المؤلف ومثله بما قلنا

(قوله فغير صحيحه طلقا) قال في النهر فيه بحث فان تعليل الفتح بقوله لانه كان غائبا غير مرجح والقدرة على الانتفاع به ظاهر في ان كونه ضمرا يعني بالنسبة الى المالك الاصلى نعم هو بالنسبة الى من كان في يده كالهالك بعد الوجوب فتدبره اه وانت خبر بان ما ذكره المؤلف مبنى على انه لا ملك فيه للمالك الاصلى والمأخوذ في مفهوم الضمارة غيبته مع قيام الملك لا مطلق الغيبة فاني يكون ضمرا بدون الملك الا ان يدعى ذلك ثم رأيت الشيخ اسمعيل اعترض على النهر فقال فيه ان تعليل الفتح ظاهر في كونه ضمرا ولو كان ملكا لم غاب عنه اذذاك والظاهر خلافه اذ لا ملك له ظاهر في الحول كما مر اه ٢٢٣ وهو موافق لما قلنا (قوله الى

ان يقبض اربعين درهما) أي الاداء بالستر اخی الى قبض النصاب (قوله ففيها درهم) لان مادون الخمس من النصاب عفو لا زكاة فيه شربا لالی (قوله وكذا فيما زاد بحسابه) أي وكلما قبض اربعين درهما يلزمه درهم لان الكسور التي دون الخمس لا تحب فيها الزكاة عند أبي حنيفة (قوله ويعتبر لما مضى الخ) أي ولا يعتبر الحول بعد القبض بل يعتمد ما مضى من الحول قبل القبض وهذه احدي الروايتين عن الامام وهي خلاف الاصح قال في البدائع ذكر في الاصل انه تحب الزكاة فيه قبل القبض ليكن لا يتخاطب بالاداء ما لم يقبض مائتي درهم فاذا قبضها زكي لما مضى وروي ابن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة انه لا زكاة فيه حتى يقبض

من جملة مال الضمار فغير صحيحه مطلقا لان الذي كان في يده المال في الحول كان ممتصا من الانتفاع به فلم يكن ضمرا في حقه وكذا من لم يكن في يده اذ لا ملك له ظاهر في الحول وانما الحق في التعليل ما قدمناه عن الوولو المحي من انه بمنزلة الهالك بعد الوجوب ومال الضمار هو الدين المجمود والمغضوب اذ لم يكن عليه ما بينة فان كان عليه ما بينة وجبت الزكاة الا في غصب السائمة فانه ليس على صاحبها الزكاة وان كان الغاصب مقرا كذا في الحاشية وفيها ايضا من باب المصرف الدين المجمود انما لا يكون نصابا اذا حلقه القاضى وحلف اما قبل ذلك يكون نصابا حتى لو قبض منه اربعين درهما يلزمه اداء الزكاة اه وعن محمد لا تحب الزكاة وان كان له بينة لان البينة قد لا تقبل والقاضى قد لا يعدل وقد لا يظهر بالخصومة بين يديه لما منع فيكون في حكم الهالك وصححه في التحفة كذا في غاية البيان وصححه في الحاشية أيضا وعزاه الى السرخسي ومنه المغفود والابق والمأخوذ مصادرة والمال الساقط في البحر والمدفون في الصحراء المنسي مكانه فلو صار في يده بعد ذلك فلا بد له من حول جديد لعدم الشرط وهو النمو وأما المدفون في حرز ولو دار غيره اذ انسيه فليس منه فيكون نصابا واختلاف المشايخ في المدفون في أرض مملوكة أو كرم فقيل بالوجوب لا مكان الوصول وقيل لا لانها غير حرز وأما اذا ودعه ونسي المدفوع قالوا ان كان المدفوع من الجانب فهو ضمرا وان كان من معارفه وجبت الزكاة لتفريطه بالنسيان في غير محله وقيدنا الدين بالمجمود ولانه لو كان على مقرملى أو معسر تحب الزكاة لا مكان الوصول اليه ابتداء أو بواسطة التحصيل ولو كان على مقرم فليس فهو نصاب عند أبي حنيفة لان تفليس القاضى لا يصح عنده وعند محمد لا يجب لتحقيق الافلاس عنده بالتفليس وأبو يوسف مع محمد في تحقيق الافلاس ومع أبي حنيفة في حكم الزكاة رعاية لمجانب الفقراء كذا في الهداية فأفاد انه اذا قبض الدين زكاة لما مضى قال في فتح القدير وهو غير جار على اطلاقه بل ذلك في بعض أنواع الدين وانوضح ذلك فنقول قسم أبو حنيفة الدين على ثلاثة أقسام قوى وهو بدل القرض ومال التجارة ومتوسط وهو بدل ماليس للتجارة كثمان ثياب البذلة وعبد الخدمة ودار السكنى وضعيف وهو بدل ماليس بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدية وبدل الكتابة والسعاية ففي القوى تحب الزكاة اذا حال الحول وبتراخي القضاء الى أن يقبض اربعين درهما ففيها درهم وكذا فيما زاد بحسابه وفي المتوسط لا تحب ما لم يقبض نصابا ويعتبر لما مضى من الحول في صحيح الرواية وفي الضعيف لا تحب ما لم يقبض نصابا ويحول الحول بعد القبض عليه وثمان السائمة كثمان عبد الخدمة ولو ورث دينار على رجل فهو كالدين

المائتين ويحول الحول من وقت القبض وهو الاصح من الروايتين عنه اه وكذا صرح بانه الاصح في غاية البيان (قوله وثمان السائمة كثمان عبد الخدمة) أي هو من الدين المتوسط لانه يصدق عليه انه بدل ماليس للتجارة وجعله ابن ملك في شرح الجمع من القوى وهو موافق لما في غاية البيان لانه بدل عن مال لو بقي ذلك المال في يده تحب الزكاة فيه فانه جعل الدين الذي هو بدل عن مال على قسمين أحدهما هذا وهو الدين القوى والاخر ما يكون بدلا عن مال لو بقي ذلك المال في يده لا تحب فيه الزكاة وهذا هو الدين المتوسط ولكن ما ذكره المؤلف من تعريف الدين المذكورة هو الموافق لما في البدائع تأمل بقول الفقير محمد وأجد بن عبد الغنى مجرد هذه الحواشي ورأيت هنا على هامش البحر بخط بعض الفضلاء ما صورته وفي غاية البيان ثم الدين اذا كان بدلا عن مال

فهو على وجهين اما ان يكون بدلا عن مال وبقي ذلك المال في يده لا تجب فيه الزكاة كبديل عبيد الخدمة وثياب البدن في أصح الروايتين عن أبي حنيفة رحمه الله لا تجب فيه الزكاة لما مضى وفي الرواية الأخرى تجب الزكاة اذا قبض المائتين واما ان يكون بدلا عن مال لوبقي ذلك المال في يده تجب الزكاة فيه كبديل عروض التجارة فلا خلاف بين أصحابنا في وجوب الزكاة فيه واختلافهم في نصاب الاداء فقال أبو حنيفة رحمه الله يقدر ذلك بربعين وعندهما تجب في قليل المقبوض وكثيره الا الدية على العاقلة وبديل السكينة فانهما اشترطا فهم ما حولان المحول بعد قبض المائتين لان كل الديون صحيحة سوى هذين ثم الديون الصحيحة التي تجب فيها الزكاة اختلفوا فيها فقال أصحابنا لا يجب اخراج الزكاة عنها قبل القبض وقال الشافعي في الجديد اذا كان الدين حالا على ملى معترف به في الظاهر والباطن وجب اخراجه وان لم يقبضه لئانه لو وجب التجهيل للزم اخراج الكامل عن الناقص وذلك لا يجوز كاخراج البيض عن السود وهذا لان الدين أنقص من العين بدليل ان أداء الدين عن العين لا يجوز اه (قوله وكلما قبض شيئا كاه) أى وكلما قبض شيئا يلزمه أداء ذلك القدر قبل القبض أو أكثر اه مارأيت (قوله وان كان للتجارة كان حكمه كالقوى الخ) أقول هذا مخالف لما في المحيط ٢٢٤ حيث قال وفي أجرة مال التجارة أو عبد التجارة روايتان في رواية لازكاة فيها حتى يقبض

ويحول عليها المحول لان المنفعة ليست بمال حقيقة فصار كالمهر وفي ظاهر الرواية تجب الزكاة فيها ويجب الاداء اذا قبض منها ما تقي درهم لانها بدل عن مال ليس بمحل لوجوب الزكاة فيه لان المنافع مال حقيقة لكنها ليست بمحل لوجوب الزكاة لانها لا تصلح لانها لا تبقى سنة اه قلت وهذا صريح في انه على الرواية الاولى من الدين الضعيف وعلى ظاهر الرواية من المتوسط لامن القوى لان المنافع ليست مال زكاة وان

الوسط وروى انه كالضعيف وعندهما الديون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض وكلما قبض شيئا كاه قل أو أكثر الدين السكينة والسعاية وفي رواية أخرجا الدية أيضا قبل الحكم بها وارشد المجرحة لانها ليست بدين على الحقيقة فلذا لا تصح الكفالة ببديل السكينة ولا يؤخذ من تركه من مات من العاقلة الدية لان وجوبها بطريق الصلة الا أن يقول الاصل ان المسببات تختلف بحسب اختلاف الاسباب ولو أجزع عبده أو داره بنصاب ان لم يكونا للتجارة لا تجب مالم يحل المحول بعد القبض في قوله وان كان للتجارة كان حكمه كالقوى لان أجرة مال التجارة كنمن مال التجارة في صحيح الرواية اه وفي الولوالجية واما اذا اعتق أحد الشرى يكن عبدا مشتركا واختار المولى تضمن المعتق ان كان العبد للتجارة في حكمه حكم دين الوسط هو الصحيح وان كان العبد للخدمة فكذلك أيضا وان اختار استسعاء العبد في حكمه حكم الدين الضعيف اه ومقتضى الاول ان العبد اذا كان للتجارة في حكم هذا الدين حكم الدين القوى وقد صرح به في المحيط الا ان الصحيح خلافه كما علمت ولعله ليس بدلا من كل وجه بدليل ان المولى مخير ثم قال الولوالجي وهذا كله اذا لم يكن عنده مال آخر للتجارة فاما اذا كان عنده مال آخر للتجارة يصير المقبوض من الدين الضعيف مضموما الى ما عنده فوجب فيها الزكاة وان لم يبلغ نصابا وكذا في المحيط وفيه ولو كان له ما تئاد درهم دين فاستفاد في خلال المحول مائة درهم فانه يضم المستفاد الى الدين في حوله بالا جاع واذا تم المحول على الدين لا يلزمه الاداء من المستفاد مالم يقبض أربعين درهما وعندهما يلزمه وان لم يقبض منه شيئا وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا مات من عليه مفا سقط عنه زكاة المستفاد عنده لانه جعل مضموما الى الدين تبعاله فسقط

وكانت مالا حقيقة تامل ثم رأيت في الولوالجية التصريح بان فيه ثلاث روايات (قوله واذا تم

المحول الخ) يقول مجرد هذه الحواشي رأيت بخط بعض الفضلاء على هامش البحر هنا عند قوله واذا تم المحول ما نصه وقال قاضيان رجل له على رجل مائتا درهم فقال المحول الأشهر اتم استفاد ألفا فتم المحول على المائتين لا تجب عليه زكاة الا لالف مالم يأخذ من الدين أربعين درهما فصاعدا في قول أبي حنيفة لانه لا تجب عليه زكاة المائتين مالم يقبض أربعين درهما فاذا لم يحب علمه الاداء عن الاصل لا يجب عن الفائدة اه ورأيت أيضا بخطه هنا عند قول صاحب البحر وعندهما تجب لانه بالضم صار كالوجود الخ ظاهره تليهما بقوله صار كالوجود في ابتداء المحول يعطى ان النقْد لو كان موجودا من ابتداء المحول غير مستفاد في أثناءه يجب فيه الزكاة بعد حولان المحول وان كان أقل من النصاب بالاتفاق ويكون النقْد نصيبا بضمه الى الدين وهو كذلك لما في البرازية له مائة نفد ومائة دين على الناس يجب الزكاة وكل أحدهما بالآخر اه وقال قاضيان رجل له مائة درهم في يده ومائة أخرى ديناله على غيره فقال المحول ذكر عصام رحمه الله تعالى ان عليه الزكاة وهو محمول على ما اذا كان الدين بدل مال التجارة ويكون المديون مليا مقر بالدين اه مارأيت

(قوله وهو تقييد حسن الخ) قال في النهر هذا ظاهر في انه تقييد للاطلاق وهو غير صحيح في الضعيف كما لا يخفى اه أي لان الضعيف لا يجب فيه الزكاة قبل القبض المالم يحض حول فيكون ابراء الموسر استهلاكا ٢٢٥ قبل الوجوب (قوله واليه أشار

في الجامع كافي البدائع)
نص عبارة البدائع ولو
استقرض عروضا ونوى
أن تكون للتجارة اختلف
المشايع فيه قال بعضهم
نصير للتجارة لان القرض
ينفاد معاوضة المال
بالمال في العاقبة واليه
أشار في الجامع ان من كان
له مائتا درهم لا مال له
غيرها فاستقرض من رجل
قبل حولان المحول خمسة
أققرة لغير التجارة ولم
يستهلك الاققرة حتى حال
المحول لازكاة عليه
ويصرف الدين الى مال
الزكاة دون الجنس الذي
ليس بمال الزكاة فقوله
استقرض لغير التجارة
دليل انه لو استقرض
للتجارة يصير للتجارة وقال
بعضهم لا يصير للتجارة
وان نوى لان القرض
إعارة وهو تبرع لا تجارة فلم
توجد نية التجارة مقارنة
للتجارة فلا تعتبر اه كلام
البدائع فعلى ما أشار اليه
في الجامع اذا نوى التجارة
تجب الزكاة فيما استقرضه
ولا يقال انه مشغول بالدين
لان الدين ينصرف الى
الدرهم التي في يده كما

يسقطه وعندهما يجب لانه بالضم صار كالوجود في ابتداء المحول فعليه زكاة العين دون الدين اه
وقد منا ان المبيع قبل القبض لا تجب زكاته على المشتري وذكر في المحيط في بيان أقسام الدين ان
المبيع قبل القبض قيل لا يكون نصا بل ان الملك فيه ناقص بافتقار اليد والصحيح انه يكون نصا بل لانه
عوض عن مال كانت يده ثابتة عليه وقد أمكنه احتواء اليد على العوض فتعتبر يده باقية على النصاب
باعتبار التمكن شرعا اه فعلى هذا قولهم لا تجب الزكاة معناه قبل قبضه وأما بعد قبضه فتجب
زكاته فيما مضى كالدين القوي وفي المحيط رجل وهب ديناله على رجل وكل يقبضه فلم يقبضه
حتى وجبت فيه الزكاة والزكاة على الواهب لان قبض الموهوب له كقبض صاحب المال اه
ثم اعلم ان هذا كله فيما اذا لم يرث صاحب الدين منه اما اذا أبرأ المديون منه بعد المحول فانه لا زكاة
عليه فيه سواء كان ثمن مبيع أو قرضا أو غير ذلك صرح به قاضيان في فتاواه لكن قيده في المحيط
بكون المديون معسرا أمالو كان موسرا فهو واستهلاكا وهو تقييد حسن يجب حفظه وذكر في الغنية
ان فيه روايتين ولم يبين المصنف رحمه الله ما يكون محلا للنماء التقديري من الاموال وحاصله
انها قسمان خلقى وفعلى فالخلقى الذهب والفضة لانها تصلح للانتفاع باعيانها في دفع الحوائج
الاصيلة فلا حاجة الى الاعداد من العبد للتجارة بالنية اذا النية للتعين وهي متعينة للتجارة باصل
المخلقة فتجب الزكاة فيها نوى التجارة أو لم ينو أصلا ونوى النفقة والفعلى ما سواه ما فاما ما يكون
الاعداد فيها للتجارة بالنية اذا كانت عروضا وكذا في المواشي لا بد فيها من نية الاسامة لانها كما
تصلح للدر والنسل تصلح للعمل والركوب ثم نية التجارة والاسامة لا تعتبر المالم تتصل بفعل التجارة
والاسامة ثم نية التجارة قد تكون صريحا وقد تكون دلالة فالصريح أن ينوى عند عقد التجارة
أن يكون المملوك به للتجارة سواء كان ذلك العقد شراء أو اجارة وسواء كان ذلك الثمن من النقود
أو من العروض فلو نوى أن يكون للبذلة لا يكون للتجارة وان كان الثمن من النقود فخرج ما ملكه
بغير عقد كالميراث فلا تصح فيه نية التجارة اذا كان من غير النية ودالا اذا تصرف فيه فحينئذ تجب
الزكاة كذا في شرح المجموع للمصنف وفي الخانية ولو ورث سائمة كان عليه الزكاة اذا حال المحول
نوى أو لم ينو وخرج أيضا ما اذا دخل من أرضه حنطة تبلغ قيمتها قيمة نصاب ونوى أن يمسكها أو يبيعها
فاه مسكها حول لا تجب فيها الزكاة كافي الميراث وكذا لو اشترى بذرا للتجارة وزرعها في أرض عشر
استأجرها كان فيها العشر لا غير كما لو اشترى أرض خراج أو عشر للتجارة لم يكن عليه زكاة التجارة انما
عليه حق الارض من العشر أو الخراج وخرج ما ملكه بعقد ليس فيه مبادلة أصلا كالهبية والوصية
والصدقة أو ملكه بعقد هو مبادلة مال بغير مال كالمهر وبذل الخلع والصالح عن دم العمد وبذل
العق فانه لا تصح فيه نية التجارة وهو الاصح لان التجارة كسب المال ببذل هو مال والقبول هنا
اكتساب المال بغير بذل أصلا فلم يكن من باب التجارة فلم تكن النية مقارنة لعمل التجارة كذا
صححه في البدائع وقيدنا ببذل الصالح عن دم العمد لان العبد للتجارة اذا قتله عبدا خطأ ودفع به فان
المدفوع يكون للتجارة كذا في الخانية ولو استقرض عروضا ونوى أن تكون للتجارة اختلف
المشايع والظاهر انها تكون للتجارة واليه أشار في الجامع كافي البدائع ولو اشترى عروضا للبذلة

٢٩٩ - بحر ثاني تقدم نقله عن الشارح الزيلعي حتى لو زادت قيمة الاققرة التي استقرضها بضم ما زادت في قيمتها الى المائتي درهم
التي في يده فتجب الزكاة فيها أيضا وكذلك لو لم ترد صرف القرض اليها وان لزم نقصها عن النصاب لانها تضاف الى مال التجارة
فيزكى عنها جميعا اذا حال عليها المحول تامل ثم ان ما استظهره المؤلف هنا من أحد القولين خلاف الاصح لمسا في الذخيرة بعد ذكره

وشرط أدائها بمقارنة
للاداء أول عزل ماوجب
أو تصدق بكماله

نحو عبارة البدائع المسارة
قال شيخ الاسلام في شرح
الجامع والاصح انها أي
نية التجارة في القرض
لا تعمل لأن القرض بمعنى
العارية ونية العواري
ليست بصححة ومعنى قول
محمد استقرض حنطة
لغير التجارة استقرض
حنطة كانت عند المقرض
لغير التجارة وفائدة ذلك
انها اذا ردت عليه عادت
لغير التجارة واذا كانت
عند المقرض للتجارة فاذا
ردت عليه عادت للتجارة
(قواه والمنقول في النهاية
وفتح القدير الخ) قال في
النهر أقول في الدراية لو
أراد أن يبيع السائمة أو
يستعملها أو يعلفها فلم
يفعل حتى حال المحول
فعليه زكاة السائمة لانه
نوى العمل ولم يعمل فلم
ينعدم به وصف الاسامة
ولو نوى في العلوقة صارت
سائمة لان معنى الاسامة
يثبت بترك العمل وقد
ترك العمل حقيقة كذا
في المبسوط والخلاصة
وهذا يخالف النقلين
فتدبره

والمهنة ثم نوى أن تكون للتجارة بعد ذلك لا تصير للتجارة ما لم يبيعها فيكون بدلها للتجارة لأن التجارة
عمل فلا تتم بمجرد النية بخلاف ما اذا كان للتجارة قد نوى أن تكون للبسطة خرج عن التجارة بالنية
وان لم يستعمله لانها ترك العمل فتستعملها قال الشارح الزيلعي ونظيره المقيم والصائم والكافر
والعلوفة والسائمة حيث لا يكون مسافرا ولا مغفرا ولا مسلما ولا سائمة ولا علوفة بمجرد النية ويكون
متمما وصائما وكافرا بالنية اه فقد سوى بين العلوقة والسائمة والمنقول في النهاية وفتح القدير ان
العلوفة لا تصير سائمة بمجرد النية والسائمة تصير علوفة بمجرد ما وقد ظهر لي التوفيق بينهما ان كلام
الشارح محمول على ما اذا نوى أن تكون السائمة علوفة وهي في المرعى ولم يخرجها بعد فانها بهذه
النية لا تكون علوفة بل لا بد من العمل وهو اخراجها من المرعى ولم يرد بالعمل ان يعلفها وكلام
غيره محمول على ما اذا نوى أن تكون علوفة بعد اخراجها من المرعى وهذا التوفيق يدل عليه ما في
النهاية في تعريف السائمة فليراجع وأما الدلالة فهي أن يشتري عينا من الاعيان بعرض التجارة
أو يؤجر داره التي للتجارة بعرض من العروض فيصير للتجارة وان لم ينو التجارة صريحا لكن ذكر
في البدائع الاختلاف في بدل منافع عين معدة للتجارة ففي كتاب الزكاة من الاصل انه للتجارة بلانية
وفي الجامع ما يدل على التوقف على النية فكان في المسئلة روايتان ومشايخ بلخ كانوا يصفون
رواية الجامع لان العين وان كانت للتجارة لكن قديقه قصد به بدل منافعها المنفعة فيؤجر الدابة لينفق
عليها والدار للعمارة فلا تصير للتجارة مع التردد بالنية اه ثم اعلم انه يستثنى من اشتراط نية التجارة
للاوجوب ما يشتره المضارب فانه يكون للتجارة وان لم ينوها أو نوى الشراء للنفقة حتى لو اشترى عبدا
بمال المضاربة ثم اشترى له سم كسوة وطعاما للنفقة كان السكل للتجارة وتجب الزكاة في السكل لانه
لا يملك الا الشراء للتجارة بمالها وان نص على النفقة بخلاف المالك اذا اشترى عبدا للتجارة ثم اشترى
لهم طعاما وثيابا للنفقة فانه لا يكون للتجارة لانه يملك الشراء لغير التجارة كذا في البدائع ويدخل في
نية التجارة ما يشتره الصباغ بنية أن يصنع به للناس بالاحرة فانه يكون للتجارة بهذه النية وضابطه
ان ما يبقى أثره في العين فهو مال التجارة وما لا يبقى أثره فيها فليس منه كصابون الغسال كما قدمناه
ولم يذكر المصنف من شرائط الوجوب العلم به حقيقة أو حكما بالكون في دار الاسلام كافي البدائع لانه
شرط لكل عبادة وقد يقال انه ذكر الشروط العامة هنا كالا سلام والتكليف فينبغي ذكره أيضا
اه (قوله وشرط أدائها بمقارنة للاداء أول عزل ماوجب أو تصدق بكماله) بيان لشرط الهبة فان
شرائطها ثلاثة أنواع شرائط وجوب وهي ما ذكره الا المحول فانه من شروط وجوب الاداء بدليل
جواز التججيل قبله بعد وجود السبب وأما النية فهي شرط الهبة لكل عبادة كما قدمناه وقد
علمت من قوله أول الله تعالى لكن المراد هنا بيان تفاصيلها والاصل اقترانها بالاداء كسائر العبادات
الا أن الدفع يتفرق فيخرج باستحضار النية عند كل دفع فاكتمل في وجودها حالة العزل دفعا للخرج
وانما سقطت عنه بلانية فيما اذا تصدق بجميع النصاب لان الواجب جزء منه وقد وصل الى
مستحقه وانما تشترط النية لدفع المزاحم فلما أدى السكل زالت المزاحمة أطلق المقارنة فشمس
المقارنة الحقيقية وهو ظاهر والمحكمة كما اذا دفع بلانية ثم حضرته النية والمال قائم في يد الفقير
فانه يجزئه وهو بخلاف ما اذا نوى بعد هلاكه وكما اذا وكل رجلا بدفع زكاة ماله ونوى المالك عند
الدفع الى الوكيل فدفعت الوكيل بلانية فانه يجزئه لان المعترية الاثر لانه المؤدى حقيقة ولو دفعها
الى ذمي ليدفعها الى الفقراء جاز لوجود النية من الامر ولو أدى زكاة غيره بغير أمره قبله فأجاز لم

يجزئها وجدت نفاذا على المتصدق لانها ملكه ولم يضرنا ثباعت غيرة فنفت عليه ولو تصدق عنه
بأمره جازو يرجع بمادفع عند أبي يوسف وان لم يشترط الرجوع كالامر بقضاء الدين وعند محمد
لا رجوع له الا بالشرط وتماه في الخاتمة ولو أعطاهم دراهم ليتصدق بها تطوعا فلم يتصدق بها حتى
نوى الا امران تكون زكاته ثم تصدق بها أجزاء وكذا لو قال تصدق بها عن كفارة عيني ثم نوى عن
زكاة ماله وفي الفتاوى رجلان دفع كل واحد منهما زكاة ماله الى رجل ليؤدي عنه فخلط ماله ما ثم
تصدق ضمن الوكيل وكذا لو كان في يد رجل أوقاف مختلفة فخلط انزال الأوقاف وكذلك البياع
والسمسار والطحان الا في موضع يكون الطحان مأذونا بالخلط عرفا انتهى وبه يعلم حكم من يجمع
للفقراء ومعه ماله ما اذا لم يوكوله فان كان وكسلا من جانب الفقراء أيضا فلا ضمان عليه فاذا ضمن في
صورة الخلط لا تسقط الزكاة عن أربابها فاذا أدى صار مؤديا لماله نفسه كذا في التجنيس ولو لم يخلط
الجاني فانه يجوز دفع من أعطى قبل ان تبلغ الدراهم ما تبين ولا يجوز لمن أعطى بعد ما بلغت نصا بان
كان الفقير وكل الجاني وعلم المعطي ببلوغه نصا بان لم يكن الجاني وكيل الفقير جازم مطلقا وان لم يعلم
المعطي ببلوغه نصا بان جاز في قول أبي حنيفة ومحمد كذا في الظهيرة ولو وكيل بدفع الزكاة ان يدفعها
الى ولد نفسه كبيرا كان أو صغيرا الى امرأته اذا كانوا محاييج ولا يجوز ان يعك لنفسه شيئا اه الا
اذا قال ضعها حيث شئت فله ان يحسبها لنفسه كذا في الولو الحجة وأشار المصنف الى انه لا يخرج بعزل
ما وجب عن العهدة بل لا بد من الاداء الى الفقير لسا في الخاتمة لو اقر من النصاب خمسة ثم ضاعت
لا تسقط عنه الزكاة ولو مات بعد اقرارها كانت الخمسة ميراثا عنه اه بخلاف ما اذا ضاعت في يد
الساعي لان يده كيد الفقراء كذا في المحيط وفي التجنيس لو عزل الرجل زكاة ماله ووضعها في ناحية
من بيته فسرقها منه سارق لم تقطع يده للشبهة وقد ذكر في كتاب المارقة من هذا الكتاب انه يقطع
السارق غنيا كان أو فقيرا اه بلفظه والى انه لو أخر الزكاة ليس للفقير ان يطالبه ولا ان يأخذ ماله
بغير علمه وان أخذ كان لصاحب المال ان يسترده ان كان قائما ويضمنه ان كان هالكا فان لم يكن
في قرابة من عليه الزكاة أو في قبيلته أوجب من هذا الرجل فكذلك ليس له ان يأخذ ماله وان
أخذ كان ضلعا في الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى يرجي ان يحصل له الاخذ كذا في الخاتمة
أيضا والى انه لو مات من عليه الزكاة لا تؤخذ من تركته لفقد شرط صحتها وهو النية الا اذا وصى
بها فتعبر من الثلث كسائر التبرعات والى انه لو امتنع من أدائها فالساعي لا يأخذ منه كرها ولو
أخذ لا يقع عن الزكاة لكونها بلا اختيار ولكن يجبر به بالحبس ليؤدي بنفسه لان الاكراه
لا يسلب الاختيار بل الطواعية فيتحقق الاداء عن اختيار كذا في المحيط وفي مختصر الطحاوي ومن
امتنع عن أداء زكاة ماله وأخذها الامام كرها منه فوضعها في أهلها أجزاء لان الامام ولاية أخذ
الصدقات فقام أخذه مقام دفع المالك اه وفي القنية فيه اشكال لان النية فيها شرط ولم توجد
منه اه وفي الجمع ولا تأخذها من سائمة امتنع ربها من أدائها بغير رضاه بل تأمره ليؤديها اختيارا
اه والمفتي به التفصيل ان كان في الاموال الظاهرة فانه يسقط الغرض عن أربابها يأخذها السلطان
أونائبه لان ولاية الاخذ له فبعد ذلك ان لم يضع السلطان موضعها لا يبطل أخذه عنه وان كان في
الاموال الباطنة فانه لا يسقط الغرض لانه ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الاموال الباطنة فلم يصح
أخذه كذا في التجنيس والواقعات والولو الحجة وقيد بالتصدق بالكل لانه لو تصدق ببعض النصاب
بلاية تفقوا انه لا يسقط زكاة كله واختلفوا في سقوط زكاة ما تصدق به فقال محمد بسقوطه وقال

(قوله واختلفوا في سقوط
زكاة ما تصدق به الخ)
أخر في الهداية قول أبي
يوسف ودليله وعادته
تأخير ما هو المختار عنده
ولذا قال في مستن الماتني
لا تسقط حصته عند أبي
يوسف خلافا لمحمد

(قوله وهو صحيح فيما اذا نوى التطوع الخ) قال في النهري التعبير بالتصدق ايماء الى اخراج النذر والواجب الاخر (قوله والقواعد تشهد للاول الخ) أقول فيه نظرفان ما ذكره قياس مع الفارق لانهم صرحوا بان تعيين الزمان والمكان والدرهم والفقر غير معتبر في النذر لان الداخل تحت النذر ما هو قرينة وهو أصل التصديق دون التعيين فسطرل التعيين وتلزم القرينة وهنا التكميل انما يملك التصرف من الموكل وقد أمره بالدفع الى فلان فلم يس له مخالفته كما في سائر أنواع الوكالة ونظيره لو أوصى بدراهم لفلان وأمر الوصي بان يدفعها اليه بعد موته ليس له أن يدفعها الى آخر (قوله ومقتضى ما ذكر لزوم الاعادة) قال الرمي فرق بين هذا وبين ما تقدم فا تقدم شك في الاداء وعدمه وههنا في مقدار المؤدى فينبغي التحري كما هو الأصل في مثله اه أي حيث غلب على ظنه قدر معين أما اذا لم يغلب كما هو فرض كلام المؤلف فما معنى التحري تأمل

أبو يوسف عليه زكاة كله الا اذا كان الموهوب مائة وستة وتسعين فيمنه تسقط كذا في المبتني بالغين المحجمة وأطلق في التصديق بالكل فشمّل العين والدين فلو كان له على فقير دين فأبرأه عنه سقط زكاته عنه نوى الزكاة أولم ينو لها قدمناه ولو أبرأه عن البعض سقط زكاة ذلك البعض ولا تسقط عنه زكاة الباقي ولو نوى به الاداء عن الباقي لان الباقي يصير عينا بالقبض فيصير مؤديا للدين عن العين والأصل فيه ان أداء العين عن العين وعن الدين يجوز وأداء الدين عن العين وعن دين سيقبض لا يجوز وأداء الدين عن دين لا يقبض يجوز كذا في شرح الطحاوي وحيلة الجواز ان يعطى المدينون الفقير خمسة زكاة ثم يأخذها منه قضاء عن دينه كذا في المحيط ولو أمر فقير بقبض دين له على آخر نواه عن زكاة عين عنده جاز لان الفقير يقبض عينا فكان عينا عن عين كذا في الأولو الحجة وقد بنا يكون من عليه الدين فقيرا لانه لو كان غنيا فوجهه بعد الحول فقيه روايتان أحدهما الضمان كما في المحيط وقد قدمناه وشمّل أيضا ما اذا لم ينو شيئا أصلا أو نوى غير الزكاة وهو الصحيح فيما اذا نوى التطوع أما اذا تصدق بكنه ناديا بالنذر أو واجبا آخر فانه يقع عما نوى ويضمن قدر الواجب كذا في التبيين وفي شرح الطحاوي لو وجبت الزكاة في مائتي درهم فأدى خمسة ونوى ذلك تطوعا سقطت عنه زكاة الخمسة وهي عن درهم ولا تسقط عنه زكاة الباقي اه وينبغي أن يكون مفرعا على قول محمد كما لا يخفى ولم يشترط المصنف رحمه الله علم الاخذ بما يأخذ به أنه زكاة للاشارة الى أنه ليس بشرط وفيه اختلاف والأصح كما في المبتني والقنية ان من أعطى مسكينا دراهم وسمها هبة أو قرضا ونوى الزكاة فانها تجزئه ولم يشترط أيضا الدفع من عين مال الزكاة لما قدمناه من أنه لو أمر انسانا بالدفع عنه أجزاءه لكن اختلف فيما اذا دفع من مال آخر حديث وظاهر القنية ترجيح الاجزاء استدلالا بقولهم مسلم له خرفوكل ذميا فباعها من ذمي فلمسلم أن يصرف هذا الثمن الى الفقراء من زكاة ماله اه وفي الحانية اذا هلك الوديعة عند المودع فدفع القيمة الى صاحبها وهو فقير لدفع المحصومة يريد به الزكاة لا يجزئه اه وفي القنية عليه زكاة ودين أيضا والمال يفي بأحدهما بقضى دين الغريم ثم يؤدي حق الكريم اه وفي الظهيرية له خمس من الابل وأربعون شاة فأدى شاة لا ينوى عن أحدهما صرفها الى أيهما شاء كما لو كفر عن ظهار امرأتين تخبر برقبة كان له ان يجعل عن أيتهما شاء اه وفي فتح القدير والأفضل في الزكاة الاعلان بخلاف صدقة التطوع وفي الأولو الحجة اذا أدى خمسة دراهم ونوى الزكاة والتطوع جميعا يقع عن الزكاة عند أبي يوسف وعند محمد عن النفل لان نية النفل عارض نية الغرض فبقي مطلق النية لا يفسد ان نية الغرض أقوى فلا يعارضها نية النفل اه وأطلق في عزل ما وجب فشمّل ما اذا عزل كل ما وجب أو بعضه وفي الحانية من باب الاضحية للوكيل بدفع الزكاة ان يوكّل بلاذن ولا يتوقف وفي القنية من باب الوكالة بأداء الزكاة لو أمره أن يتصدق بدينار على فقير معين فدفعها الى فقير آخر لا يضمن ثم رقبه برقم آخره في الزكاة يضمن وله التعيين اه والقواعد تشهد للاول لانهم قالوا وقال الله على أن أتصدق بهذا الدينار على فلان فله أن يتصدق على غيره وفي الواقعات ولو شك رجل في الزكاة فلم يدر اذ كي أم لا فانه يعيد فرق بين هذا وبين ما اذا شك في الصلاة بعد ذهاب الوقت أصلاها أم لا والفرق ان العمر كله وقت لاداء الزكاة فصار هذا بمنزلة شك وقع في أداء الصلاة انه أدى أم لا وهو في وقتها ولو كان كذلك يعيد اه ووقعت حادثة هي ان من شك هل أدى جميع ما عليه من الزكاة أم لا بان كان يؤدي متمفرقا ولا يضبطه هل يلزمه اعادتها ومقتضى ما ذكرنا لزوم الاعادة حيث لم يغلب على ظنه دفع قدر معين

باب صدقة السوائم (قوله وقد يجاب بأنهم الخ) قال في النهر هذا غير دافع إذا تعريف بالاعمال لا يصح ولا ينفع فيه ذكر المحكمين بعده اهـ ويمكن أن يقال المراد أن القيد المذكور ملاحظ في التعريفوا كنفوا عن التصريح بهذا العلم مما يأتي فلا يكون تعريف بالاعمال تأمل على أن عدم التعريف بالاعمال اصطلاح للتأخرين والآفاق تقدمون وأهل اللغة على جوازه (قوله قلت المقصود من هذا الشرط الخ) يدل على هذا القصد ثانياً تحفة الملوک من أن السائمة ٢٢٩

الرابعة أكثر المحول لا لركوب والعمل اهـ

ليكن نظري في هذا الجواب

في النهر بان في الاسامة

للحمل والركوب قد

يحصل بدون قصد الدر

والنسل بان لا يقصد شيئا

أصلاً ولا شك أن في هذه

الحالة لازكاً عليه أيضاً

اهـ قلت لا يخفى عليك أن

محصل جواب المؤلف

باب صدقة السوائم

هي التي تكتفي بالرعي

في أكثر السنة

لأنه ثابت في ذمته يمين فلا يخرج عن العهدة بالشك والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب صدقة السوائم

أي زكاتها قالوا حيث أطلقت الصدقة في الكتاب العزيز فالمراد بها الزكاة وبداً أكثرهم ببيان السوائم اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم فإنها كانت مفتحة بها ولكونها أعز أموال العرب والسوائم جمع سائمة ولها معنيان لغوي وفقهي قال في المغرب سامت الماشية زعت سوماً وأسماها صاحبها اسامة والسائمة عن الأصمعي كل ابل ترسل ترعى ولا تغلف في الابل اهـ وفي ضياء المحلوم السائمة المال الراعي (قوله هي التي تكتفي بالرعي في أكثر السنة) بيان للسائمة بالمعنى الفقهي لأن اسم السائمة لا يزول بالعلم اليسير ولأنه لا يمكن الاحتراز عنه قيد بالأكثر لفائدة أنه لو غلفها نصف المحول فإنها لا تكون سائمة فلا زكاة فيها لوقوع الشك في السبب لأن المال إنما صار سبباً بوصف الاسامة فلا يجب المحكم مع الشك اعترض في النهاية بان مرادهم تفسير السائمة التي فيها المحكم المذكور فقهي تعريف بالاعمال اذ بقي قيد كون ذلك لغرض النسل والدر والتسمين والا فتشمل الاسامة لغرض الحمل والركوب وليس فيها زكاة وأقره عليه في فتح القدير وقد يجاب بأنهم إنما تركوا هذا القيد لنصريحهم بعد ذلك بان ما كان للحمل والركوب فإنه لا شيء فيه وصرحوا أيضاً بان العروض إذا كانت للتجارة يجب فيها زكاة التجارة وقالوا إن العرض خلاف النقد فيدخل فيه الحيوانات وحاصله أنه إن أسماها للحمل أو للركوب فلا زكاة أصلاً وللجارة ففيها زكاة التجارة أو للدر والنسل ففيها الزكاة المذكورة في هذا الباب وفي المحيط ولو اشتراها للتجارة ثم جعلها سائمة يعتبر المحول من وقت العمل لأن حول زكاة التجارة يبطل بجعلها للسوم لأن زكاة السوائم وزكاة التجارة مختلفان قدر اوسدياً فلا يبنى حول أحدهما على الآخر اهـ فان قلت قد اقتصر الرعي وغيره على أن المراد بها التي تسام للدر والنسل فيفيد أنها لو كانت كلها ذكوراً لا تجب الزكاة فيها والمصرح به في البدائع والمحيط أنه لا فرق بين كونها كلها أنثى أو كونها كلها ذكوراً أو بعضها ذكوراً وبعضها أنثى قلت المقصود من هذا الشرط في كون الاسامة للحمل والركوب أو للتجارة لا اشتراط أن تكون للدر والنسل ولذا زاد في المحيط أن تسام لقصد الدر والنسل والزيادة والسمن فالذكور فقط تسام للزيادة والسمن لكن في البدائع لو أسماها اللحم لازكاً فيها كالحمل والركوب وفي القنية له ابل عوامل يعمل بها في السنة أربعة أشهر ويسمونها في الباقي ينبغي أن لا يجب فيها الزكاة اهـ والرعي مصدر رعت الماشية الكلال والرعي بالكسر الكلال نفسه كذا في المغرب والمناسبات هنا ضبطه بالفتح لأن السائمة في الفقه هي التي ترعى ولا تغلف في الابل لقصد الدر والنسل كما في فتح القدير فلو جعل الكلال الهادي البيت لا تكون سائمة فلو ضبط الرعي في كلامهم هنا بالكسر

أنه مجاز من قبيل إطلاق الملزوم وإرادة اللزوم كما في قولك نطقت الحال فليس المراد خصوص المذكور بل ما أطلق هو عليه فالمراد اللازم أعني نفي كونها للحمل أو للتجارة كما إن المراد من النطق الدلالة فقط دال كلام المؤلف إلى ما قدمناه عن التحفة ولا يخفى عدم توجه النظر عليه فكذلك آل البه فتدبر نعم بردها به ما رعن الخانية لو ورث سائمة كان عليه الزكاة

إذا حال المحول نوى أو لم ينو تأمل (قوله ويسمونها في الباقي) الذي رأيت في القنية ويسمونها من الاسامة لأن التسمين (قوله فلو ضبط الرعي الخ) قال في النهر الكسر هو المتداول على السنة ولا يلزم عليه أن تكون سائمة إلا لو أطلق الكلال على المنفصل ولقائل منعه بل ظاهر ما رعن المغرب أي من قوله هو كل ما رعت الدواب من الرطب واليابس يفيد اختصاصه بالقائم في معدنه ولم تكن منه سائمة لأنه ملك بالمحوز فتدبر

لكانت سائمة ولا بد أن يكون الكلال الذي ترعاه مباحا كما قيده الشئني به لان الكلال في اللغة كل ما رعت الدواب من الرطب واليابس فيدخل فيه غير المباح (قوله ويجب في خمس وعشرين ابلا بنت مخاض وفيما دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي احدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي احدى وتسعين حقتان الى مائة وعشرين) بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم والابن ليس لها واحد من بفظها والنسبة اليها ابلي بفتح الباء كقولهم في النسبة الى سلمة سلمي بالفتح لتوالي الكسرات مع المياه والمخاض النوق المحوامل وابن المخاض هو الفصيل الذي جات أمه قبل ابن اللبون بسنة وكذلك بنت المخاض والمخاض أيضا وجع الولادة قال تعالى فأحاطها المخاض الى جذع النخلة وشاة لبون ذات لبن وابن اللبون الذي استكمل سنتين ودخل في الثالثة والحق من الابن ما استكمل ثلاث سنين ودخل في الرابعة والحقة الانثى والجمع حقا والمجدع من البهائم قيل الثني الا انه من الابن في السنة الخامسة والانثى جذعة هذا في اللغة وفي الشريعة والمراد ببنت المخاض ما تم لها سنة وبنت اللبون ما تم لها سنتان وبالحقة ما تم لها ثلاث وبالجذعة ما تم لها أربع ذكر الزيلعي في فصل المهرمات من النكاح ان قيد كونها بنت مخاض أو بنت لبون خرج مخرج العادة لا يخرج الشرط فالمراد السن لأن تكون أمها مخاضا أو لبونا اه واقصر الفقهاء على هذه الاسنان الاربعة لان ما عداها لا مدخل لها في الزكاة كالانثى والسديس والباذل يندس على أرباب الاموال بخلاف الاخصية فانها لا تجوز بهذه الاسنان لانه لا يجوز فيها الا الانثى ولا يجوز الجذع الا من الضأن وقالوا هذه الاسنان الاربعة نهاية الابن في الحسن والدر والنسل والقوة وما زاد عليه فهو رجوع كالكبر والهرم والاصل في هذا الباب انه توقيفي وما في المبسوط مما يئيد انه معقول المعنى فانه قال ان ايجاب الشاة في خمسة من الابن لان المأمور به ربع العشر بقوله عليه الصلاة والسلام ها تواربع عشر أموالكم والشاة تقرب من ربع عشر فان الشاة كانت تقوم بخمسة دراهم هناك وابنة مخاض باربعين درهما فاجاب الشاة في الخمس كما يجابها في الماشين من الدراهم ففيه نظار لانه قد ورد في الحديث ان من وجب عليه سن فلم يوجد عنده فانه يضع العشرة موضع الشاة عند عدمها وهو مخرج بخلافه وقيد المصنف السن الواجب في الابن بالاناث لانه لا يجوز فيها دفع الذكور كابن المخاض الا بطريق القيمة للاناث الا فيما دون خمس وعشرين من الابن لانه يجوز الذكور والانثى لان النص ورد باسم الشاة فانها تقع على الذكر والانثى بخلاف البقر والغنم فانه يجوز في السن الواجب فيها الذكور والاناث كما سيصرح به من التبديع والسن وفي البدائع ولا يجوز في الصدقة الا ما يجوز في الاخصية وأطلق في الابن فشمّل الذكور والاناث كما قد سمناء لان الشرع ورد بنصها باسم الابن والبقر والغنم واسم الجنس يتناول جميع الانواع باي صفة كانت كاسم الحيوان وسواء كان متولدا من الاهليين أو من أهلي ووحشي بعد ان كان الام أهلية كالمولود من الشاة والظلي اذا كان أمه شاة والمولود من البقر الاهلي والوحشي اذا كان أمه أهلية فتجب الزكاة فيه كذا في البدائع وشمّل الصغار والبيكار لكن بشرط أن لا يكون الكل صغارا المساسيصرح به بعد ذلك فالصغار تتبع للبيكار عند الاختلاط وشمّل الاعمي والمرضى والاعرج في العدد ولا يؤخذ في الصدقة كما في الولو الجمية وشمّل السماء والجفاف لكن قالوا اذا كان له خمس من الابن مهزبل وجب فيها شاة بقدره ومن معرفة ذلك أن ينظر الى الشاة الوسط كم هي من بنت المخاض الوسط فان كانت قيمة بنت مخاض وسط خمسين وقيمة الشاة

ويجب في خمس وعشرين ابلا بنت مخاض وفيما دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي احدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي احدى وتسعين حقتان الى مائة وعشرين (قوله الا فيما دون خمس وعشرين من الابن الخ) قال الراسي لوقال الانثى الشاة الواجبة فيها السنان اخصر وأصوب لماسيأتي من قوله ثم في كل خمس شاة وعي أعم من الذكر والانثى وقد وجبت فيما زاد على العدد المذكور الذي هو دون الخمسة وعشرين من الابن تامل

ثم في كل خمس شاة الى
مائة وخمس وأربعين ففيها
حقان وبنت مخاض وفي
مائة وخمسين ثلاث حقا
ثم في كل خمس شاة وفي
مائة وخمس وسبعين ثلاث
حقا وبنت مخاض وفي
مائة وست وثمانين ثلاث
حقا وبنت لبون وفي
مائة وست وتسعين أربع
حقا الى مائتين ثم
تستأنف أبدا كما بعد المائة
وخمسين والبخت كالعرب
باب صدقة البقر
وفي ثلاثين بقرا تباع ذو
سنة أو تباعة وفي أربعين
مسن ذوسنتين أو مسنة
وفيما زاد بحسابه الى ستين
ففيها تبعا وفي سبعين
مسن وتبيع وفي ثمانين
مسنتان

(قوله ثم في كل خمس شاة)
ذكر الرمي انه ورد سؤال
لبعض الفضلاء انه هل
تشرط حياة الشاة أم لا
وذكر الجواب عن بعضهم
بالتوقف وانه لم يرفعه
نصا وعن بعضهم الجزم
بالاشتراط وان الذبوحه
لا تجزئ الاعلى سبيل
التقويم وأطال فيه
فراجعه

باب صدقة البقر

الوسط عشرة تبين ان الشاة الوسط خمس بنت مخاض فوجب في المهازيل شاة قيمتها قيمة خمس واحدة
منها وان كان سدسها فسدس وعلى هذا قياسه وان كان لا يبلغ قيمة كلها قيمة بنت مخاض وسط ينظر
الى قيمة أعلاهن فيجب فيها من الزكاة قدر خمس أعلاهن فان كانت قيمة أعلاهن عشرين فخمسه
أربعة فيجب فيها شاة تساوي أربعة دراهم وان كانت قيمة أعلاهن ثلاثين فخمسه ستة دراهم لانه
لا وجه لا يحجب الشاة الوسط لانه لعل قيمتها تبلغ قيمة واحدة من الجحاف أو تربو عليها فيؤدي الى
الاجحاف بأرباب الاموال فوجبنا شاة بقدرهن ليعتدل النظر من الجانبين وكذا في العشرة منها يجب
شأتان بقدرهن الى خمس وعشرين فيجب واحدة من أفضلهن وتعام تفرعات زكاة الجحاف في
الزيادات والمحيط وغيرها (قوله ثم في كل خمس شاة الى مائة وخمس وأربعين ففيها حقان وبنت
مخاض وفي مائة وخمسين ثلاث حقا ثم في كل خمس شاة وفي مائة وخمس وسبعين ثلاث حقا وبنت
مخاض وفي مائة وست وثمانين ثلاث حقا وبنت لبون وفي مائة وست وتسعين أربع حقا الى
مائتين ثم تستأنف أبدا كما بعد المائة وخمسين) كما ورد ذلك في كتاب عمر بن حزم وفي المبسوط
وفتاوى قاضيان اذا صارت مائتين فهو مخير ان شاء أدى فيها أربع حقا في كل خمسين حقة وان
شاء أدى خمس بنات لبون في كل أربعين بنت لبون وفي معراج الدراية ان له الخيار فيما اذا كانت
مائة وست وتسعين ان شاء أدى أربع حقا وان شاء صبر لتكمل مائتين فخير بينهما وبين خمس بنات
لبون وانما قيد في الاستئناف بقوله كما بعد المائة وخمسين ليعيدانه ليس كالا ستئناف الذي بعد المائة
والعشرين والفرق بينهما ان في الاستئناف الثاني ايجاب بنت لبون وفي الاستئناف الاول لم يكن
لانعدام نصابه وان الواجب في الاستئناف الاول تغير من الخمس الى الخمس الى ان تستأنف الفريضة
وفي الاستئناف الثاني لم يكن كذلك فاذا زاد على المائتين خمس ففيها شاة مع الاربع حقا أو الخمس
بنات لبون وفي عشر شأتان معها وفي خمسة عشر ثلاث شياه معها وفي عشرين أربع معها فاذا بلغت
مائتين وخمس وعشرين ففيها بنت مخاض معها الى ست وثلاثين بنت لبون معها الى ست وأربعين
ومائتين ففيها خمس حقا الى مائتين وخمسين ثم تستأنف كذلك في مائتين وست وتسعين ست
حقا الى ثلثمائة وهكذا (قوله والبخت كالعرب) لان اسم الابل يتناولها واختلافها
في النوع لا يخرجها - ما من الجنس والبخت جمع بختي وهو الذي تولد من العربي والجمي منسوب
الى بخت نصر والعرب جمع عربي لابلها ثم والافاضي عرب ففرقوا بينهم في الجمع والعرب هم
الذين استوطنوا المدن والقرى العربية والاعراب أهل البدو واختلف في نسبتهم فلا صح انهم
نسبوا الى عربية بفختين وهي من تمامة لان أباهم اسمعيل عليه السلام نسابها كسذا في المغرب
والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب صدقة البقر

قدمت على الغنم لقر بها من الابل في الضخامة حتى شملها اسم البدنة وفي المغرب بقر بطنه شقه من
باب طاب والباقور والبقرة والبقور والبقرة سواء وفي التكملة عن قطرب الباقورة البقرة اه
والبقرة خمس واحدة بقرة ذكر اكان أو أنثى كالتمر والتمر فالثناء للوحدة لا للتأنيث وفي ضياء المحلوم
الباقر جماعة البقر مع رعاها (قوله في ثلاثين بقرا تباع ذو سنة أو تباعة وفي أربعين مسن ذو
سنتين أو مسنة وفيما زاد بحسابه الى ستين ففيها تبعا وفي سبعين مسنة وتبيع وفي ثمانين مسنتان

فالفرض يتغير في كل عشر من تبيع الى مسنة) بهذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذ حين بعثه الى اليمن ولا خلاف فيما في المختصر الا في قوله وفيما زاد على الاربعين فبحسابه ففيه روايات عن الامام خ في المختصر رواية عن أبي يوسف عنه فيجب في الزائد اذا كان واحدة جزء من أربعين جزءاً من مسنة وروى الحسن عنه انه لا شيء فيما زاد الى خمسين في الخمسين مسنة وربع مسنة أو ثلث تبيع وروى أسد بن عمرو عنه انه لا شيء في الزيادة الى ستين وهو وقولهما وظاهر الرواية ما في المختصر كذا في غاية البيان لكن في المحيط رواية أسد أعدل الاقوال وفي جامع الفقه وقولهما هو المختار وذكر الاسيحي ان الفتوى على قولهما كما ذكره العلامة قاسم في تصحيحه على التمدد وسمى الحولى من أولاد البقر بالتبيع لانه يتبع أمه بعد المسن من البقر والشاة ما تم له سنتان ومن الابل ما دخل في السنة الثامنة ثم لا يتبعين الا ثلثه في هذا الباب ولا في الغنم بخلاف الابل لانه لا تعد فضلاً فيهما بخلاف الابل وفي المحيط معزي الى الزيادة له أربعون من البقر بخلافه عليه مسنة بقدرهن ومعرفة ذلك أن ينظر الى قيمة التبيع الوسط وقيمة المسنة الوسط فإن كانت قيمة التبيع أربعين وقيمة المسنة خمسين تبين ان المسنة مثل تبيع وربع تبيع فعليه واحدة من أفضلهن وربع التي تليها وان كانت قيمة أفضلهن ثلاثين وقيمة التي تليها عشرين فعليه مسنة قيمتها خمسة وثلاثون وعلى هذا تجرى المسائل اه (قوله والجماموس كالبقرة) لان اسم البقرة يقتضيهما اذ هو نوع منه فيكمل نصاب البقرة به وتجب فيه زكاة واحدة لا اختلاط تؤخذ الزكاة من أغلبها ان كان بعضها أكثر من بعض وان لم يكن فبأخذ أعلى الأدنى وأدنى الأعلى ولا يرد عليه ما اذا حلف لا يأكل لحم البقرة فكله فانه لا يحنث كما في الهداية لان أوهم الناس لا تسبق اليه في ديار نالته وفي فتاوى قاضيان من فصل الاكل من الايمان قال بعضهم لو حلف لا يأكل لحم البقرة فكل لحم الجماموس حنث ولو حلف ان لا يأكل لحم الجماموس فأكل لحم البقرة لا يحنث وهذا أصح وينبغي ان لا يحنث في القصدين للعرف اه فعلى هذا التصحيح كان التشبيه في قوله كالجماموس عام في الايمان أيضاً ويوافق ما في المحيط والجواميس بمنزلة البقرة ولهذا حلف لا يشتري بقرافا يشتري جاموساً يحنث بخلاف البقرة الوحشية لانه لم يحنث بخلاف الجنس كالحمار الوحشي وان ألفت فيما بينهما لا يلتحق بالاهلي حكما حتى يبقى حلال الاكل فكذلك البقرة الوحشية اه والحق ما في الهداية وفي التبيين وقوله والجماموس كالبقرة ليس بجيد لانه يوهم انه ليس ببقرة اه وجوابه انه لما كان في العرف ليس ببقرة كان ذلك كافياً في التغاير المقضى لهجة التشبيه وعبرة الولوالجي أحسن وهي والجواميس من البقر لانها نوع منه والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

فصل في الغنم

سميت به لانه ليس لها آلة الدفاع فكانت غنمة لكل طالب (قوله في أربعين شاة شاة وفي مائة واحدة وعشرين شاتان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي أربع مائة أربع شياه ثم في كل مائة شاة شاة) بالاجماع وقد مضى ان الشاة تشمل الذكر والانثى وفي المحيط والمتولد بين الغنم والظباء يعتبر فيه الام فان كانت غنماً وجبت فيها الزكاة ويكمل به النصاب والافلا في الولوالجية لو كان لرجل مائة وعشرون شاة حتى وجبت فيها شاة ليس للساعي أن يفرقها فيجعلها أربعين أربعين فبأخذ ثلاث شياه لان باتحاد الملك صار الكل نصاباً ولو كان بين رجلين أربعون شاة حتى لم يجب على كل واحد

فالفرض يتغير بكل عشر من تبيع الى مسنة والجماموس كالبقرة
فصل في الغنم
في أربعين شاة شاة وفي مائة واحدة وعشرين شاتان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي أربع مائة أربع شياه ثم في كل مائة شاة شاة

(قوله وجوابه انه لما كان في العرف ليس ببقرة الخ) قال في النهر فيه نظر والاولى أن يقال ان في كلامه مضافاً محذوفاً أي وحكم الجماموس كالبقرة فلا اشكال اه وفيه نظر لان كون حكمهما واحداً لا يدفع إيهام انهما نوعان فالاولى ما ذكره المؤلف تامل

فصل في الغنم

منهم الزكاة ليس للساعي أن يجمعها ويجعلها نصابا وياخذ الزكاة منها إلا أن ملك كل واحد منهما قاصر على النصاب اه وفي الجحاف أن كانت شاة وسط تعينت والواحدة من أفضلها فإن كانت نصابين أو ثلاثة كائة واحد وعشرين أو مائتين وواحدة وفيها عدد الواجب وسط تعينت هي أو قيمتها وان بعضه تعين هو وكل من أفضلها بقية الواجب فوجب الواحدة الوسط وواحدة أو اثنتان مخفيا وان يحسب ما يكون الواجب والوجود وتماه في الزيادات (قوله والمعز كالضأن) لأن النص ورد باسم الشاة والغنم وهو شامل لهم ما فكاكنا جنسا واحدا وفي فتح القدير والضأن والمعز سواء أي في تكميل النصاب لا في أداء الواجب اه وفي المعراج الضأن جمع ضائن كركب جمع راكب من ذوات الصوف والضأن اسم للذئب والنجعة للأنثى والمعز ذوات الشعر اسم للأنثى واسم الذئب التيس (قوله ويؤخذ الثاني في زكاته لا المجذع) لقول علي رضي الله عنه لا يجزئ في الزكاة إلا الشيء فصاعدا وأطلقه فشمع الضأن والمعز ولا خلاف أنه لا يؤخذ في المعز إلا الشيء كما ذكره قاضيان واختلف في الضأن فإني المختصر ظاهر الرواية ويقال له جواز المجذع وهو قوله ما قيسا على الاضحية وهو ممتنع لأن جواز الاضحية به عرف نصابا لا يلحق به غيره والثاني ما تم له سنة واختلف في المجذع ففي الهداية أنه ما أتى عليه أكثرها وذكر الناطق أنه ما تم له ثمانية أشهر وذكر الزعفراني أنه ما تم له سبعة أشهر وذكر الأقطع قال الفقهاء المجذع من الغنم ما له ستة أشهر اه وهو الظاهر وحاصله أن المجذع من الغنم عند الفقهاء ابن نصف سنة ومن البقر ابن سنة ومن الإبل ابن أربع سنين والثني عندهم ما تم له سنة من الغنم ومن البقر ابن سنتين ومن الإبل ابن خمسة والمذكور في التبيين من كتاب الاضحية أن النتي من الضأن والمعز سواء وهو ما تم له سنة ولم أرسن المجذع من المعز عند الفقهاء وإنما نقلوه عن الأزهرى أن المجذع من المعز ما تم له سنة (قوله ولا شيء في الجحيل) اختيار لقولهما الحديث البخاري مرفوعا ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة ولا يرد عليه أن فيها زكاة التجارة إذا كانت لها اتفاقا لأن كلامه في زكاة السوائم لا مطلق الزكاة وأما عند أبي حنيفة فلا يخلو ما أن تكون سائمة أو علوفة وكل منهما لا يخلو ما أن تكون للتجارة أولا فإن كانت للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة سائمة كانت أو علوفة لأنها من العروض وإن لم تكن للتجارة فلا يخلو ما أن تكون للحمل والركوب أولا فإن كانت للحمل والركوب فلا شيء فيها مطلقا وإن كانت لغيرهما فاما أن تكون سائمة أو علوفة فإن كانت علوفة فلا شيء فيها وإن كانت سائمة للدر والنسل فلا يخلو فإن كانت ذكورا وإنا نأفلا يخلو فإن كانت من أفراس العرب فصاحبها بالخيار أن شاء أعطى عن كل فرس دينار أو إن شاء قومها وأعطى عن كل مائتين خمسة دراهم وهو مأثور عن عمر رضي الله عنه كافي الهداية وإن لم تكن من أفراس العرب فإنها تقوم ويؤدى عن كل مائتين خمسة دراهم والفرق أن أفراس العرب لا تتفاوت تفاوتا حاشا بخلاف غيرها كافي الخانية وإن كانت ذكورا فقط أو إنا نأفلا فقط فعنه روايتان المشهورتان مع عدم الوجوب لأنها غير معدة للاستئماء لأن معنى النسل لا يحصل منها ومعنى السمن فيها غير معتبر لأنه غير مأكول اللحم كذا في المحيط وصححه في البدائع وفي التبيين الأشبه أن تجب في الأنثى لأنها تتناسل بالفحل المستعار ولا تجب في الذكور لعدم النماء ورجح قوله شمس الأئمة وصاحب التحفة وتبعهما في فتح القدير وذكر في الخانية أن القوي على قولهما وأجمعوا أن الإمام لا يأخذ منهم صدقة الجحيل جبرا اه واختلف المشايخ على قوله في اشتراط نصاب لها والصحيح أنه لا يشترط لعدم النقل بالتقدير (قوله ولا في الجحر والبغال) لقوله عليه السلام

والمعز كالضأن ويؤخذ
الثني في زكاته لا المجذع
ولا شيء في الجحيل ولا في
الجحر والبغال

(قوله فاما أن تكون
سائمة أو علوفة) الا صوب
حذفه لأنه أصل المقسم

لم ينزل على فهم ما شئ والمقادير ثبتت سمعا الا أن تكون للتجارة لان الزكاة حينئذ تتعلق بالمسألة
 كسائر أموال التجارة (قوله ولا في الحملان والفصلان والجحاجيل) الحملان بضم الحاء وفي
 الديوان بكسر هاء جمع جل بفحتين ولد الشاة والفصلان جمع فصيل ولد الناقة قبل ان يصير ابن
 مخاض والجحاجيل جمع عجول بمعنى عجل ولد البقرة وعلم الوجوب في الصغار من السوائم قولهما
 وقال أبو يوسف ف يجب واحدة منها وفي المحيط تكلموا في صورة المسئلة فانها مشككة لان الزكاة
 لا تجب بدون مضي الحول وبعد الحول لم تبقى صغار اقبل ان صورتها ان الحول هل ينعقد على هذه
 الصغار بان ملكها في أول الحول ثم تم الحول عليها هل تجب الزكاة فيها وان لم تبقى صغار او قبل
 صورتها اذا كانت لها أمهات فخصت ستة أشهر فولدت أولاد ثم ماتت الأمهات وبقيت الأولاد ثم تم
 الحول عليها وهي صغار هل تجب الزكاة فيها أم لا وهو الاصح لابي يوسف ان لا واجب فيها ما يجب في
 المسان كما قال زفر الجعفي باب الاموال ولو أوجبت فيها شاة أضربنا بالفقراء فأوجبنا واحدة منها
 استدلالا بالمهازيل وان نقصان الوصف لما أثر في تخفيف الواجب لافي اسقاطه فكذلك في اسقاط
 السن والصحيح قول أبي حنيفة لان النص أوجب للزكاة أسنانا مرتبة ولا مدخل للقياس في ذلك وهو
 مفقود في الصغار اه وفي معراج الدراية انها موصورة فيما اذا كان له خمس وعشرون من النوق
 قال وانما لم تصور خمسة لان أبي يوسف أوجب واحدة منها وذلك لا يتصور في أقل من خمس وعشرين
 وهذا الخلاف فيما اذا لم يكن مع الصغار كبير فاما اذا كان فوجب بالاجماع حتى لو كان مع تسع
 وثلاثين جلا من تجب وتؤخذ المسنة وكذلك في الابل والبقر اه وفي غاية البيان معزيا الى
 الزيادة رجل له تسعة وثلاثون جلا ومسنة واحدة فان كانت المسنة وسطا أخذت وان كانت جيدة
 لم تؤخذ ويؤدى صاحب المسال شاة وسطا وان كانت دون الوسط لم يجب الا هذه فان هلكت الكبيرة
 بعد الحول بطل الواجب كله عند أبي حنيفة ومحمد لان الصغار كانت تبعاً للكبار عندهما وعند
 أبي يوسف يجب في الباقي تسعة وثلاثون جزاً من أربعين جزاً من جل لان الفضل على الحمل انما
 وجب باعتبار الكبيرة فبطل بهلاكها واذا هلك الكل الا الكبيرة فان فيها جزاً من أربعين جزاً
 من شاة مسنة وكذلك رجل له أربعة وعشرون فصلا وبنت مخاض سمينة أو وسط وكذلك تسعة
 وعشرون عجولا وفيها مسنة أو تسعة ثم الاصل الذي يعتبر في حال اختلاط الصغار والكبار ان
 يكون العدد الواجب في الكبار موجودا كما اذا كان له مستان ومائة وتسعة عشر جلا فانه يجب
 مستان في قولهما اما اذا كان له مسنة ومائة وعشرون جلا يجب مسنة واحدة عند أبي حنيفة ومحمد
 وعند أبي يوسف تجب مسنة وجل وكذلك تسعة وخمسون عجولا وتبيع حيث يؤخذ التبيع فحسب
 عندهما لانه ليس فيها ما يجزئ في الوجوب غيره وقال أبو يوسف يؤخذ التبيع وعجل معه وتعامه
 في شرح الزيادات لقاضيخان (قوله ولا في العلوقة والعوامل) للحديث ليس في الحوامل والعوامل
 والعلوفة صدقة ولان السبب هو المال النامي وذلله الاسامة أو اعداد التجارة ولم يوجد اولان في
 العلوقة تتراكم المؤنة فينعدم النماء معنى والمراد بنفي الزكاة عن العلوقة زكاة السائمة لانها لو
 كانت للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة والمراد بنفيها عن العوامل التعميم والعلوفة بفتح العين ما
 يعلف من الغنم وغيرها الواحد والجمع سواء والعلوفة بالضم جمع علف يقال علفت الدابة ولا يقال
 أعلفتها والدابة معلوفة وعلف كذلك في غاية البيان وقدمنا عن القيسية انه لو كان له ابل وعوامل
 يعمل بها في السنة أربعة أشهر وبسعتها في الباقي ينبغي أن لا تجب فيها الزكاة (قوله ولا في العفو)

ولا في الحملان والفصلان
 والجحاجيل ولا في العلوقة
 والعوامل ولا في العفو

(قوله وهو الاصح) قال
 في النهر لعل وجهه انه
 على التصوير الاول لم يبق
 محلا للتراع حيث يوجد
 الواجب وهو الطعن في
 السنة الثانية كما نبه
 عليه في الحواشي السعدية

(قوله وقديما هلاك لانه لو استهلكه الخ) أقول المراد بالاستهلاك اخراج النصاب عن ملكه قصد التبادل يقوم مقامه فاستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك لقيام الثاني مقام الاول لان الزكاة ٢٣٥ لم تتعلق بعينه بخلاف السائمة فان استبدالها ولو بجنسها

استهلاك لان بدلها لا يقوم مقامها لتعلق الزكاة بعينها (قوله واختلاف فيما لو حبس السائمة للعلف الخ) قال في النهر الذي يقع في نفسه ترجيح الاول ثم رأيت

ولا الهالك بعد الوجوب في البدائع جزم به ولم يحك غيره (قوله للعلف أولياء) اللام بمعنى عن تأمل (قوله واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك) أي وليس بهلاك أيضا خلافا لما فهمه في النهر لقيام النصاب على حاله بوجود بدله بخلاف استبدال السائمة ولو بجنسها لتعلق الزكاة بعينها فلم يقسم بدلها مقامها قال في البدائع ولو استبدال مال التجارة بمال التجارة وهي العروض قبل تمام الحول لا يبطل حكم الحول سواء استبدالها بجنسها أو بخلاف جنسها بلا خلاف لان وجوب الزكاة في أموال التجارة يتعلق بمعنى المال وهو المالية

أي لازكافي العفو وهو لوقعة مشترك بين أفضل المال وأفضل المرمي والمعروف والاعطاء من غير مسئلة والفاضل عن النفقة والمكان الذي لم يوطأ والصفح والاعراض عن عقوبة المذنب وشرعا ما بين النصب كالاربعة الزائدة على الخمسة من الابل الى العشر وكالعشرة الزائدة على خمس وعشرين من الابل فنصدا أبي حنيفة وأبي يوسف الزكاة في النصاب لا في العفو وعند محمد وزفر فيهما حتى لو هلك العفو وبقي النصاب ينبغي كل الواجب عند الاولين ويسقط بقدره عند الآخرين فلو كان له تسع من الابل أو مائة وعشرون من الغنم فهلك بعد الحول من الابل أربعة ومن الغنم ثمانون لم يسقط شيء من الزكاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر يسقط في الاول أربعة اتساع شاة وفي الثانية ثلاث شاة وفي النهاية وغيرها ان الهلاك يصرف بعد العفو الى النصاب الاخير ثم الى الذي يليه الى أن ينتهي عند الامام لان الاصل هو النصاب الاول وما زاد عليه تابع وعند أبي يوسف يصرف الى العفو وألا ثم الى النصب شائعا وفي المحيطان هذه رواية ضعيفة عن أبي يوسف وطاهر الرواية عنه كقول امامه وتظهر فائدة فيما اذا كان له مائة واحدة وعشرون شاة فهلك احدي ثمانون بقي من الواجب شاة عند الامام وعند الثلاثة يجب أربعون جزأ من مائة واحدة وعشرين جزأ من شاتين ولو هلك شاة فقط بقي من الواجب شاة عنده وعند الثلاثة يسقط جزء واحد من مائة واحدة وعشرين جزأ من شاتين ويبقى الباقي واذا كان له أربعون من الابل فهلك نصفها بعد الحول فعند الامام الواجب أربع شياه وعند أبي يوسف عشرون جزأ من ستة وثلاثين جزأ من بنت اللبون وعند محمد نصف بنت لبنة ولو هلك عشرة من خمس وعشرين فعنده الواجب ثلاث شياه وعند الثلاثة ثلاثة أخماس بنت الخاض وفي غاية البيان ينبغي لك ان تعلم ان العفو عند أبي حنيفة في جميع الاموال وعندهما لا يتصور العفو الا في السوائم لان ما زاد على ما تى درهم لا عفو فيه عندهما اه (قوله ولا الهالك بعد الوجوب) أي لا شيء في الهالك بعد الوجوب فان هلك المال كله سقط الواجب كله وان بعضه فبعضه وقال الشافعي يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء وهو مبني على ان الزكاة تجب في العين أو في الذمة فعندنا تجب في العين وهو المشهور من قول الشافعي وفي قول له تجب في الذمة والعين مرتبطة بها كذا في غاية البيان ثم الظواهر تؤيد ما قلنا مثل قوله عليه الصلاة والسلام ها تواربع العشور من كل أربعين درهما درهم أطلقه فشمل ما اذا تمكن من الاداء وفرط في التأخير حتى هلك وما اذا منع الامام أو الساعي بعد الطلب حتى هلك وفي الثاني خلاف وعامتهم على السقوط وهو الصحيح لانه لم يغترب هذا المنع ملكا على أحد ولا يدا فصار كمال طلب واحد من الفقراء ورجحه في فتح القدير بانه الاشبه بالفعل لان الساعي وان تعين لكن للمالك رأى في اختيار محل الاداء بين العين والقيمة ثم القيمة شائعة في محال كثيرة والرأى يستدعي زمانا فالجس لذلك اه وقيد بالهلاك لانه لو استهلكه بعد الحول لا تسقط عنه لوجود التعدي واختلف فيما لو حبس السائمة للعلف أولياء حتى هلك قبل هو استهلاك فيضمن وقيل لا يضمن كالوديعة اذا منعها لذلك حتى هلك لم يضمن كذا في المعراج وقدمنا أن الابعان الدين بعد الحول مطلقا ليس باستهلاك فلا زكاة فيه وفي الخاتمة واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك

والقيمة فكان الحول منعقدا على المعنى وانه قائم لم يفت بالاستبدال وبذلك الدراهم والدنانير اذا باعها بجنسها أو بخلاف جنسها بان باع الدراهم بالدراهم أو الدنانير بالدنانير أو الدراهم بالدنانير وقال الشافعي ينقطع حكم الحول على قياس قوله لا تجب الزكاة في مال الصيارفة لوجود الاستبدال منهم ساعة فساعة كما اذا باع السائمة بالسائمة ولنا ان الوجوب في الدراهم والدنانير متعلق بالمعنى

أيضا لا بالعين والمعنى قائم بعد الاستبدال فلا يبطل حكم الحول كما في الحول بخلاف ما إذا استبدل السائمة بالسائمة لأن الحكم هناك يتعلق بالعين فيبطل الحول ٢٣٦ المتعقد على الأول فيستأنف الثاني حول اه وياتي قريبا نحوه في كلام المؤلف عن المعراج

(قوله وبغير مال التجارة استهلاك) استهلاكه في الفتح بان ينوي في البديل عدم التجارة عند الاستبدال قال وانما قلنا ذلك لانه لو لم ينو في البديل عدم التجارة وقد كان الاصل للتجارة يقع البديل للتجارة (قوله وحضر بعد التفريق عن المجلس) قيد بالمجلس لما في الولوجية المراد من التفريق بالبسند حتى لو كانا في مجلس العقد كان للساعي أن يأخذ من المشتري وان كان قد قبضه ونقله لان تمام البيع قبل التفريق بالابدان مجتهد فيه والساعي في مال الصدقة بمنزلة القاضى في سائر الاحكام لثبوت ولايته فيها فكان للساعي أن يجتهد فان أدى اجتهاده الى ان البيع قد تم أخذ الزكاة من البائع لان الحق في ذمة البائع لان البائع استهلك المال باخراجه عن ملكه فصار الحق واجبا في ذمته وان أدى اجتهاده الى ان البيع لم يتم أخذ من المشتري لان الحق في عين المال بعد فيأخذ منه دون ذمة

وبغير مال التجارة استهلاك واستبدال مال السائمة بالسائمة استهلاك واقرض النصاب بعد الحول ليس باستهلاك وان نوى المال على المستقرض وكذا لو أعار ثوب التجارة بعد الحول اه وانما كان يبيع السائمة استهلاكا مطلقا لان الوجوب فيها متعلق بالصورة والمعنى فيبيعها يكون استهلاكا كالا استبدالها فاذا باعها فان كان المصدق حاضرا فهو بالخيار ان شاء أخذ قيمة الواجب من البائع وتم البيع في الكل وان شاء أخذ الواجب من العين المشتراة وبطل البيع في القدر المأخوذ وان لم يكن حاضرا وقت البيع وحضر بعد التفريق عن المجلس فانه لا يأخذ من المشتري وانما يأخذ قيمة الواجب من البائع ولو باع طعاما وحب فيه العشر فالمصدق بالخيار ان شاء أخذ من البائع وان شاء من المشتري سواء حضر قبل الافتراق أو بعده لانه يتعلق العشر بالعين أكثر من تعلق الزكاة بها ألا ترى ان العشر لا يعتبر فيه المالك بخلاف الزكاة ولومات من عليه العشر قبل أدائه من غير وصية يؤخذ من تركته بخلاف الزكاة كذا في البدائع وفي معراج الدراية ولو استبدل السائمة بجنسها ينقطع حكم الحول لان وجوب الزكاة في السائمة باعتبار عينها وفي غيرها باعتبار ماليتها فالعين الثانية في السائمة غير الاولى لفوات متعلق الوجوب بخلاف العروض لان متعلق الوجوب هو المال بقوهي باقية مع الاستبدال اه وقيدوا بالاستبدال لان اخراج مال الزكاة عن ملكه بغير عوض كالهبة من غير الفقير والوصية أو بعوض ليس بمال بان تزوج امرأة أو صالح به عن دم العمد أو اختلعت به المرأة فهو استهلاك فيضمن به الزكاة وقولهم ان استبدال مال التجارة بمثله ليس باستهلاك يستثنى منه ما اذا طاب بما لا يتغابن الناس في مثله فانه يضمن قدر زكاة المحاباة ويكون ديناً في ذمته وزكاة ما بقي تتحول الى العين تبقى ببقائها كما في البدائع فاذا صار مستهلكا بالهبة بعد الحول فاذا رجع بقضاء أو غيره لاثني عليه لو هلك عند عده بعده لان الرجوع فسخ من الاصل والنقود تتبع في مثله فعاد اليه قديم ملكه ثم هلك فلا ضمان ولو رجع بعد ما حال الحول عند الموهوب له فكذلك خلافا لفرقيما لو كان بغير قضاء فانه يقول يجب على الموهوب له فانه مختار فـكان تملكنا بل غير مختار لانه لو امتنع عن الرد أجبر كذا في فتح القدير وقولهم ان الرجوع فسخ من الاصل ليس على اطلاقه فقد صرحوا في الهبة ان الواهب لا يملك الزكاة والمنفصلة برجوعه وفي الظهيرية ولو وهب النصاب ثم استفاد ما لا في خلال الحول ثم رجع في الهبة يستأنف الحول في الاستفادة من حين استفادته فهذه المسئلة تدل على ان الرجوع في الهبة ليس فسخا للهبة من الاصل اذ لو كان فسخا لما وجب استئناف في الاستفادة من وقت الاستفادة اه بلفظه ثم اعلم انه لو وهب النصاب في خلال الحول ثم تم الحول عند الموهوب له ثم رجع الواهب بقضاء أو غيره فلا زكاة على واحد منهما كما في الحامية وهي من حيل اسقاط الزكاة قبل الوجوب كما لا يخفى وفي المعراج ولو حال الحول على مائتي درهم ثم ورث مثلها غلظه بها وهلك النصف سقط نصف الزكاة لان أحدهما ليس بتابع للآخر بخلاف مالو ربح بعد الحول مائتين ثم هلك نصف الكل مختلطاً لم يسقط شيء لان الربح تباع فيصرف الهلاك اليه كالغزو وعندهما لا يتصور العفو في غير السواثم اه وسوى في المحيط بين الارث والربح عندهما في عدم السقوط وعند محمد يسقط نصفها وتسام تغاريها فيه وفي المعراج ولو باع السواثم قبل

البائع وطريق الاخذ منه أن يجبر البائع على الاداء منه وهو المراد من الاخذ من المشتري اه (قوله وفي المعراج تمام ولو باع السواثم الخ) قال في متن درر البحار وشرحه غرر الاذكار ولا يكره أى يجوز أبو يوسف بلا كراهة حيلة دفعها أى منع وجوب الزكاة بان يستبدل نصاب السائمة آخر الحول أو يخرجها عن ملكه في آخره ثم يدخلها لان هذا امتناع عن الوجوب

لا بطلان حق الغير اذ ربما يحتاج علم امتثال امره تعالى فيكون عاصيا والفرار من المعصية طاعة وفي المحيط هذا أصح ومحمد بن الفه
 أي أبو يوسف وكره حيلة دفعها ومعه الشافعي واختار قوله الشيخ جيد الدين الضرير لان في الحيلة اضرار بالفقراء وقصد ابطال
 حقهم ما لا وكذا الخلاف في حيلة دفع الشفعة وأما الاحتياط بعد وجوب الشفعة فيكره اتفاقا وقيل الفتوى في الشفعة على قول
 أبي يوسف وفي الزكاة على قول محمد وهذا تفصيل حسن وتحرم حيلة دفع وجوب ٢٢٧ الزكاة عند الاكثرين من الفقهاء

حتى أقصد مالك البيع
 لدفع الوجوب وحرّم
 الشافعي البيع له وان صح
 وقال أحمد ان نص
 النصاب في بعض الدول
 أو باعه أو بدله به
 حنسه انتقطع الحول الا
 أن يقصد بذلك الزرار
 من الزكاة عند روي
 ولو وجب سن ولم يوجد
 دفع أعلى منها وأخذ
 الفضل أو دونها ورد
 الفضل أو القيمة

وجوبها فلا تسقط اه
 (قوله وفي ذلك العود على
 الموضوع بالنقض) قال
 في النهر كيف يعود على
 موضوعه بالنقض مع
 جواز دفع القيمة اه وقد
 يقال عليه ان القيمة
 لا تيسر للمالك في كل
 وقت فاذا لم يكن عنده
 الواجب ولا القيمة واه تنع
 الساعي عن أخذ الأعلى
 لزم العسر فتدبر (قوله
 لانه ليس شراء حقيقة يا)
 قال في النهر كونه ليس
 بشراء حقيقة بل ضمنا
 لا يقتضي الاجبار كيف

تمام الحول بيوم فرار عن الوجوب قال محمد يكره وقال أبو يوسف لا يكره وهو الأصح ولو باعها
 للشفقة لا يكره بالاجماع ولو احتال لاسقاط الواجب يكره بالاجماع ولو فر من الوجوب بخلا لا تأنيما
 يكره بالاجماع اه (قوله ولو وجب سن ولم يوجد دفع أعلى منها وأخذ الفضل أو دونها ورد الفضل
 أو دفع القيمة) بيان لمسئلتين الأولى لو وجب عليه سن كبت مخاض مثلا ولم تكن عنده فصاحب
 المال مخير ان شاء دفع الأعلى واسترد الفضل أو الأدنى ورد الفضل فقد جعل الخيار للمالك دون
 الساعي فيهما وقد صرح به في الميسر وقال ليس للساعي اذا عين المالك سنة أن يأخذ في ذلك في
 الصورتين واستثنى في الهداية من ذلك ما اذا أراد المالك دفع الأعلى وأخذ الفضل من الساعي فانه
 لا اجبار على الساعي لانه شراء فيئذ لم يكن للمالك خيار في هذه الصورة وتبعه في التبيين وتعقبه
 في غاية البيان بان الزكاة وجبت بطريق اليسر فاذا كان للساعي ولاية الامتناع من قبول الأعلى
 يلزم العسر وفي ذلك العود على الموضوع بالنقض فلا يجوز أيضا فيه خلاف السنة لان من لزمه
 الحققة تقبل منه المجذعة اذ لم تكن عنده حققة وكذلك من لزمه بنت لبون وعنده حققة يقبل منه
 الحققة ويعطى المصدق عشرين درهما أو شاتين كافي صحيح البخاري وهو دليلنا على دفع القيمة في
 الزكاة وهي في المسئلة الثانية وتقدير الفضل بالعشرين أو الشاتين بناء على الغالب لانه تقدير لازم
 اه وأما قوله لم انه شراء ولا اجبار فيه فممنوع لانه ليس شراء حقيقيا ولم يلزم من الاجبار ضرر
 بالساعي لانه عامل لغيره فالظاهر اطلاق المختصر من ان الخيار للمالك فيه ما لکن ذكر محمد في الاصل
 ان الخيار للمصدق أي الساعي ورده في النهاية والمعراج بان الصواب خلافه وذكر في البدائع ان الخيار
 لصاحب المال دون المصدق الا في فصل واحد وهو ما اذا أراد صاحب المال أن يدفع بعض العين
 لاجل الواجب فالمصدق بالخيار بين أن لا يأخذ وبين أن يأخذ بان كان الواجب بنت لبون فاذا
 أن يدفع بعض الحققة بطريق القيمة فالمصدق ان شاء قبل وان شاء لم يقبل لما فيه من تشقيص العين
 والتشقيص في الاعيان عيب فكان له أن لا يقبل اه وتعقبه الزبائني بانه غير مستقيم لوجهين
 أحدهما انه مع العيب يساوي قدر الواجب وهو المعبر في الباب والثاني ان فيه اجبارا للمصدق على
 شراء الزائد اه وقد قدمنا ان جبره على شراء الزائد مستقيم ولا يخفى ان في التشقيص اضرارا
 بالفقراء فلم يملك رب المال ذلك فاستقام ما في البدائع لكن قيد المصنف الخيار المذكور بين الامور
 الثلاثة بعدم وجود السن الواجب كافي أكثر الكتب وهو قيد اتفقا لان الخيار ثابت مع وجود
 السن الواجب ولذا قال في المعراج وظن بعض أصحابنا ان أداء القيمة بدل عن الواجب حتى لقب
 المسئلة بالابدال وليس كذلك فان المصير الى البدل لا يجوز الا عند عدم الاصل وأداء القيمة مع
 وجود المنصوص عليه جائز عندنا اه وفي البدائع اختنا أصحابنا فعند الامام الواجب فيماعد
 السوائم جزء من النصاب معنى لا صورة وعندنا ما صورة ومعنى لكن يجوز اقامة غيره مقامه معنى

والفاضل عن الواجب يصير ملكا للساعي ولا طريق لتملكه اياه الا بالشراء (قوله والثاني ان فيه اجبارا للمصدق على شراء الزائد)
 لم يظهر لنا هذا الكلام ولم أر من تعقبه وفي كلام المؤلف تسليم له وانه لا يضر ولقائل أن يقول انه غير وارد على ما في البدائع لان
 كلامه فيما اذا دفع البعض عن الواجب عليه بطريق القيمة والزائد باق على ملك المالك لانه يأخذ منه قيمة الزائد ولا كان هذا
 عين دفع الأعلى وأخذ الفضل لم يكن فيه تشقيص أصلا فتدبر ثم ظهر لي ان هذا الثاني راجع الى اطلاق قول البدائع أولان

واختلف في السوائيم على قوله فقيل هي كغيرها وقيل الواجب المنصوص عليه من حيث المعنى
وعندهما الواجب المنصوص عليه صورة ومعنى لكن يجوز إقامة غيره مقامه معنى ويقتنى على هذا
الاصل مسائل الجامع له مائتا فقير حنطة للتجارة تساوي مائتي درهم ولا مال له غيرها فان أدى من
عينها يؤدي خمسة أفقرة بلا خلاف وان أدى قيمتها فعنده تعتبر القيمة يوم الوجوب في الزيادة
والنقصان وعندهما في الفضلين يعتبر يوم الاداء واختاف على قوله في السوائيم فقيل يوم الوجوب
وقيل يوم الاداء حسب الاختلاف السابق وتماه فيه وفي المحيط يعتبر في قيمة السوائيم يوم الاداء
بالاجماع وهو الاصح وذكر في الجامع لو فسد الحنطة بما أصابها حتى صارت قيمتها مائة فانه يؤدي
درهمين ونصفا بلا خلاف اذا اختار القيمة لانه هلك جزء من العين فسقط ما تعلق به من الواجب
وان زادت في نفسها قيمة فالعبرة ليوم الوجوب اه وفي الهداية ويجوز دفع القيمة في الزكاة
والكفارة وصدقة الفطر والعشر والنذر اه وفي فتح القدير لو أدى ثلاث شياه سمان عن أربع
وسط أو بعض بنت لبون عن بنت مخاض جاز لان المنصوص عليه الوسط فلم يكن الاعلى داخلا في
النص والجودة معتبرة في غير الرويات فتقوم مقام الشاة الرابعة بخلاف ما لو كان مثليا بان أدى
أربعة أفقرة جيدة عن خمسة وسط وهي تساويها لا يجوز أو كسوة بان أدى ثوبا يعادل ثوبين لم يجز
الا عن ثوب واحد ونذر أن يهدي شاتين أو يعتق عشرين وسطين فأهدى شاة أو اعتق عبدا يساوي
كل منهما وسطين لا يجوز أما الاول فلان الجودة غير معتبرة عند المقابلة فيجنسها فلا تقوم الجودة
مقام الفقير الخامس وأما الثاني فلان المنصوص عليه مطلق الثوب في الكفارة لا بقيد الوسط فكان
الاعلى وغيره داخلا تحت النص وأما الثالث فلان القربة في الاراقة والتحرير وقد اترم اراقتين
وتحرير برين فلا يخرج عن العهدة بواحد بخلاف النذر بالتصدق بان نذر أن يتصدق بشاتين
وسطين فتصدق شاة بقدرهما جاز لان المقصود اغناء الفقير وبه تحصل القربة وهو يحصل بالقيمة
وعلى ما قلنا لو نذر أن يتصدق بفقير دقل فتصدق بنصفه جيد يساوي تمامه لا يجوز لان الجودة
لا قيمة لها هنا للربوية وللمقابلة بالجنس بخلاف جنس آخر لو تصدق بنصف فقير منه يساويه جاز اه
قيد المصنف بالزكاة لانه لا يجوز دفع القيمة في النجاسات والهدايا والعق لان معنى القربة اراقة الدم
وذلك لا يتقوم وكذلك الاعتاق لان معنى القربة فيه اتلاف الملك وفي الرق وذلك لا يتقوم كذلك في
غاية البيان ولا يخفى انه مقيد ببقاء أيام الفهر وأما بعد ما فيجوز دفع القيمة كما عرف في الاضحية
والسنن هي المعروفة والمراد بها هنادات سن اطلاقا للبعض على الكل أو سمى بها صاحبها كما سمى
المسنة من النوق بالناب لان السن مما يستدل به على عمر الدواب ووقع هنا اطلاق المصدق على
الساعي وهو مشتبه برب المال والفرق بينهما انه ان كان بالصداق الخففة والدال المشددة المكسورة
فهو بمعنى أخذ الصدقة وان كان بالصداق المشددة والدال المكسورة المشددة فهو المعطى لها
(قوله ويؤخذ الوسط) أي في الزكاة لقوله عليه الصلاة والسلام لا تأخذوا من خيرات أموال الناس
أي كراتهم واخذوا من حوائش أموالهم أي من أوساطها ولا ن فيه نظر من الجانبين كذلك في الهداية
والخزرات جمع خرة بتقديم الزاي المنقوطة على الراء المهملة وفي الخانية ولا تؤخذ الر با ولا كولة
والمساخض وفل الغنم لانها من الكرائم وقد نهينا عن أخذ الكرائم ولا تؤخذ الهرم ولا ذات عوار
الا أن يشاء المصدق اه والا كولة الشاة السمينة التي أعدت لالكل والربا بضم الراء المشددة
وتشديد الباء مقصورة وهي التي تربى ولدها كذلك في المغرب والمساخض التي في بطنها ولد وقد أطل

ويؤخذ الوسط

الخيار لصاحب المال
فانه يشمل ما اذا أراد دفع
الاعلى وأخذ الزائد
ثم رأيت صاحب النهر
نبيه على ذلك (قوله بفقير
دقل) الدقل محركة أردا
الغرفاموس

فيه في البدائع وذكر انه ليس للساعي أخذ الادون وهو مخالف لما في الحاشية وفي فتح القدير ان
الأدلة تقتضي أن لا يجب في الأخذ من الجفاف التي ليس فيها وسط اعتباراً أعلاها وأفضلها وقد
قدمنا عنهم خلافاً في صدقة السواثم اه وفي المعراج وذكر الحاكم الجليل في المنتقى الوسط أعلى
الادون وادون الأعلى وقيل اذا كان عشرون من الضأن وعشرون من المعز يأخذ الوسط ومعرفته
أن يقوم الوسط من المعز والضأن فتؤخذ شاة تساوي نصف قيمة كل واحد منهما مثلاً الوسط من
المعز تساوي عشرة دراهم والوسط من الضأن عشرون فتؤخذ شاة قيمتها خمسة عشر اه وكذا في
البدائع وفيه ولو كان له خمس من الابل كلها بنت مخاض أو كلها بنت لبون أو حقا أو جذاع
ففيها شاة وسط وفي الفتاوى الظهيرية اذا كان رجل نجيل تمر جيد برني ودقل قال أبو حنيفة
يؤخذ من كل نخلة حصتها من العشر وقال محمد يؤخذ من الوسط اذا كانت أعيناً فثلاثة جيد
ووسط وردي اه وهذا يقتضي أن أخذ الوسط انما هو فيما اذا اشتمل المال على جيد ووسط
وردي أو على صنفين منهما أمالو كان المال كله جيداً كان بعين شاة أو كولة فانه يجب واحدة
من الكراثم لأشاة وسط عند الامام خلافاً للمحمد كما لا يخفى (قوله ويضم مستفاد من جنس نصاب
اليه) لان النبي صلى الله عليه وسلم أوجب في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض الى خمس
وثلاثين فاذا زادت واحدة ففيها بنت لبون من غير فصل بين الزيادة في أول الحول أو في أثنائه
ولانه عند الحاشية يتعسر التمييز فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد وما شرط الحول الاللتيسير
والمراد بالضم أن تجب الزكاة في القائدة عند تمام الحول على الأصل قيد بالجنس لان المستفاد من
خلاف جنسه كالابل مع الشياه لا تضم لانه لا يؤدي الى التعسير لانه لا ينعقد الحول عليه ما لم يبلغ
نصاباً ثم كل ما يستفاد من هذا الجنس يضم اليه وقيد بالنصاب لانه لو كان النصاب ناقصاً وكل
مع المستفاد فان الحول ينعقد عليه عند الكمال كذا في الاستيعاب بخلاف ما لو كان له نصاب في
أول الحول فهل يكفى بعضه في أثناء الحول فاستفاد تمام النصاب أو أكثر يضم أيضاً عندئذ لان نقصان
النصاب في أثناء الحول لا يقطع حكم الحول فصار المستفاد مع النقصان كالاستفاد مع كماله كذا في
غاية البيان وأطلق في المستفاد فشمّل المستفاد ميراث أو هبة أو شراء أو وصية وسياً في أن أحد التقدين
يضم الى الآخران العروض للتجارة تضم الى التقدين الجنسية باعتبار قيمتها وفي المحيط لو كان
له ما تدارهم دين فاستفاد في خلال الحول مائة درهم فانه يضم المستفاد الى الدين في حوله بالاجماع
واذا تم الحول على الدين فعند أي حنيفة لا يلزمه الاداء من المستفاد ما لم يقبض أربعين درهماً
وعندهما يلزمه وان لم يقبض من الدين شيئاً وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا مات من عليه مفلساً
سقط عنه زكاة المستفاد عنده وعندهما يجب اه وأشار بقوله اليه أي الى النصاب الى انه لا بد من
بقاء النصاب المضموم اليه ولذا قال في المحيط ولو هب له ألف ثم استفاد ألفاً قبل الحول ثم رجع
الواهب في الهبة بقضاء قاض فلا زكاة عليه في الألف القائدة حتى يمضي حول من حين ملكها لانه
يطل حول الأصل وهو الموهوب فيبطل في حق التبوع اه وفي المبسوط ولو ضاع المال الأول فانه
يستقبل الحول على المستفاد منه من ملكه فان وجد درهماً من دراهم الأول قبل الحول بيوم ضمه
الى ما عنده فيزكي الكل لان بالضياح لا ينعدم أصل الملك وانما تنعدم يده وتصرفه فاذا ارتفع ذلك
قبل كمال الحول كان كأن الضياح لم يكن اه ولا يخفى ان الضم المذكور عند عدم مانع أما اذا
وجد مانع منه فلا ضم ولذا قال في المحيط ولا يضم أثمان الابل والبقر والغنم المزكاة الى ما عنده من

ويضم مستفاد من جنس
نصاب اليه

ولو أخذنا العشر والحراج والزكاة بغاية لم يؤخذ أنوى (قوله فافتوه بالصيام الخ) هذا ما ألف لما قدمه عن الكشف الكبير من أن التكثير بالمال لا يمنع الدين وجوبه على الأصح فكان هذا مبني على مقابل الأصح (قوله غير ضائر) خبر المبتدأ وهو قوله وكونهم وفي النهر ولا يخفى أن فيه تدافعا ظاهرا وذلك أن وجوب الزكاة عليه يؤذن بغناؤه وجواز الصرف إليه يقتضي فقره وتبطل أقيدها المسئلة فيما عرفناه مما لا غنى عنه هنا هو مراده بما رآه وبغنى أن يقيد بما إذا لم يكن له مال غيره يوفى منه الكل أو البعض فإن كان زكاه ما قدر على وفائه إلى آخر ما قدمناه وبه يندفع التدافع عن كلام المحقق لأن كونهم فقراء إذا لم يكن لهم مال غير ما استهلكوه ووجوب الزكاة عليهم إذا كان لهم مال غيره أما إذا لم يكن فلا وجوب ولا يخفى أنه خلاف المتبادر من كلامهم هنا على أنه قليل الجسدي لأن الزكاة حينئذ تكون لماله الغير المأخوذ من الناس لا يستهلك مع أن كلامهم فيه فبقا أشكال المؤلف

النصاب من جنسه عند أبي حنيفة لأن في الضم تحقيق الثني في الصدقة لأن الثني إيجاب الزكاة مرتين على مالك واحد في مال واحد في حول واحد وأنه منفي لقوله عليه الصلاة والسلام لا ثني في الصدقة وعندهما يضم ولو جعل السائمة علوفة بعدما زكاهما ثم باعها يضم ثمنها إلى ما عنده من نحو وجهها عن مال الزكاة فصار كمال آخر فلم يؤد إلى الثني وكذا لو جعل العبد المؤدى زكاته للخدمة ثم باعه يضم ثمنه إلى ما عنده ولو أدى صدقة الفطر عن عبد الخدمة أو أدى عشر طعامه ثم باعه يضم ثمنه إلى ما عنده لأنه ليس ببذل مال أديت الفطرة عنه لأن الفطرة إنما تجب بسبب رأس عونه وبلى عليه دون المألية ألا ترى أنها تجب عن أولاده الأحرار والثلث بدل المألية والعشر إنما تجب بسبب أرض نامية لا بالخارج فلم يثبت الاتحاد حتى لو باع الأرض النامية لا يضم ثمنها إلى ما عنده عند أبي حنيفة ومن عنده نصابان من جنس واحد أحدهما ثمن أبل من زكاة فاستفاد نصابا من جنسها فإنه يضم إلى أقربهما حولاً لأنهما استويا في علة الضم وترجح أحدهما باعتبار القرب لكونه أنفع للفقراء ولو كان المستفاد رجحاً أو ولد أضمه إلى أصله وإن كان أبعد حولاً لأنه يرجح باعتبار التفرع والتولد لأنه تبع وحكم التبعية لا يقطع عن الأصل ولو أدى زكاة الدراهم ثم اشترى بها سائمة وعنده من جنسها سائمة لم يضمها إليه لأنها بدل مال أديت الزكاة عنه اهـ (قوله ولو أخذنا العشر والحراج والزكاة بغاية لم يؤخذ أخرى) أي لم يؤخذ مرة أخرى لأن الإمام لم يحكمهم بالحماية بالحماية قال في الهداية وافتوا بأن يعيدوها دون الحراج لأنهم مصارف الحراج لكونهم مقاتلة والزكاة صرفها للفقراء ولا يصرفونها إليهم وقيل إذا نوى بالدفع التصديق عليهم سقط عنه وكذا الدفع إلى كل جائر لأنهم بما عليهم من التبعات فقراء وأولاً أحوط اهـ أطلق في الزكاة فشمع الأموال الظاهرة والباطنة ولذا قال في المبسوط الأصح أن أرباب الأموال إذا نوا عند الدفع إلى الظلمة التصديق عليهم سقط عنهم جميع ذلك وكذا جميع ما يؤخذ من الرجل من الجبايات والمصادرات لأن ما بأيديهم أموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق مالهم فهم بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سلمة يجوز دفع الصدقة لعلي بن عيسى بن ماهان وإلى خراسان وكان أميراً ببلخ وجبت عليه كفارة عين المال فكفارتك كفارة عين يميني ويقول محشمهم يقولون لي ما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة عين من لا عليك شيئاً قال في فتح القدير وعلى هذا الوأوصى بثلث ماله للفقراء فدفع إلى السلطان الخائن سقط ذكره قاضيان في الجامع الصغير وعلى هذا فانكارهم على يحيى بن يحيى تليذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة بكفارة عليه بالصوم غير لازم وتعليقهم بأنه اعتد بالناسب المعلوم الإلغاء غير لازم لجواز أن يكون للإلغاء الذي ذكرناه من فقرهم لالكونه أشق عليه من الاعتاق ليكون هو المناسب المعلوم الإلغاء وكونهم لهم مال وما أخذوه خاطو به وذلك استهلاكاً إذا كان لا يمكن تميزه عنه عند أبي حنيفة فيملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا تجب عليهم فيه الزكاة ويورث عنهم غير ضائر لاشتغال ذمتهم بمشاكله والمدينون بقدر ما في يده فقير اهـ وظاهر ما صححه السرخسي أنه لا فرق بين الأموال الظاهرة والباطنة وصحح الولوالجي عدم الجواز في الأموال الباطنة قال وبه بقي لأنه ليس للسلطان ولا بقية الزكاة في الأموال الباطنة فلم يصح الأخذ اهـ وفي الظهيرية الأفضل لصاحب المال الظاهر أن يؤدي الزكاة إلى الفقراء بنفسه لأن هؤلاء لا يضعون الزكاة مواضعها فاما الحراج فانهم يضعونه مواضعه لأن موضع الحراج المقاتلة وهؤلاء لا يقاتلوه وفي التمييز واشترط أخذهم الحراج ونحوه وقع اتفاقاً حتى لو لم يأخذوا منه سنين وهو عندهم لم يؤخذ منهم شيء أيضاً ما ذكرناه اهـ

والضمير في قوله وهو عندهم عائذ الى من وجب عليه الخراج ونحوه وضمير الجماعة في عندهم عائذ الى
 البغاة أي ومن وجب عليه عند البغاة وأطلق فيمن وجب عليه الخراج فشمع الذي كالم وأشار
 المصنف الى ان الحر في لو أسلم في دار الحرب وأقام فيها سنين ثم خرج اليها لم يأخذ منه الامام الزكاة لعدم
 الحماية ونفتيه باذائها ان كان عالما بوجوبها والافلاز زكاة عليه لان الخطاب لم يبلغه وهو شرط
 الوجوب (قوله ولو عمل ذونصاب لسنين أولنصب صح) أما الاول فلانه أدى بعدم سبب الوجوب
 فيحوز لسنة ولسنين كما اذا كفر بعد الجرح وأما الثاني فلان النصاب الاول هو الاصل في السببية
 والزائد عليه تابع له قيد بقوله ذونصاب لانه لو عمل قبل أن يملك تمامه ثم تم الحول على النصاب
 لا يحوز وفيه شرطان آخران أن لا ينقطع النصاب في أثناء الحول وأن يكون كاملا في آخره فتفرع
 على الاول انه لو عمل ومعه نصاب ثم هلك كله ثم استفاد ثم الحول على النصاب لم يجز المجهل بخلاف
 ما اذا بقي في يده منه شيء وعلى الثاني ما لو عمل شاة عن أربعين وحال الحول وعنده تسعة وثلاثون
 فان كان صرفها الى الفقراء فالمجهل نفل بخلاف ما اذا أدى بعد الحول الى الفقير وانتقص النصاب
 باذائه فان الزكاة واجبة وان كانت قائمة في يد الساعي فالصحيح وقوعها زكاة فلا يستردها لان الدفع
 الى المصدق لا يزيل ملكه عن المدفوع ولا فرق بين السواثم والتعود في هذا ولا فرق بين أن تكون
 الزكاة في يد الساعي حقيقة أو استهلكها أو أنفقها على نفسه قرصا أو أخذها الساعي من عماله
 لانه كقيام العين حكما بخلاف ما اذا صرفها الساعي الى الفقراء أو الى نفسه وهو فقير فانه كصرفها
 بنفسه فلا يحوز المجهل كالمواضع من يد الساعي قبل الحول ووجد ما بعده فلا زكاة والمالك أن
 يستردها فلو لم يستردها حتى دفعها الساعي الى الفقراء لم يضمن الا ان كان المالك نهاء ثم اعلم ان
 وقوعها زكاة فيما اذا أخذها الساعي من عماله انما هو في غير السواثم أما في السواثم فلا تقع زكاة
 لنقصان النصاب ويستردها المالك ويضمن الساعي قيمتها لو باعها ويكون الثمن له وانما كان
 كذلك في السائمة لانها لما خرجت عن ملك المجهل بذلك السبب فيتم الحول يصير ضمانا بالقيمة
 والسائمة لا يكمل نصابها بالدين بخلاف نصاب الدراهم لانه يكمل بالدين وهذا كله اذا لم يستفد
 قدر ما يجمل ولم ينتقص ما عنده فان استفاد صار المؤدى زكاة في لوجوه كلها من وقت التجهيل
 والا يلزم هنا كون الدين زكاة عن العين في بعض الوجوه ولا يجب عليه زكاة المستفاد وان انتقص
 ما في يده فلا تجب في الوجوه كلها فيستردان كان في يد الساعي وان استهلكها أو كلها قرصا أو
 بجهة العمالة ضمن ولو تصدق بها على الفقراء أو نفسه وهو فقير لا يضمن الا ان تصدق بها بعد الحول
 فيضمن عنده علم بالنقصان أو لم يعلم وعندهما ان علم وان كان نهاء ضمن عند الكل وأما الفقير فلا
 رجوع عليه في شيء من الصور لانه وقع صدقة تطوعا ولم يجز المجهل عنها والحاصل ان وجوه هذه
 المسئلة ثلاثة وكل وجه على سبعة لان المجهل اما أن يكون في يد الساعي أو استهلكه أو أنفق على
 نفسه قرصا أو عمالة أو صدقة أو صرفه الى الفقراء أو وضع من يد الساعي قبل الحول فهي إحدى
 وعشرون وقد علم أحكامها وبسطه في شرح الزيادات لقاضيجان والمسئلة الثانية أعني ما اذا عمل
 لنصب بعد ملك نصاب واحد مقيدة بما اذا ملك ما يجمل عنه في سنة التجهيل فلو كان عنده مائتا
 درهم فجعل زكاة ألف فان استفاد مالا أو ربح حتى صارت ألفا ثم الحول وعنده ألف فانه يجوز
 التجهيل وسقط عنه زكاة الألف وان تم الحول ولم يستفد شيئا ثم استفاد فالمجهل لا يجزئ عن زكاتها
 فاذا تم الحول من حين الاستفادة كان عليه أن يترك في البسوط وأفاده الاستيعابي والكافي

ولو عمل ذونصاب لسنين
 أولنصب صح

السابق على حاله وما نقلناه
 عن التارخانية هناك
 مؤيد له حيث صرح فيها
 بأنه لازكاة في تلك
 الاموال وان بلغت نصابا
 لانه مديون ولعل في
 المسئلة خلافا كما قال في
 الشرنبلالية وفي الفتح
 ما يفيد الخلاف لنقله
 بصيغة قالوا تجب فيه
 الزكاة فانها تذكر فيها
 فيه خلاف اه فلتأمل
 وقد منا تمام الكلام
 على ذلك في أوائل كتاب
 الزكاة

تجب في مائتي درهم
وعشرين ديناراً ربع
العشر

(قوله يستثنى منه ما إذا
عجل غلط الخ) قال في
النهر الظاهر أنه لا استثناء
وان هذا من المسئلة
الاولى (قوله بعد النبات
الخ) سيأتي في باب العشر
ان سببه الارض النامية
بالخارج حقيقة وان وقته
وقت خروج الزرع
وظهور الثمرة عند أبي
حنيفة وعند أبي يوسف
وقت الادراك وعند محمد
عند التقية والجذاذ اه
وبه علم انه على قول أبي
حنيفة ليس ما ذكره هنا
بتجهيل بل هو اداء في وقته

باب زكاة المال

(قوله الا ان في عرفنا الخ)
جواب عن تناوله السائمة
أيضاً مع انها غير مرادة
في هذا الباب وأجاب
الزيلعي وتبعه في الدرر
والنهر بان ال في المال
للعهد وفي قوله عليه
الصلاة والسلام هاتوا
ربيع عشر أموالكم لان
المراد به غير السوائم لان
زكاتها غير مقدرة به قال
في النهر وبهذا الاستغنى
عما قبل المال في
عرفنا يتبادر الى النقد
والعروض اه وانظر
قواجه الاستغناء مع ان

والسفنا في غيرهم وبهذا ظهر ما في فتاوى قاضيجان من انه لو كان له خمس من الابل الحوامل
يعني المجالي فجعل شاتين عنها وعما في بطنها ثم تجبت خمس قبل الحول أجزاء ما عجل وان عجل عما
تجمل في السنة الثانية فلا يجوز اه لانه لما عجل عما تجمله في الثانية لم يوجد ما جهل عنه في سنة
التجهيل ففقد الشرط فلم يجز عما تجمله في الثانية وهو المراد من نفى الجواز وليس المراد نفى الجواز
مطلقاً لظهور انه يقع عما في ملكه وقت التجهيل في الحول الثاني فهو تجهيل زكاة ما في ملكه لسنتين
لان التعيين في الجنس الواحد لغو وكذا لو كان له ألف درهم بيض وألف سود فجعل خمسة وعشرين
عن البيض فهلك البيض قبل تمام الحول ثم تم لازكاة عليه في السود ويكون المخرج عنها وكذا
عكسه وكذا لو عجل عن الدنانير وله دراهم ثم هلك الدنانير كان ما عجل عن الدراهم باعتبار القيمة
وكذا عكسه قيدنا بالهالك لانه لو عجل عن أحد المالين ثم استحق المال الذي عجل عنه قبل الحول
لم يكن المجهل عن الباقي وكذا لو استحق بعد الحول لان في الاستحقاق عجل عما في ملكه فبطل تجهيله
كذافي فتاوى قاضيجان وبما ذكرناه اندفع ما في فتح القدير من الاعتراض على الفرع الاول
المنقول من الفتاوى كما لا يخفى وقيدنا بكون الجنس قد اذناه لو كان له خمس من الابل وأربعون
من الغنم فجعل شاة عن أحد الصنفين ثم هلك لا يكون عن الآخر ولو كان له عين ودين فجعل عن
العين فهلك قبل الحول جاز عن الدين وان هلك بعده لا يقع عنه والدراهم والدنانير وعروض
التجارة جنس واحد دليل الضم كما قدمناه وصرح به في المحيط هنا وفي الولوالجية وغيرهما رجل عنده
أربع مائة درهم فظن ان عنده خمسمائة درهم فادى زكاة خمسمائة فله ان يحتسب الزيادة للسنة
الثانية لانه أمكن أن تجعل الزيادة تجهيلاً اه فقولنا فيما مضى يشترط أن يملك ما عجل عنه في
حوله يستثنى منه ما إذا عجل غلطاً عن شيء ظن انه في ملكه ثم اعلم انه لو عجل زكاة ماله فابسر الفقير
قبل تمام الحول أو مات أو ارتد جاز عن الزكاة لانه كان مصرفاً وقت الصرف فصح الاداء اليه
فلا ينتقض بهذه العوارض كذا في الولوالجية وأشار المصنف بجواز التجهيل بعد ملك النصاب
الى جواز تجهيل عشر زرع بعد النبات قبل الادراك أو عشر الثمر بعد الخروج قبل البلوغ
لانه تجهيل بعد وجود السبب وبعدم جوازه قبل ملك النصاب الى عدم جواز تجهيل العشر قبل
الزرع أو قبل الغرس واختاف في تجهيله قبل النبات بعد الزرع أو بعد ما غرس الشجر قبل
خروج الثمرة فعند محمد لا يجوز لان التجهيل الحادث لا للبذر ولم يحدث شيء وجوزه أبو يوسف
لان السبب الارض النامية وبعد الزراعة صارت نامية ورده محمدان السبب الارض النامية
بحقيقة النماء فيكون التجهيل قبلها واقعا قبل السبب فلا يجوز كذا في الولوالجية ولا يخفى ان
الافضل لصاحب المال عدم التجهيل للاختلاف في التجهيل عند العلماء ولم أر من نقول والله أعلم
بالصواب واليه المرجع والمآب

باب زكاة المال

ما تقدم أيضاً زكاة مال لان المال كما روى عن محمد كل ما يملكه الناس من نقد وعروض وحيوان
وغير ذلك الا ان في عرفنا يتبادر من اسم المال النقد والعروض وقدم الفضة على الذهب في بعض
المصنفات اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله يجب في مائتي درهم وعشرين مثقالاً
ربع العشر) وهو خمسة دراهم في المائتين ونصف مثقال في العشرين والعشر بالضم أحد الأجزاء

تبادر الذهن الى العرف اقرب من تبادره الى المذكور في الحديث نامل (قوله وقد صرح السيد بن مكران الخ) ذكرك ذلك تعقبها
لما قالوه في توجيه تعبير القدوري بواجبة قال في السراج وفي هذا أي التوجيه ٢٤٣ المذكور نظرفان أهل الاصول

مجمعون على ان مقادير
الزكوات ثبتت بالخبر
التواتر وان حاسدها
يكفر فيحمل كلامه أي
الموجه على مقادير ما زاد
على المائتي الدرهم
واشبه ذلك من الزيادة
على النصب فان ذلك لم
يثبت بالتواتر وانما ثبت
بأخبار الأئمة (قوله
زكي ربع عشره) أي
يعطى خمسة ودرهم قيمتها
سبعة ونصف وهي مسألة
الابريق إلا تية قريبا
(قوله فسماء كسور باعتبار
ما يجب فيه) فيكون من

ولو تبرأ أو حليا أو آنية
ثم في كل خمس بحسابه

فقبل ذكر المحال وإرادة
المحل فان الاموال محال
للزكاة كذا في السعدية
وعلى هذا الوجه فالجار
متعلق بتأخذ وشيا مفعول
به أو مفعول مطلق (قوله
وفيه نوع نامل) لعل
وجهه انه يكون المفعول
به على هذا اللفظ الكسور
وينبغي شيأ بلا كبير فائدة
وأياضاً من شروط زيادتها
ان يكون مجرورها
نكرة عند الجمهور خلافا
للاخفش قلت وشموجه

العشرة وانما وجب ربع العشر لمحمد بن مسلم ليس فيمادون خمس أواق من الورق صدقة والاوقية
أربعون رهما كما رواه الدارقطني ومحمد بن علي وغيره في الذهب وعبر المصنف بالوجوب تبعاً للقدوري
في قوله الزكاة واجبة قالوا لان بعض مقاديرها وكيفياتها ثبتت بأخبار الأئمة وقد صرح السيد
بن مكران في شرح المنار ان مقادير الزكوات ثبتت بالتواتر كنقل القرآن واعداد الركعات وهذا
يقضي كغير واحد المقادير في الزكوات قيد بالنصب لان مادونه لازكاة فيه ولو كان نقصاناً يسيراً
يدخل بين الوزنين لانه وقع الشك في كمال النصب فلا يحكم بكامله مع الشك كذا في البدائع (قوله ولو
تبرأ أو حليا) بيان لعدم الفرق بين المصكوك وغيره كالمهر الشرعي وفي غير الذهب والفضة لا تجب
الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصاباً مصكوكاً من أحد ههنا لان زومها مبني على المتقوم والعرف ان تقوم
بالمصكوك وكذا انصاب السرقه احتيالا لذلك قال في ضياء المحلوم التبرأ الذهب والفضة قبل أن يصاغ
ويعمل أو حلي المرأة معروف وجهه حلي وحلي بضم الحاء وكسرهما قال تعالى من حلهم يقرأ بالواحد
والجمع بضم الحاء وكسرهما اهـ والمراد بالحلي هنا ما تتحلى به المرأة من ذهب أو فضة ولا يدخل الجوهر
والؤلؤلؤ بخلافه في الايمان فانه ما تتحلى به المرأة مطلقاً فتحسب بلبس اللؤلؤ أو الجوهر في حلفها لا تتحلى
ولو لم يكن مرصعاً على المفتي به ودليل وجوب الزكاة في الحلي أحاديث في السنن منها قوله عليه الصلاة
والسلام لعائشة لما تزينت له بالفتحات أتودين زكاتها قالت لا قال هو حسبك من النار والفتحات
جمع فتحة وهي الخاتم الذي لا فصوله وفي المعراج وأما حكم الزكاة في الحلي والأواني يختلف بين أداء
الزكاة من عينها وبين ادائها من قيمتها مثلاً لانه اناه فضة وزنه مائتان وقيمتها ثلثمائة فلوزكي من
عينه زكي ربع عشره ولو أدى من قيمته فعند محمد يعدل الى خلاف جنسه وهو الذهب لان الجوده
معتبرة اما عند أبي حنيفة لو أدى خمسة من غير الاناة سقطت عنه الزكاة لان الحكم مقصور على الوزن ولو
أدى من الذهب ما يبلغ قيمته قيمة خمسة دراهم من غير الاناة لم يجز في قولهم جميعاً لان الجوده متقومة
عند المقابلة بخلاف الجنس فان أدى القيمة وقعت عن القدر المستحق كذا في الايضاح وفي البدائع
تجب الزكاة في الذهب والفضة مضروباً أو تبرأ أو حلياً مصوغاً أو حلية سيف أو منطقة أو لحام أو
سرج أو الكواكب في المصاحف والأواني وغيرها اذا كانت تنخلص عن الازابة سواء كان يحسبها
للتجارة أو للنفقة أو للتجمل أو لم ينوشها اهـ (قوله ثم في كل خمس بحسابه) بضم الحاء المجعلة أحد
الاجزاء الخمسة وهو أربعون من المائتين وأربعة مائتين من العشرين ديناراً فيجب في الاول
درهم وفي الثاني قيراطان أو اذ المصنف انه لا شيء فيما نقص عن الخمس فالعفو من الفضة بعد
النصب تسعة وثلاثون فاذا ملك نصاباً وتسعة وسبعين درهما فعليه ستة والباقي عفو وهكذا ما بين
الخمس الى الخمس عفو في الذهب وهذا عند أبي حنيفة وقال لا يجب فيما زاد بحسابه من غير عفو
لقوله عليه الصلاة والسلام وفيما زاد على المائتين فيحسب به وله قوله عليه السلام في حديث معاذ
لا تأخذ من الكسور شيئاً وقوله في حديث عمرو بن زعم لم يمسح في صدقة ولا من الحرج
مدفوع وفي إيجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف وفي المعراج معنى الحديث الاول لا تأخذ من
الشيء الذي يكون المأخوذ منه كسوراً فسماء كسور باعتبار ما يجب فيه وقيل من زائدة وفيه نوع
نامل اهـ وما ينبغي على هذا الخلاف لو كان له مائتان وخمسة دراهم مضى عليها عامان عنده عليه

آخره وأذ يكون من الكسور بمانا لقوله شيئاً ثم رأيت في الحواشي السعدية (قوله وما ينبغي على هذا الخلاف الخ) وبنتي عليه
أيضاً ما ذكر في السراج رجل له ألف درهم حال عليها ثلاثة أحوال فعند أبي حنيفة يجب في الاولى خمسة وعشرون وفي الثانية

أربعة وعشرون وفي الثالثة ثلاثة وعشرون وعندهما الأولى خمسة وعشرون والثانية أربعة وعشرون وثلاثة أثمان درهم لان الكسور خمسة عشر والثالثة ٢٤٤ ثلاثة وعشرون ونصف وربع وثمان درهم اه ونقله في النهر كذلك قال بعض الفضلاء

قوله وثمان درهم صوابه وخمس ثمن درهم ونقله بعضهم وارتضاء وبين وجهه قلت وليس كذلك بل صوابه وثمان ثمن درهم لان الفارغ عن الدين في المحول الثالث تسعمائة وخسون درهما وخسة اثمان درهم ففي تسعمائة والمعتبر وزنها أداء ووجوب في الدراهم وزن سبعة وهي أن تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل

وعشرين ثلاثة وعشرون درهما وفي ثلاثين ثلاثة أرباع درهم وفي خمسة اثمان درهم ثمن ثمن درهم كما لا يخفى على المحاسب (قوله وذكري المحيط الخ) ذكر بعض المحشين عن حاشية الزيلعي لم يرغني ان ما نقله في البحر والنهر عن المحيط غلط في النقل وان المذكور في غاية السروجي عن المحيط انه تضم احدى الزيادتين الى الاخرى عنده ولا تضم عندهما عكس ما نقله هنا من ذكر الخلاف اه أقول وقد راجعت المحيط فرأيت كما نقله السروجي

عشرة وعندهما خمسة لانه وجب عليه في العام الاول خمسة وثمان فيقي السالم من الدين في العام الثاني مائتان الاثنان درهم فلا تجب فيه الزكاة وعنده لازكاة في الكسور فيقي السالم مائتين ففيها خمسة أخرى كذا في فتح القير ويقتنى على الخلاف أيضا الهلاك بعد المحول ان هلك عشرون من مائتي درهم بقي فيها أربعة دراهم عنده وعندهما أربعة ونصف كذا في المعراج وذكري المحيط ولا يضم احدى الزيادتين الى الاخرى ليم أربعين درهما أو أربعة مثاقيل عند أبي حنيفة لانه لا تجب الزكاة في الكسور عنده وعندهما يضم لانها تجب في الكسور (قوله والمعتبر وزنها أداء ووجوب) أما الاول وهو اعتبار الوزن في الاداء فهو قول أبي يوسف وقال زفر تعتبر القيسمة وقال محمد يعتبر الانفع للفقراء حتى لو أدى عن خمسة دراهم جياذ خمسة زيوفاقيمتها أربعة جياذ جازع عند الامامين خلافا لمحمد وزفر ولو أدى أربعة جيدة قيمتها خمسة ردية عن خمسة ردية لا يجوز الا عند زفر ولو كان ابريق فضة وزنه مائتان وقيمتها بصياغته ثلاثمائة ان أدى من العين يؤدي ربع عشرة وهو خمسة قيمتها سبعة ونصف وان أدى خمسة قيمتها خمسة جازع عندهما وقال محمد وزفر لا يجوز الا ان يؤدي الفضل فلو أدى من خلاف خمسة تعتبر القيمة بالاجماع وأما الثاني وهو اعتبار الوزن في حق الوجوب دون العدد والقيمة فجميع عليه حتى لو كان له ابريق فضة وزنها مائة وخسون وقيمتها مائتان فلا زكاة فيها وكذا الذهب وفي البدائع ولو كانت الفضة مشتركة بين اثنين فان كان يبلغ نصيب كل واحد مقدار النصاب تجب الزكاة والا فلا ويعتبر في حال الشركة ما يعتبر في حال الانفراد (قوله وفي الدراهم وزن سبعة وهو ان تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل) والمثقال وهو الدينار عشرون قيراطا والدراهم أربعة عشر قيراطا والقيراط خمس شعيرات أي المعتبر في الدراهم الى آخره والاصل فيه ان الدراهم كانت مختلفة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفي زمن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما على ثلاث مراتب فبعضها كان عشرين قيراطا مثل الدينار وبعضها كان اثني عشر قيراطا ثلاثة أخماس الدينار وبعضها عشرة قيراط نصف الدينار فالاول وزن عشرة من الدنانير والثاني وزن ستة أي كل عشرة منه وزن ستة من الدنانير والثالث وزن خمسة أي كل عشرة منه وزن خمسة من الدنانير فوقع التنازع بين الناس في الابقاء والاستيفاء فأخذ عمر من كل نوع درهما فخطه فجعله ثلاثة دراهم متساوية فخرج كل درهم أربعة عشر قيراطا فبقى العمل عليه الى يومنا هذا في كل شيء في الزكاة ونصاب السرقة والمهر وتقدير الديات وذكري المحيط ان هذا الجميع والضرب كان في عهد بني أمية وذكري المغيرة ان الدراهم كان شبه النواة وصار مدورا على عهد عمر فكتبوا عليه وعلى الدينار لا اله الا الله محمد رسول الله وزاد ناصر الدولة ابن جدان صلى الله عليه وسلم وفي الغاية ان درهم مصر أربعة وستون حبة وهو أكبر من درهم الزكاة فالنصاب منه مائة وثمانون درهما وحبتان وتعبه في فتح القدير بان فيه نظر اعلى ما اعتبره وفي درهم الزكاة لانه ان اراد بالحبة الشعيرة فدرهم الزكاة سبعون شعيرة اذا كان العشرة وزن سبعة مثاقيل والمثقال مائة شعيرة فهو اذن أصغر لا أكبر وان اراد بالحبة انه شعيرات كما وقع تفسيرها في تعريف السجاء وندی فهو خلاف الواقع اذ الواقع ان درهم مصر لا يزيد على أربعة وستين شعيرة لان كل ربيع منه مقدر

ووجهه ظاهر لانه اذا كانت الزكاة واجبة في الكسور عندهما لم يظهر زيادة للضم نامل ثم رايت في البدائع مثل باربع ما نقلناه عن المحيط ونصه وان كان على كل واحد من النصابين زيادة فعند أبي يوسف ومحمد لا يجب ضم احدى الزيادتين الى الاخرى لانها يوجبان الزكاة في الكسور بحسبها وأما عند أبي حنيفة بنظر ان بلغت الزيادة منهما أربعة مثاقيل وأربعين درهما فكذا

وغالب الورق ورق
لا عكسه وفي غروض
تجارة بلغت نصاب ورق
أو ذهب

وان كانت أقل من أربعة
مناقل وأقل من أربعين
درهما يجب ضم إحدى
الزيادتين إلى الأخرى ليتم
أربعة مناقل وأربعين
درهما لأن الزكاة لا تجب
عنده في النكسور اه
(قوله وذكره في فتح
القدير الخ) ظاهر كلام
المؤلف ليس إليه وفي
السراج إلا أن الأول وهو
أربعة عشر قيراطا عليه
الحجم الغنير والجهور
الكثير وأطبق كتب
المقدمين والمتأخرين
(قوله وقيدنا الخاطا للورق
الخ) في البدائع وكذا
حكم الدنانير التي غالب
خليها الذهب والصورية
وتحوها حكمها وحكم
الذهب الخالص سواء
وأما الهروية والمروية
فما لم يكن الغالب فيها
الذهب فتعتبر قيمتها
كانت ثمنًا رائجًا ولا تجارة
والا فاعتبر قدر ما فيها من
الذهب والفضة وزنا لأن
كل واحد منهما ما يخص
بالأذية اه فتأمل مع
ما هنا أنه يفيد تقيد
ما هنا بما إذا لم تكن ثمنًا
رائجًا ولا تجارة

باربع خرايب والخسروية مقدرة باربع قمحات وسط اه وذ كرالو المجي ان الزكاة تجب في
الغطارفة اذا كانت مائتين لأنها اليوم من دراهم الناس وان لم تكن من دراهم الناس في الزمن
الاول وانما يعتبر في كل زمان عادة أهل ذلك الزمان ألا ترى ان مقدار المائتين لوجوب الزكاة من
الفضة انما يعتبر بوزن سبعة وان كان مقدار المائتين في الزكاة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان
بوزن خمسة وفي زمن عمر رضي الله عنه بوزن ستة فيعتبر دراهم أهل كل بلد بوزنهم ودنانير كل بلد
بوزنهم وان كان الوزن يتفاوت اه وكذا في الخلاصة وعن ابن الفضل انه كان يوجب في كل مائتي
درهم بخارية خمسة منها وبه أخذ السرخسي واختاره في المجتبى وجمع النوازل والعيون والمعراج
والخانية وذكره في فتح القدير غير انه قال بعده الا اني أقول ينبغي أن يقيد بما اذا كانت لهم دراهم
لاتنقص عن أقل ما كان وزنا في زمنه عليه السلام وهي ما تكون العشرة ووزن خمسة لأنها أقل ما قدر
النصاب بمائتين منها حتى لا تجب في المائتين من الدراهم السعودية الكائنة بمكة مثلا وان كانت
دراهم قوم وكأنه عمل اطلاق الدراهم والا وافي في الموجد وما يمكن أن يوجد ويستحدث (قوله
وغالب الورق ورق لا عكسه) يعني ان الدراهم اذا كانت مغشوشة فان كان الغالب هو الفضة
فهو كالدرهم الخاصة لان الغش فيها مستهلك لا فرق في ذلك بين الزيف والنهرجة وما غلب فضته
على غشه تناوله اسم الدراهم مطلقا والشرع أوجب باسم الدراهم وان غلب الغش فليس كالفضة
كالستوقه فينظر ان كانت رائجة أو نوى التجارة اعتبرت قيمتها فان بلغت نصابا من أدنى الدراهم
التي تجب فيها الزكاة وهي التي غلبت فضتها ووجب فيها الزكاة والا فلا وان لم تكن أنما نارائجة ولا
منوية للتجارة فلا زكاة فيها الا أن يكون ما فيها من الفضة يبلغ مائتي درهم بأن كانت كثيرة ويخلص
من الغش لان الصغر لا تجب الزكاة فيها الا بنية التجارة والفضة لا يشترط فيها نية التجارة فان كان
ما فيها لا يخلص فلا شيء عليه لان الفضة فيه قهلا كذا في كثير من الكتب وفي غاية البيان
الظاهر أن خلوص الفضة من الدراهم ليس بشرط بل الاعتبار أن تكون في الدراهم فضة بقدر النصاب
فاما الغطارفة فقليل يجب في كل مائتين منها خمسة منها عدد الانها من أعز الاثمان والذوق عندهم وقال
السلف ينظر ان كانت أنما نارائجة أو سلعا للتجارة تجب الزكاة في قيمتها كالفلوس وان لم تكن
للتجارة فلا زكاة فيها لان ما فيها من الفضة مستهلك لغلبة النحاس عليها فكانت كالستوقه وفي
البدائع وقول السلف أصح وحكم الذهب المغشوش كالفضة المغشوشة وقيد المصنف بالغالب
لان الغش والفضة لواءتوا فيه اختلاف واختار في الخانية والخلاصة الوجوب احتياطا وفي معراج
الدراية وكذا لا تبايع الا وزنا وفي المجتبى المفهوم من كتاب الصرف ان المساوي حكم الذهب والفضة
وما ذكر في الزكاة أنه لا يكون له حكم الذهب والفضة وقيدنا الخاطا للورق بان يكون غشا لأنه لو كان
ذهبا فان كانت الفضة مغشوبة فكله ذهب لانه أعز وأعلى قيمة وان كانت الفضة غالبة فان بلغ
الذهب نصابه ففيه زكاة الذهب وان بلغت الفضة نصابها فزكاة الفضة وفي المغرب القطريفة
كانت من أعز النقود بخاري منسوبة إلى عطريف بن عطاء الكندي أمير خراسان أيام الرشيد
(قوله وفي غروض تجارة بلغت نصاب ورق أو ذهب) معطوف على قوله أول الباب في مائتي درهم
أي يجب ربع العشر في غروض التجارة اذا بلغت نصابا من أحدهما وهي جمع عرض لكنه بفتح
الراء حطام الدنيا كما في المغرب لكنه ليس بمناسب هنا لانه يدخل فيه النقدان والصواب أن يكون
جمع عرض بسكونها وهو كما في ضياء المحلوم ما ليس بتقيد وفي الصحاح العرض بسكون الراء المتاع

لما صحت نية التجارة فيها
مما لما مع ان عدم الصحة
انما هو لقيام المانع المؤدى
الى الشئ (قوله فلان
يسقط التصرف الاقوى
أولى) أى اذا كان مجرد
نية الخدمة في عبد التجارة
مسقطا وجوب الزكاة
فلان يسقط الوجوب أيضا
التصرف الاقوى من
النية وهو الزراعة أولى
وهذا الجواب عن
اعتراض الزيلعي
من لا خسرو أيضا (قوله
وهذا سقط اعتراض
الزيلعي) أى الذى أشار
اليه أولا بقوله ولا يرد
عليه الخ وقوله وكذا لا يرد
الخ (قوله وقد يفرق الخ)
قال في النهر هذا الحمل
مستفاد من تعليمهم بان
المالك كما يملك الشراء
للتجارة يملك الشراء للنفقة
والبدلة يعنى فلا يكون
للتجارة الا بالنية واذ قصد
حين شرائه بيعه معه فقد
نوى التجارة به بخلاف
المضارب لما قد علمت
وأما عدم صحة قصده
مقصود التبعية فممنوع
بل يصح قصده بهما وان
دخل تبعاعا على ان دخول

وكل شئ فهو عرض سوى الدراهم والذنانير اه فمدخل الحيوان ولا يرد عليه ما أسيم من الحيوانات
للدرو والنسل لظهور ان المراد غيره لتقدم ذكر كاه السواثم والعرض بالضم الجانب منه ومنه
أوصى بعرض ماله أى جانب منه بلا تعيين والعرض بكسر العين ما يحمى الرجل ويذم عند وجوده
وعدمه كذا في معراج الدراية قيد بكونها للتجارة لانها لو كانت لأغلة فلاز كاه فيها لانها ليست للبايعه
ولو اشترى عبدا لخدمة ناو يأسعه ان وجد بجلاز كاه فيه ولا يرد عليه ما اذا كان في العرض مانع
من نية التجارة كان اشترى أرض خراج ناو بالتجارة أو اشترى أرض عشر وزرعها فانها لا تكون
للتجارة لما يلزم عليه من الشئ كما قدمناه وجواب من لا خسرو بان الأرض ليست من العروض بناء
على تفسير أبى عبيد اياها بما لا يدخله كيل ولا وزن ولا يكون عقارا ولا حيوانا مردودا لما علمت ان
الصواب تفسيرها هذا بما ليس بنقد ولا لا يرد على المصنف ما لو اشترى بذرا للتجارة وزرعه فانه
لاز كاه فيه وانما يجب العشر فيه لان بذره في الأرض أبطل كونه للتجارة لان مجرد كونه نوى
الخدمة في عبد التجارة أسقط وجوب الزكاة فلان يسقط التصرف الاقوى أولى وكذا الولم يزرعه ففيه
الزكاة وبهذا سقط اعتبار الزيلعي كما لا يخفى واعلم ان نية التجارة في الاصل تعتبر ثابتة في بدله وان لم
يتحقق شخصه فيه وهو ما قوبض به مال التجارة فانه يكون للتجارة بلانية لان حكم البدل حكم الاصل
وكذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبدا خطأ ودفع به فان المدفوع يكون للتجارة بخلاف القتل عبدا
وأجرة دار التجارة وعبد التجارة بمنزلة ثمن مال التجارة في الصبيح من الرواية كذا في الحاشية وذكر في
الكافي ولو ابتاع مضارب عبدا وثوبه له وطعاما وجولة وجبت الزكاة في الكل وان قصد غير التجارة
لانه لا يملك الشراء الا للتجارة بخلاف رب المال حيث لا يتركى الثوب والجولة لانه يملك الشراء لغير
التجارة اه وفي فتح القدير ويحمل عدم تركية الثوب لرب المال مادام لم يقصد بيعه معه فانه ذكر في
فتاوى قاضى خان الخراسان اذا باع دواب للبيع واشترى لها جلازا ومقاود فان كان لا يدفع ذلك مع
الدابة الى المشتري لاز كاه فيها وان كان يدفعها معها وجب فيها وكذا العطار اذا اشترى قوارير اه
وقد يفرق بان ثوب العبد يدخل في بيعه بلا ذكر تبعاع حتى لا يكون له قسط من الثمن فلم يكن مقصودا
أصلا فوجوده كعدمه بخلاف جل الدواب والقوارير فانه مبيع قصدا ولذا لم يدخل في المبيع بلا
ذكر وانما قال نصاب ورق ولم يقل نصاب فضة لان الورق بكسر الراء اسم للضروب من الفضة كما في
المغرب ولا بد ان تبلغ العروض قيمة نصاب من الفضة المضروبة كافي الذخيرة والحاشية لان لزومها
مبنى على التقويم والعرف ان تقوم بالمصكوك كما قدمناه وأشار بقوله ورق أو ذهب الى انه مخيران
شاء قومها بالفضة وان شاء بالذهب لان الثمنين في تقدير قيم الاشياء بهما سواء وفي النهاية لو كان
تقويمه باحد التقدين يتم بالنصاب وبالاخر لا فانه يقوم به بما يتم به النصاب بالاتفاق اه وفي
الخلاصة أيضا ما يفيد الاتفاق على هذا وكل منهما ممنوع فقد قال في الظهيرية رجل له عبد للتجارة
ان قوم بالدرهم لا تجب فيه الزكاة وان قوم بالذنانير تجب فعند أبى حنيفة يقوم بما تجب فيه الزكاة
دفع الحاجة الفقير وسد الخلة وقال أبو يوسف يقوم بما اشترى فان اشتراه بغير التقدين يقوم
بالنقد الغالب اه فالحاصل ان المذهب تخيره الا اذا كان لا يبلغ باحدهما نصابا بتعين التقويم
بما يبلغ نصابا وهو مراد من قال يقوم بالانزع ولذا قال في الهداية وتفسير الانع أن يقومها بما يبلغ
نصابا ويقوم العرض بالمصراندى هو فيه حتى لو بعث عبدا للتجارة في بلد آخر يقوم في ذلك الذى

(قوله وذكري المجتبى الدين في خلال المحول لا يقطع الخ) تقدم خلافة أول كتاب الزكاة عند قوله ملك نصاب حولي فارغ عن الذين
(قوله حتى ان من كان له مائة درهم الخ) أفاد ان وجوب الضم اذا لم يكن كل واحد منهما ٢٤٧ نصابا بان كان أقل فاما اذا كان

كل واحد منهما نصابا
تاما ولم يكن زائدا عليه
لا يجب الضم بل ينبغي أن
يؤدى من كل واحد
زكاة ولو ضم أحدهما
الى الآخر حتى يؤدى كله

ونقصان النصاب في المحول
لا يضران كل في طرفه
وتضم قيمة العروض الى
التمنين والذهب الى
الفضة قيمة

من الذهب أو الفضة
فلا بأس به عندنا ولو كان
يجب أن يكون التقويم
بما هو أنفع للفقراء واما
والا فيؤدى من كل واحد
منهما ربع عشرة فان
كان على كل واحد من
النصابين زيادة فعندهما
لا يجب ضم احدى
الزيادتين الى الاخرى
لانهما يوجبان الزكاة
في الكسور بحسابها واما
عنده فينظر ان بلغت
الزيادة منهما أربعة
مناقل وأربعين درهما
فكذلك والا يجب ضم
احدى الزيادتين الى
الاخرى لتمام أربعة مناقل
وأربعين درهما لان الزكاة
لا تجب عنده في الكسور
كذا في البدائع (قوله
والصحيح الوجوب) عزاه

فيه العبد وان كان في مفازة تعتبر قيمته في أقرب الامصار الى ذلك الموضع كذا في فتح القدير وهو
أولى مما في التبیین من انه اذا كان في المفازة يقوم في المصر الذي يصير اليه ثم عند أي خفيفة تعتبر
القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الاداء وتماه في فتح القدير (قوله ونقصان النصاب في المحول
لا يضران كل في طرفه) لانه يشق اعتبار الكمال في أثنايه اما لا بد منه في ابتدائه لان انعقاد
وتحقيق الغناء وفي انتهائه للوجوب ولا كذلك فيما بين ذلك لانه حالة البقاء قد بدت بنقصان النصاب
أي قدره لان زوال وصفه كهلاك الكل كما اذا جعل السائمة علوفة لان العلوفة ليست من مال
الزكاة أما بعد فوات بعض النصاب بقي بعض المحل صالحا لبقاء المحول وشرط الكمال في الطرفين
لنقصانه في المحول لان نقصانه بعد المحول من حيث القيمة لا يسقط شيئا من الزكاة عند أي خفيفة
وعندهما عليه زكاة ما بقي كذا في الخلاصة وذكري المجتبى الدين في خلال المحول لا يقطع حكم المحول
وان كان مستغرقا وقال زفر يقطع اه ومن فروع المسئلة اذا كان له غنم للتجارة تساوى نصابا
فما ت قبل المحول فسلخها وبيع جلد هاقم المحول كان عليه فيها الزكاة ان بلغت نصابا ولو كان له
عصير للتجارة فتخمر قبل المحول ثم صار خلافتهم المحول لازكاة فيها قالوا لان في الأول الصوف الذي على
الجلد متقوم فيبقى المحول ببقائه وفي الثاني بطل تقوم الكل بالخميرة فهلك كل المال الا أنه
يخالف ما روى ابن سماعة عن محمد اشترى عصيرا قيمته مائة درهم فتخمر بعد أربعة أشهر فلما
مضى سبعة أشهر أو ثمانية أشهر الا بمصار خلاساوى مائتي درهم فتمت السنة كان عليه الزكاة
لانه عاد للتجارة كما كان كذا في الحاشية (قوله وتضم قيمة العروض الى التمنين والذهب الى الفضة
قيمة) أما الاول فلان الوجوب في الكل باعتبار التجارة وان افرقت جهة الاعداد وأما الثاني
فللعجائنة من حيث التمنية ومن هذا الوجه صار سيبا وضم احدى النقيدين الى الآخر قيمة
مذهب الامام وعندهما الضم بالاجزاء وهو رواية عنه حتى ان من كان له مائة درهم وخسة مناقل
ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافا لهما هما يقولان المعتبر فيهما القدر دون
القيمة حتى لا تجب الزكاة في مصوغ وزنه أقل من مائتين وقيمتهم فوقهما وهو يقول الضم للعجائنة
وهي تحقق باعتبار القيسة دون الصورة فيضم بها وفي المحيط لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير
قيمتها أقل من مائة تجب الزكاة عندهما واختلفوا على قوله والصحيح الوجوب لانه ان لم يمكن
تكميل نصاب الدراهم باعتبار قيمة الدنانير أمكن تكميل نصاب الدنانير باعتبار قيمة الدراهم
لان قيمتها تبلغ عشرة دنانير فتكامل احتياطا لايجاب الزكاة اه وبهذا ظهر بحث الزبلي منقولا
وضعف كلام المصنف في الكافي حيث قال ان القيمة لا تعتبر عند تكامل الاجزاء عنده كائنة
وعشرة دنانير ظنا منه أن ايجاب الزكاة في هذه المسئلة على الصحيح لتكامل الاجزاء لا باعتبار القيمة
وليس كما ظن بل لايجاب باعتبار القيمة كما أفاده تعليل المحيط فان حاصله اعتبار القيمة من جهة
كل من النقيدين لا من جهة أحدهما عينا فانه ان لم يتم النصاب باعتبار قيمة الذهب بالفضة يتم
باعتبار قيمة الفضة بالذهب فكيف يكون تعليلا لعدم اعتبار القيمة مطلقا عند تكامل الاجزاء
مع انه يرد عليه لو زادت قيمة أحدهما ولم تنقص قيمة الآخر كائنة درهم وعشرة دنانير تساوى مائة
وثمانين فان مقتضى كلامه من عدم اعتبار القيمة عند تكامل الاجزاء أن لا يلزمه الاخسة والظاهر

في البدائع الى الامام حيث قال ثم عند أي خفيفة يعتبر في التقويم منفعة الفقراء كما هو أصله حتى روى عنه انه قال اذا كان لرجل
خسة وتسعون درهما ودينار يساوى خمسة دراهم انه تجب الزكاة وذلك بان تقوم الفضة بالذهب كل خسة منها دينار اه

باب العاشر

هو من نصبه الامام
ليأخذ الصدقات من
التجارة

باب العاشر

(قوله والمراد هنا ما يدور
اسم العشر الخ) بيانه ما في
النهاية العاشر لرغبة من
عشرت القوم أعشرهم
بالضم عشر مضعومة اذا
أخذت منهم عشر أموالهم
فعلى هذا تسمية العاشر
الذى يأخذ العشر انما
يستقيم على أخذه من
الحربي لأن المسلم والذي
لأنه يأخذ من المسلم
ربع العشر ومن الذي
نصف العشر ومن الحربي
العشر على ما يجبي ولكن
في حق كل واحد منهم
يدور اسم العشر وان كان
مع شيء آخر فجاز اطلاق
اسم العاشر عليه اه
وقوله وتسمية الشيء الخ
جواب آخر لصاحب
العناية وفي النهر عن
السعدية ولا حاجة اليه
بل العشر علم على ما يأخذه
العاشر سواء كان المأخوذ
عشر الغويا أو ربعه أو
نصفه

لزوم سبعة اعتبار القيمة أخذ من دليله من أن الضم ليس إلا للمجانسة وانما هي باعتبار المعنى وهو
القيمة لا باعتبار الصورة وقد صرح به في المحيط فقال لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير قيمتها مائة
وأربعون فعند أبي حنيفة تجب ستة دراهم وعندهما هو نصاب تام نصفه ذهب ونصفه فضة فيجب
في كل نصف ربع عشره وفيه أيضا لو كان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير قيمتها خمسون نجب
الزكاة بالاجماع ولو كان له ابريق فضة وزنه مائة وقيمتها لصناعته مائتان لا تجب الزكاة باعتبار
القيمة لأن الجودة والصنعة في أموال الرابا لقيمة لها عند انفرادها ولا عند المقابلة بجنسها اه وفي
المعراج لو كان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير وقيمة الدنانير لا تساوي خمسين درهما تجب
الزكاة على قولهما واختلاف المشايخ على قوله قال بعضهم لا تجب لأن الضم باعتبار القيمة عنده
ويضم الاقل الى الاكثر لان الاقل تابع للاكثر فلا يكمل النصاب به وقال الفقيه أبو جعفر تجب
على قوله وهو الصحيح ويضم الاكثر الى الاقل اه وهو دليل على انه لا اعتبار بتكميل الاجزاء
عنده وانما يضم أحد التقدين الى الآخر قيمة ولا فرق بين ضم الاقل الى الاكثر أو عكسه

باب العاشر

أخره عما قبله ان بعض ما قبله زكاة بخلاف ما يأخذه العاشر كما سيأتي وهو فاعل من عشرته أعشره
عشر بالضم والمراد هنا ما يدور اسم العشر في متعلق أخذه فانه انما يأخذ العشر من الحربي لا المسلم
والذي أو تسمية للشيء باعتبار بعض أحواله وهو أخذ العشر من الحربي لا من المسلم والذي
والادوار مركب فيتمتع باللفظ والعشر منه فرد فلا يتعسر (قوله هو من نصبه الامام ليأخذ
الصدقات من التجار) أي من نصبه الامام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار المارين
بأموالهم عليه قالوا وانما ينصب ليأمن التجار من الاصوص ويحميهم منهم فيستفاد منه انه لا بد ان
يكون قادر على الحماية لان الحماية بالحماية ولذا قال في الغاية ويشترط في العامل أن يكون حرا
مسلم غير هاشمي فلا يصح أن يكون عبد العدم الولاية ولا يصح أن يكون كافرا لانه لا يلي على
المسلم بالآية ولا يصح أن يكون مسلما هاشميا لان فيها شبهة الزكاة اه بلفظه وبه يعلم حكم قولية
اليهود في زماننا على بعض الاعمال ولا شك في حرمة ذلك أيضا قد نأبى كونه نصب على الطريق
للاحتراز عن السامعي وهو الذي يسعى في القبائل ليأخذ صدقة المواشي في أماكنها والمصدق
بتخفيف الصاد وتشديد الدال اسم جنس لهما كذا في البدائع وحاصله ان مال الزكاة نوطان
ظاهر وهو المواشي والمال الذي يمر به التاجر على العاشر وباطن وهو الذهب والفضة وأموال
التجارة في مواضعها أما الظاهر فللأمام ونوابه وهم المصدقون من السعاة والعشار ولاية الأخذ
للآية خذ من أموالهم صدقة ولجعله للعاملين عليها حقا فلو لم يكن للأمام مطالبتهم لم يكن له وجه
ولما اشترى من بعثه عليه الصلاة والسلام للقبائل لاخذ الزكاة وكذا الخلفاء بعده حتى قاتل الصديق
مانعي الزكاة ولا شك ان السوائم تحتاج الى الحماية لانها تكون في البراري بحماية السلطان وغيرها
من الاموال اذا أخرجها في السفر احتاج الى الحماية بخلاف الاموال الباطنة اذ لم يخرجها مال الكهان
المصرفه هذا المعنى وفي البدائع وشرط ولاية الأخذ وجود الحماية من الامام فلا شيء لو غلب
الخوارج على مصر أو قرية وأخذوا منهم الصدقات ومنها وجوب الزكاة لأن المأخوذ زكاة فإرأى
شرائطها كلها ومنها ظهور المال وحضور المالك فلو حضر وأخبر بما في بيته أو حضر ماله مع

مستبضع ونحوه فلا أخذ وفي التبدين ان هذا العمل مشروع وما وزد من ذم العشار محمول على من
 يأخذ أموال الناس ظلماً كما تفعله الظلمة اليوم روى ان عمر أراد أن يستعمل أنس بن مالك على هذا
 العمل فقال له أنستعملني على المكس من عملك فقال ألا ترضى ان أقلدك ما قلدني رسول الله صلى
 الله عليه وسلم اه وفي الخاتمة من قسم الجبايات والمؤمن بين الناس على السوية يكون مأجوراً اه
 (قوله فن قال لم يتم المحول أو على دين أو أدبت أنا أو إلى عاشر آخر وحلف صدق الا في السوائم في
 دفعه بنفسه) أما الاول والثاني فلانكاره الوجوب وقدمنا ان شرط ولاية الأخذ وجود الزكاة
 فكل ما وجوده مسقط فالحكم كذلك اذا ادعاه والمراد بنفي تمام المحول نفيه عما في يده وما في بيته
 لانه لو كان في بيته مال آخر قد حال عليه المحول وما مر به لم يحل عليه المحول واتحد الجنس فان العاشر
 لا يلتفت اليه لوجوب الضم في متحد الجنس الا مانع كما قدمنا موقفاً في المعراج الدين بدين العباد
 وقدمنا ان منه دين الزكاة وأطلق المصنف في الدين فشمّل المستغرق للمال والنقص للنصاب وهو
 الحق وبه اندفع ما في غاية البيان من التقييد بالمحيط له والاندفع ما في الخبازية من أن العاشر يسأله
 عن قدر الدين على الاصح فان أخبره بما يستغرق النصاب يصدق والا لا يصدق اه لان النقص
 له مانع من الوجوب فلا فرق كما في المعراج وأشار المصنف الى ان المار اذا قال ليس في هذا المال
 صدقة فانه يصدق مع يمينه كما في المسوط وان لم يبين سبب النفي وفيه أيضاً اذا أخبر التاجر العاشر ان
 متاعه مروي أو هروى واتهمه العاشر فيه وفيه ضرر عليه خلفه وأخذ منه الصدقة على قوله لانه
 ليس له ولاية الاضرار به وقد نقل عن عمر انه قال لعماله ولا تفتشوا على الناس متاعهم وأما الثالث
 فلانه ادعى وضع الامانة موضعها و مراده اذا كان في تلك السنة عاشر آخر والا فلا يصدق لظهور
 كذبه بيقين و مراده أيضاً ما اذا أدى بنفسه في المصر الى الفقراء لان الاداء كان مفوضاً اليه فيه وولاية
 الاختيار المروى لدخوله تحت الحماية لانه لو ادعى الاداء بنفسه اليهم بعد الخروج من المصر لا يقبل
 وانما لا يصدق في قوله أدبت بنفسي صدقة السوائم الى الفقراء في المصر لان حق الأخذ للسلطان
 فلا يملك ابطاله بخلاف الاموال الباطنة ثم قيل الزكاة هو الاول والثاني سياسة وقيل هو الثاني
 والاول ينقلب نفلاً هو الصحيح كذا في الهداية وظاهر قوله ينقلب نفلاً لانه لو لم يأخذ منه الامام لعله
 ياداه الى الفقراء فان ذمته تبادت وفيه اختلاف المشايخ كما في المعراج وفي جامع أبي اليسر لو أجاز
 الامام اعطاه لم يكن به بأس لانه اذا أذن له الامام في الابتداء أن يعطى الى الفقراء بنفسه جاز فكذا
 اذا أجاز بعد الاعطاء اه وانما حلف وان كانت العبادات يصدق فيها بالتحلف لتعلق حق
 العبد وهو العاشر في الأخذ وهو يدعى عليه معنى لو أقربه لزمه فيحلف لرجاء النكول بخلاف حشد
 القنف لان القضاء بالنكول متعذر في الحدود على ما عرف وبخلاف الصلاة والصوم لانه لا مكاتب
 له فيها فاندفع قول أبي يوسف انه لا يحلف لانها عبادة وأشار المصنف بالاكفاء بالحلف الى انه
 لا يشترط اخراج البراءة فيما اذا ادعى الدفع الى عاشر آخر تبعاً للجامع الصغير لان الخط يشبه الخط فلم
 يعتبر علامة وهو ظاهر الرواية كما في البدائع وشرطه في الاصل لانه ادعى ولصدق دعواه علامة
 فيجب ابرازها وفي المعراج ثم على قول من يشترط اخراج البراءة هل يشترط اليمين معها فقد اختلف
 فيه وفي البدائع اذا أتى بالبراءة على خلاف اسم ذلك المصدق فانه يقبل قوله مع يمينه على جواب
 ظاهر الرواية لان البراءة ليست بشرط فكان الاتيان بها والعدم بمنزلة واحدة اه وقد يقال انه
 دليل كذبه فهو نظير ما لو ذكر المحمد الرابع وعلم فيه فانه لا تسمع الدعوى وان جاز تركه الآن يقال

فن قال لم يتم المحول أو على
 دين أو أدبت أنا أو إلى عاشر
 آخر وحلف صدق الا في
 السوائم في دفعه بنفسه

(قوله وبه اندفع ما في
 غاية البيان الخ) قال في
 الشرع لا لية لا يخفى ما فيه
 من معارضة المنطوق
 بالمفهوم فليست أم له وفيه
 نظراً لانه لم يكتف بمفهوم
 كلام المصنف بل بما
 ينقله عن المعراج وهو
 صريح لكن عبارة المعراج
 بعد نقله عبارة الخبازية
 هكذا وقيل ينبغي أن
 يصدق فيما ينقص
 النصاب به لانه لا يأخذ
 من المال الذي يكون
 أقل من النصاب لان
 ما يأخذه العاشر زكاة
 حتى شرطت فيه شرائط
 الزكاة ذكره في شرح
 مختصر الكرخي للقدوري

اه

(قوله وفي الجزية لا يصدق الخ) قال الرملي فلو ثبت أخذها منه لم تؤخذ ثانيا إذا كان الأخذ السلطان أو نائبه لأنها لا تتكرر في السنة مرتين وهي واقعة الفتوى (قوله وقولهم ما يؤخذ من الذي جزية الخ) أقول صرح في شرح درر البحار بأنه جزية حقيقة والظاهر أن مرادهم بها بأنها جزية تؤخذ على ماله فلا يلزم منه سقوط جزية رأسه وعليه فالجزية نوعان جزية رأس وجزية مال وسمي المأخوذ على ماله جزية كما سمي ٢٥٠ عمر رضي الله عنه المأخوذ من مال بني تغلب جزية وإن كان ضعف المأخوذ من المسلمين

لأن تسميته جزية أولى من تسميته صدقة لكونهم غير أهل لها إلا أنهم ليس على بني تغلب جزية لرؤسهم غيرها بخلاف غيرهم (قوله ويستثنى من العموم الخ) أنها عبادة بخلاف حقوق العباد المحضة وفي المحيط حلف أنه أدى الصدقة إلى مصدق آخر وظاهر كذبه أخذها وان ظهر بعد سنين لأن حق الإخذ ثابت فلا يسقط باليمين الكاذبة اهـ (قوله وكل شيء صدق فيه المسلم صدق فيه الذي) لأن ما يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلم فإراعى فيه شرائط الزكاة تحقيقا للتضعيف وفي التبيين لا يمكن إجرأؤه على عمومه فإن ما يؤخذ من الذي جزية وفي الجزية لا يصدق إذا قال أدبته أنا لأن فقراء أهل الذمة ليسوا بمصارف لهذا الحق وليس له ولاية الصرف إلى مستحقه وهو مصالح المسلمين اهـ وقولهم ما يؤخذ من الذي جزية أي حكمه حكمها من كونه يصرف مصارفها لأنه جزية حتى لا تسقط جزية رأسه في تلك السنة نص عليه الاستيعابي واستثنى في البدائع نصاري بني تغلب لأن عمر صالحهم من الجزية على الصدقة المضاعفة فإذا أخذ العاشر منهم ذلك سقطت الجزية اهـ (قوله لا الحربي إلا في أم ولده) أي لا يصدق الحربي في شيء إلا في جارية في يده قال هي أم ولدي فإنه يصدق وكذا في الجوارى لأن الإخذ منه بطريق الحماية لازكاة ولا ضعفها فلا يراعى فيه الشروط المتقدمة ولذا كان الأولى أن يقال لا يلتفت إلى كلامه أولا يترك الإخذ منه إذا ادعى شيئا مما ذكرناه دون أن يقال ولا يصدق لأنه لو كان صادقا بان ثبت صدقه ببيعة عادلة من المسلمين المسافرين معه من دار الحرب أخذ منه كذا في فتح القدير ويستثنى من العموم ما إذا قال الحربي أدبت إلى عاشر أو ثمانية عشر أخرفانه لا يؤخذ منه ثانيا لأنه يؤدي إلى الاستئصال جزم به من لا شيخ في شرح الدرر وذكره في الغاية بلفظ ينبغي أن لا يؤخذ منه ثانيا وتبعه في التبيين وأشار باستثناء أم الولد إلى أنه لو قال في حق غلام معه هذا ولدي فإنه يصح ولا يعسر لأن النسب يثبت في دار الحرب كما يثبت في دار الإسلام وأمومية الولد تبع للنسب وقيد في المحيط بأن كان يولده مثله لأنه لو كان لا يولده مثله لمثله فإنه يعتق عليه عند أي خفيفة ويعسر لأنه أقرار بالعتق فلا يصدق في حق غيره اهـ وقيد بأم الولد لأنه لو أقر بتدبير عبده لا يصدق لأن التدبير لا يصح في دار الحرب كذا في المعراج وفي النهاية لومر بجلود الميتة فإن كانوا يدينون أنها مال أخذ منها والأفلا اهـ والحاصل أنه لا يؤخذ إلا من مال (قوله وأخذ من أربع العشرة ومن الذي ضعفه ومن الحربي العشرة بشرط نصاب وأخذ منهم منا) بذلك أمر عمر رضي الله عنه سعايته وقاسمنا أن المأخوذ من المسلم زكاة ومن الذي صدقة مضاعفة تصرف مصارف الجزية وليست بجزية حقيقة ومن الحربي بطريق الحماية وتصرف مصارف الجزية كما في غاية البيان ويصح أن يتعلق قوله بشرط نصاب بالثلاثة وهو متفق عليه في المسلم والذي وأما في الحربي فظاهر المختصر أنه إذا مر بأقل منه لا يؤخذ منه وفي الجامع الصغير وإن مر حربي بخمسين درهم لم يؤخذ منه شيء إلا أن يكونوا يأخذون منا من مثلهم لأن الإخذ بطريق المجازاة وفي كتاب الزكاة لا تأخذ من القليل وإن كانوا

لأن تسميته جزية أولى من تسميته صدقة لكونهم غير أهل لها إلا أنهم ليس على بني تغلب جزية لرؤسهم غيرها بخلاف غيرهم (قوله ويستثنى من العموم الخ)

وكل شيء صدق فيه المسلم صدق فيه الذي لا الحربي إلا في أم ولده وأخذ من أربع العشرة ومن الذي ضعفه ومن الحربي العشرة بشرط نصاب وأخذ منهم منا

قال في النهر واعلم أن مقتضى حصر المصنف أنه لو قال أدبت إلى عاشر وثمانية عشر أن لا يقبل قواه وبه جزم في العناية وغاية البيان قال السروجي وتبعه الشارح وينبغي أن يقبل لثلاثي يؤدي إلى استئصاله وجزم به العيني وتبعه في شرح الدرر وارتضاه في البحر إلا أن كلام أهل المذهب أحق ماله يذهب اهـ (قوله جزم به من لا شيخ) هو

الامام محمد بن محمد بن محمود البخاري في كتابه المسمى بغير الافكار في شرح درر البحار للعلامة محمد بن يوسف بن باخدون الياس القنوي وفي بعض النسخ من لا خسر وهو تحريف لان عبارته كعبارة الكثر (قوله وأمومية الولد تبع للنسب) أي فيصح إقراره بها قال في النهر وهذا لا يشكل على قول أي خفيفة أما على قولهم ما فإدراك الأمر على ديانتهم فإذا ادوا ذلك لا يؤخذ وعلى هذا التفصيل لومر بجلود الميتة كذا في المعراج معزى إلى النهاية وقوله علم أن ما سذكره عن النهاية من قوله لومر بجلود الميتة الخ مقتضاه عليه مما لا ينبغي بل التفصيل إنما هو على قولهما (قوله والحاصل أنه لا يؤخذ إلا من مال) قال الرملي وبه يعلم حرمه ما يفعله

بأخذون من الألف القليل لم يزل عفووا وهو للنفقة عادة فأخذهم من آمن مثله ظلم وخيانة ولا متابعة عليه والأصل فيه أنه متى عرفنا ما يأخذون منا أخذ منهم مثله لأن عمر أمر بذلك وإن لم نعرف أخذ منهم العشر لقول عمر رضي الله عنه فإن أعياكم والعشر وإن كانوا يأخذون الكل نأخذ منهم الجميع إلا قدر ما يوصله إلى ما منه في الصحيح وإن لم يأخذوا منا لا نأخذ منهم ليستمر وأعليه ولأننا أحق بالمكارم وهو المراد بقوله وأخذهم من الألف بطريق المجازاة كذا في التيسين وفي كافي الحاكم العاشر لا يأخذ العشر من مال الصبي المحربي إلا أن يكونوا يأخذون من أموال صبياننا شيئاً اهـ (قوله ولم يشن في حول بلاعود) أي بلاعود إلى دار الحرب لأن الأخذ في كل مرة يؤدي إلى الاستئصال بخلاف ما إذا عادتم خرج الينا لأن ما يؤخذ منه بطريق الأمان وقد استفاد في كل مرة وفي المحيط ولو عاد المحربي إلى دار الحرب ولم يعلم به العاشر ثم خرج ثانياً لم يأخذ به بما مضى لأن ما مضى سقط لا تقطع الولاية ولو لمسلم والذي على العاشر ولم يعلم بهما ثم علم في الحول الثاني يؤخذ منه ما لان الوجوب قد ثبت والمسقط لم يوجد اهـ (قوله وعشر الخمر لا الخنزير) أي أخذ نصف عشر قيمة الخمر من الذي وعشر قيمته من المحربي لأنه يؤخذ العشر بتمامه منها ولا أن المأخوذ من عين الخمر لأن المسلم منهي عن اقترابها ووجه الفرق بين الخمر والخنزير على الظاهر أن القسيمة في ذوات القيم لها حكم العين والخنزير يرميها وفي ذوات الأمان ليس لها هذا الحكم والخمر منها ولأن حق الأخذ منها للحماية والمسلم يحمي خمر نفسه للتخيل فكذلك يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب تسميته بالاسلام فكذلك لا يحميها على غيره وسيأتي في آخرباب المهر ما أورد على التعليل الأول وجوابه وفي الغاية تعرف قيمة الخمر بقول فاسقين ثانياً وضمن أسلم وفي الكافي يعرف ذلك بالرجوع إلى أهل الذمة اهـ قيدنا بخمر الذي والمحربي لأن العاشر لا يأخذ من المسلم إذا مر بالخمر اتفاقاً كذا في الفوائد وقيد المسئلة في المبسوط والقاطع بأن يمر الذي بالخمر والخنزير للتجارة ويشهد له قول عمر ولو هم بيعها وخذوا العشر من ثمنها وفي المعراج قوله مرزومي بخمر أو خنزير أي مربيهما بنسبة التجارة وهما يساويان مائتي درهم لما ذكرنا من رعاية الشروط في حقه اهـ وخلص المئنة كاخمر فانه كان مالا في الابتداء ويصير مالا في الانتهاء بالدبغ (قوله وما في بيته) معطوف على الخنزير أي لا يعشر المال الذي في بيته لما قدمنا من شروطه ورده بالمال عليه فلزمه الزكاة فيما بينه وبين الله تعالى (قوله والبضاعة) أي لا يأخذ من مال البضاعة شيئاً لأن الوكيل ليس بتائب عنه في أداء الزكاة وفي المغرب البضاعة قطعة من المال وفي الاصطلاح ما يدفعه المالك لأنسان يبيع فيه ويتجر ليكون الربح كله للمالك ولا شيء للعامل (قوله ومال المضاربة وكسب المأذون) أي لا يأخذ العشر من المضارب والمأذون لأنه لا ملك لهما ولا نية من المالك وهذا هو الصحيح في الثلاثة ولو كان في المضاربة ربع عشر حصص المضارب ان بلغت نصيب المالك نصيبه من الربح ولو كان مولى المأذون معه يؤخذ منه لأن المال له إذا كان على العبددين محيط بماله ورقبته لا تعدام الملك عنده وللشغل عندهما (قوله وثني أن عشر الخوارج) أي أخذ منه ثانياً من على عشر الخوارج فعشروه لأن التقصير من جهته حيث مر عليهم بخلاف ما إذا ظهر وأعلى مصر أو قرية كما قدمناه

باب الركا

هو المعدن أو الكنز لأن كلا منهما مركوز في الأرض وإن اختلف الركا كزوشي را كزنايت كذا في

ولم يشن في حول بلاعود
وعشر الخمر لا الخنزير وما
في بيته والبضاعة ومال
المضاربة وكسب المأذون
وثني أن عشر الخوارج
باب الركا

العمال اليوم من الأخذ
على رأس المحربي والذي
خارجاً عن الجزية حتى
يتمكن من زيارة بيت
القدس
باب الركا

(قوله وبه اندفع ما في غاية البيان الخ) قال الرمي عبارة والى كاز اسم لها جميعا فقد يذكروا براديه الكثر ويذكروا براديه المعدن وهو مأخوذ من الر كز وهو الاثبات يقال ركز رجمه أى أثبتته وهذا في المعدن حقيقة لانه خلق فيه مركا وفي الكثر مجاز بالمجاورة كذا قاله غير الاسلام رجمه الله اه ٢٥٢ فيه علمت انه لا وجه لقوله اندفع ما في غاية البيان الخ اذ لم يجعله نفسه حقيقة

المغرب فظاهره انه حقيقة فهما مشتر كما معنوا وليدس خاصا بالدين ولودار الامر فيه بين كونه مجازا فيه أو متواطئا اذ لا شك في صحة اطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعينا وبه اندفع ما في غاية البيان والبديع من أن الر كاز حقيقة في المعدن لانه خلق فيه مركا وفي الكثر مجاز بالمجاورة وفي المغرب عدن بالمكان أقام به ومنه المعدن لما خلقه الله تعالى في الأرض من الذهب والفضة لان الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء وقيل لاثبات الله فيه جوهرهما واثباته اياه في الأرض حتى عدن فيها أى ثبت اه (قوله خمس معدن نقد ونحو حديد في أرض خراج أو عشر) لقوله عليه الصلاة والسلام وفي الر كاز الخمس وهو من الر كز فانطلق على المعدن ولانه كان في أيدي الكفرة وحوته أيدى باغية فكان غنيمة وفي الغنيمة الخمس الا ان الغنائم يدا حكمية لثبوتها على الظاهر وأما الحقيقة فالواحد واعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقة في حق الأربعة الاخماس حتى كانت للواحد والنقد الذهب والفضة ونحو الحديد كل جامد ينطبع بالنار كالرصاص والنحاس والصفير وقسده احترزا عن المائعات كالقار والنقط والمخوعن الجامد الذي لا ينطبع كالجص والنورة والتجواهر كالياقوت والغير وزج والزمرد فلا شيء فيها وأطلق في الواحد فشمع الحر والعبد والمسلم والذي والبالغ والصبي والدكر والانثى كافي المحيط وأما الحر في المستأمن اذا عمل بغير إذن الامام لم يكن له شيء لانه لا حق له في الغنيمة وان عمل باذنه فله ما شرط لانه استعمله فيه واذا عمل رجلان في طلب الر كاز وأصابه أحدهما يكون للواحد لانه عليه الصلاة والسلام جعل أربعة أخماسه للواحد واذا استأجر أجرا للعمل في المعدن فالمصاحب للمستأجر لانهم يعملون له وعن أبي يوسف لو وجد ركاذا فباعه بعوض فالخمس على الذي في يده الر كاز ويرجع على البائع بخمس الثمن كذا في المحيط وفي المبسوط ومن أصاب ركاذا وسعه أن يتصدق بخمسه على المساكين فاذا اطلع الامام على ذلك أمضى له ما صنع لان الخمس حق الفقراء وقد أوصله الى مستحقه وهو في أصابة الر كاز غير محتاج الى الحماية فهو كزكاة الاموال الباطنة اه وفي البدائع ويجوز دفع الخمس الى الوالدين والمولودين الفقراء كافي الغنائم ويجوز للواحد أن يصرفه الى نفسه اذا كان محتاجا ولا تغنيه الأربعة الاخماس بان كان دون المائتين اما اذا بلغ مائتين فانه لا يجوز له تناول الخمس اه وهو دليل على وجوب الخمس مع فقر الواحد وجواز صرفه لنفسه ولا يقال ينبغي أن لا يجب الخمس مع الفقر كالقطة لانه قول ان النص عام فيتناوله كذا في المعراج وقسده يكون في أرض خراج أو عشر ليخرج الدار فانه لا شيء فيها لكن ورد عليه الأرض التي لا وظيفة فيها كالمغازاة اذ يقتضي انه لا شيء في المأخوذ منها وليس كذلك فالصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز بل للتنصيص على ان وظيفة المستمرة لا تمتنع الاخذ مما يوجد فيها كذا في فتح القدير وفي المغرب خمس القوم اذا أخذ خمس أموالهم من باب طلب اه واستشهد له في ضياء المحلوم بقول عدى بن حاتم الطائي رعت في الجاهلية وخست في الاسلام والخمس بضمين وقد تسكن الميم وبه قرئ في قوله تعالى فان الله خسه اه فعلم ان قوله في المختصر خمس بتخفيف الميم لانه متعد فإز بناء المفعول منه وبه اندفع قول من قرأه خمس بتشديد الميم ظانمنا

في المعدن مجازا في الكثر تأمل اه قلت وفيه نظر ظاهر فتدبر (قوله وقيد بكونه في أرض خراج أو عشر الخ) أقول المفهوم من كلام البدائع ان المراد من أرض الخراج والعشر هو الأرض الغير خمس معدن نقد ونحو حديد في أرض خراج أو عشر

المملوكة فانه قال وأما المعدن فلا يجزوا ما ان وجده في دار الاسلام أو دار الحرب في أرض مملوكة أو غير مملوكة فان وجده في دار الاسلام في أرض غير مملوكة ففيه الخمس وأن وجده في أرض مملوكة أو دارا ومنزل أو حانوت فلا خلاف في ان الأربعة الاخماس لصاحب الملك وحده هو أو غيره واختلف في وجوب الخمس ثم قال وأما اذا وجده في دار الحرب الخ لكن اذا حمل كلام المصنف هنا على غير المملوكة وذلك كالمغازاة برد عليه انها ليست عشرية ولا خراجية فكيف يعبر عنها بأرض

العشر او الخراج الا أن يوجد أرض عشر أو خراج غير مملوكة (قوله والصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز الخ) قال ان في النهريه بحث بل يصح أن يكون للاحتراز عن الدار ويعلم حكم المغازاة بالأولى لانه اذا وجب في الأرض مع الوظيفة فلان يجب في الخالية عنها أولى اه قلت وفي دعوى الأولوية نظرا لانهم جعلوا عدم لزوم المؤن دليلا على عدم وجوب الخمس كما يذكروه المؤلف في

المقولة الثانية تامل (قوله لما علمت ان الخفف متعدد) أى قبني للفعول من غير نقله الى باب التضعيف على ان التشديد لا معنى له
هنا لان خست الشئ بمعنى جعلته خسة أخماس كما فى النهر وأما الذى بمعنى أخذت خمسة ٢٥٣ فهو الخفف كما مر عن المغرب

(قوله واختلفوا فى وجوب الخمس) الظاهر ان الخلاف فيه جارى فى الارض المملوكة للواحد أو لغيره بدليل قوله قبله تبعاً للبداية سواء وجدته هو أو غيره أى المالك أو غير المالك فقول المتن غير المالك فقول المتن لاداره وأرضه وكفى وباقيه للمختط له وزئبق لاداره وأرضه يراجع الضمير للواحد ليس احترازاً عن الارض المملوكة لغير الواحد بل هما سواء فى عدم وجوب الخمس فيهما كما استويا فى ان الاربعة الاخماس للمالك سواء كان هو الواجب أو غيره وبعبارة التنوير تقتضى خلاف ذلك فانه قال وباقيه أى باقى المعدن بعد الخمس لمالكها ان ملكته والا فلا واحد ولا شئ فيه ان وجدته فى داره وأرضه فقوله وباقيه لمالكها يدل على انه لو كان الواحد غير المالك يخمس والباقى للمالك ولو كان الواحد هو المالك لا يخمس بل الكل له لقوله بعده ولا شئ فيه ان وجدته فى داره وأرضه فتأمل (قوله

ان الخفف لازم لما علمت ان الخفف متعدد وانه من باب طلب (قوله لاداره وأرضه) أى لاجس فى معدن وجدته فى داره أو أرضه فاتفقوا على ان الاربعة الاخماس للمالك سواء وجدته هو أو غيره لانه من توابع الارض بدليل دخوله فى البيع بغير تسمية فيكون من أجزائها واختلفوا فى وجوب الخمس قال أبو حنيفة لا خمس فى الدار والبيت والمزرعة والمخاضت مسلماً كان المالك أو ذمياً كما فى المحيط وفى الارض عنه روايتان اختار المصنف انها كالدار وقال يجب الخمس لاطلاق الدليل وله انه من أجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة فى سائر الاجزاء فكذلك فى هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة بخلاف الكثر فانه غير مركب فيها والفرق بين الارض والدار على احدى الروايتين وهى رواية الجامع الصغير ان الدار ملكت خالصة عن المؤن دون الارض ولذا وجب العشر وأخرج فى الارض دون الدار فكذلك هذه المؤنة حتى قالوا لو كان فى الدار نخلة تطرح كل سنة اكراراً من الثمار لا يجب فيه شئ لما قلنا بخلاف الارض وفى البدائع هذا كله اذا وجد فى دار الاسلام فلما اذا وجدته فى دار الحرب فان وجدته فى أرض غير مملوكة فهو له ولا خمس فيه كما فى الكثر وأورد على كون المعدن من أجزاء الارض جواز التيميم به وليس بجائز وأجاب فى المعراج بانه من أجزائها وليس من جنسها كالحشب (قوله وكفى) بالرفع عطف على معدن أى وخمس كفى وهو دفين الجاهلية فيكون الخمس لبيت المال وله أن يصرفه الى نفسه ان كان فقيراً كما قدمناه فى المعدن ووجوب الخمس اتفاقاً للعموم الحديث وفى الر كاز الخمس كما قدمناه (قوله وباقيه للمختط له) أى الاخماس الاربعة للذى ملكه الامام البقعة أول الفتح وان كان ميتاً فلورثته ان عرفوا والا فهو ولاقصى مالك للارض أو لورثته كذا فى البدائع وقيل يوضع فى بيت المال ورجمه فى فتح القدير وفى التحفة جعله لبيت المال ان لم يعرف الاقصى وورثته وهذا كله عندهما وقال أبو يوسف ان الباقي للواحد كالمعدن لان الاستحقاق بتمام المحبارة وهى منه ولهما ان يد المخطط له سبقت اليه وهى يد الخصوص فيملك به ما فى الباطن وان كانت على الظاهر كما اذا اصطاد سمكة فى بطنه اذ لم يملكها ثم يبيع لم يخرج عن ملكه لانه مودع فيها بخلاف المعدن لانه من أجزائها فينتقل الى المشتري ومحل الخلاف فيما اذا لم يدعه مالك الارض فان ادعى انه ملكه فالقول قوله اتفاقاً كذا فى المعراج أطلق فى الكثر فشمى النقد وغيره من السلاح والآلات وأثاث المنازل والفصوص والقماش لانها كانت ملك الكفار فغوثه أبدينا قهراً فصارت غنمة وقيسناه بدفين الجاهلية بان كان نقشه صنماً أو اسم مملوكهم المعروفين للاحتراز عن دفين أهل الاسلام كالمكتوب عليه كلمة الشهادة أو نقش آخر معروف للمسلمين فهو لقطة لان مال المسلمين لا يغنم وحكمها معروف وان اشتبه الضرب عليهم فهو جاهلى فى ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلامياً فى زماننا لتقدم العهد وأشار بقوله للمختط له الى انه وجدته فى أرض مملوكة لانه لو وجدته فى أرض غير مملوكة كالجبال والمفاضة فهو كالمعدن يجب خمسة وباقيه للواحد مطلقاً كان أو عبداً كما ذكرناه وفى المغرب النخلة المكنة للمختط لبناء دار أو غير ذلك من العمارات وفى المعراج اتفاقاً قالوا للمختط له لان الامام اذا اراد قسمة الاراضى يخط لكل واحد من الغنمين ويجعل تلك الناحية له (قوله وزئبق) أى خمس الزئبق عند أبى حنيفة ومحمد وعن أبى يوسف لا شئ فيه لانه مانع ينبع من الارض كالغبر ولهم انه ينابيع مع غيره فانه حجر

٣٢ - بحر ثانى وعن أبى يوسف لا شئ فيه قال الرملى أى فى روايته الاخيرة وأقول الخلاف فى المصاب فى معدنه أما الموجود فى خزائن الكفار ففيه الخمس اتفاقاً كذا فى النهر وهذا أيضاً فيما اذا وجدته فى غير أرضه وداره أما اذا وجدته فيها لا سبيل لاحد

يطبخ فديسل منه الزئبق فيشبه الرصاص وهو بكسر الباء بعد الهمزة الساكنة كذا في المغرب وقيل هو حيوان لانه ذو حش يتحرك بالارادة ولهذا يقتل كذا في المعراج وفي فتح القدير انه بالياء وقد تهمز ومنهم من يكسر الموحدة بعد الهمزة مثل زير الثوب وهو ما بعد لوجديده من الوبرة لاخذ له على وجه القهر والغلبة (قوله لا ركاز دار حرب) أي لا تخمس ركاز في دار الحرب لانه ليس بغنيمة لاخذ له على وجه القهر والغلبة لانعدام غلبة المسلمين عليه أطلق في الركاز فشمّل الكثير والمعدن والقنوري وضع المسئلة في الكثير ليسين حكم المعدن بالأولى لعدم الاختلاف فيه بخلاف الكثير فان شيخ الاسلام أوجب الخمس فيه كما في المعراج وأطلق في دار الحرب فشمّل ما اذا وجدته في أرض غير مملوكة أو في مملوكة لهم لكن اذا كانت غير مملوكة فالكل له سواء دخل بأمان أو لا لان حكم الأمان يظهر في المملوك لا في المباح وان كانت مملوكة لبعضهم فان دخل بأمان رده الى صاحبها لحرمته أموالهم عليه بغير الرضا وان لم يردده اليه ملكه ملكا خبيثا فسدله التصديق به فلو باعه صح لقيام ملكه لكن لا يطيب للمشتري بخلاف بيع المشتري شراء فاسد الان الفساد يرتفع ببيعته لا امتناع فسخته حينئذ وان دخل بغير أمان حل له ويستثنى من اطلاق المصنف ما اذا دخل جماعة ذوو منعة دار الحرب وظفر واشئ من كنوزهم فانه يجب فيه الخمس لكونه غنيمة لمحصل الاخذ على طريق القهر والغلبة (قوله وفيروزج ولو لؤلؤ وغنير) أي لا تخمس هذه الاشياء أما الاول فلانه حجر مضي يوجد في الجبال وقد ورد في الحديث لا خمس في الحجر ونحوه الياقوت والجواهر كما قدمناه من كل جامع لا ينطبع أطلقه وهو مقيد بما اذا أخذها من معدنها أما اذا وجدت كنز او هر دفين الجاهلية ففيه الخمس لانه لا يشترط في الكثير الا المسالية لكونه غنيمة وأما الثاني فالمراد به كل حلية تستخرج من البحر حتى الذهب والفضة فيه بان كانت كنز في قعر البحر وهذا عندهما وقال أبو يوسف يجب في جميع ما يخرج من البحر لانه مما تحويه يد المملوك ولهم ان قعر البحر لا يرد عليه قهر أحد فانه دمت اليدوه شرط الوجوب فالمحاصل ان الكثير لا تفصيل فيه بل يجب فيه الخمس كما كان سواء كان من جنس الأرض أو لم يكن بعد ان كان لا ممتقوما وأما المعدن فتلاثة أنواع كما قدمناه اول الباب واللؤلؤ ومطرار بيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا والصدف حيوان يخلق فيه اللؤلؤ والغنير حشيش ينبت في البحر أو غثى دابة في البحر والله سبحانه أعلم

باب العشر

هو واحد الاجزاء العشرة والكلام فيه في مواضع في بيان فرضيته وكيفيتها وسببها وشرايطها وقدر المفروض ووقته وصفته وركنه وشرايطه وما يسقطه أما الاول فتأبى بالكتاب قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده على قول عامة أهل التأويل هو العشر أو نصفه وبالسنة ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى يغرب أو دالية ففيه نصف العشر وبالاجماع وأما الكيفية فتقدم في الزكاة انه على الفور أو التراخي وأما سببها فالأرض النامية بالخارج حقيقة بخلاف الحراج فان سببه الأرض النامية حقيقة أو تقيديا بالتمكين فلو تمكّن ولم يزرع وجب الحراج دون العشر ولو أصاب الزرع آفة لم يجبا وقد مناهم تحجيل العشر وانه على ثلاثة أوجه في مسألة تحجيل الزكاة وأما شرايطها فنوعان شرط الاهلية وشرط المحلية فالاول نوعان أحدهما الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا يبدأ الا على مسلم بخلاف وأما كونه يتحول الى الكافر فسيأتي مفصلا والثاني العلم بالفرضية وهو

لا ركاز دار حرب وفيروزج
واؤلؤ وغنير
باب العشر

عليه ولا تخمس كما صرح
به في التتارخانية (قوله
ملكه ملكا خبيثا) قال
في النهر المذكور في المحيط
وغيره انه ان أخرجته الى
دار الاسلام ملكه ملكا
خبيثا (قوله فالمحاصل
ان الكثير لا تفصيل فيه)
أي الكثير غير المستخرج
من البحر
باب العشر

(قوله على قولهما العشر عليهم بما لم يحصه الخ) كذا أطلقه في المخرج والسراج والمجتبى وفي الفتح لوزار بالعمرية ان كان البذر من قبل العامل فعلى قياس قول أبي حنيفة العشر على صاحب الأرض كما في الجارة ٢٥٥ وعندهما يكون في الزرع

كلا جارة وان كان البذر من رب الأرض فهو على رب الأرض في قولهم اه ومثله في النهر (قوله والحشيش) أقول فيه دليل على عدم وجوب العشر في القلي وهو شئ يتخذ من حريق المحص

يجب في غسل أرض العشر ومسقي سماء وسج بلا شرط نصاب وبقاء الا الحطب والقصب والحشيش

وهو من الحشيش والظلة يأخذونه والله تعالى أعلم رمي (قوله أطلقه) فتناول القليل والكثير فيكون قدواه بلا شرط نصاب تصريحا بما علم وفائدته التنصيص على خلاف قول الصاحبين (قوله لان العسل اذا كان في أرض المخرج فلا شئ فيه) قال الرمي أقول يجب تقييده بمخرج المقاطعة فلو وجد في أرض خارج المقاطعة ففيه مثل ما في الثمر الموجود فيها وقوله ولا شئ في ثمار أرض المخرج صريح فيما قلنا وأنت على علم انه عند الإطلاق ينصرف الى الموظف اه وقد يجاب

عام في ثل عبادة أيضا وأما العقل والبائع فليس من شرائط الوجوب حتى يجب العشر في أرض الصبي والمجنون لان فيه معنى المؤنة ولهذا جاز للأمام أن يأخذ منه جبر أو يسقط عن صاحب الأرض الا أنه لا ثواب له الا اذا أدى اختيارا ولذا لو مات من عليه العشر والطعام قائم يؤخذ منه بخلاف الزكاة وكذا ملك الأرض ليس بشرط للوجوب لوجوبه في الأرض الموقوفة ويجب في أرض المأذون والمكاتب ويجب على المؤجر عنده وعندهما على المستأجر كالمستعير ويسقط عن المؤجر بهلاكه قبل الحصاد لا بعده وفي المزارعة على قولهم ما والعشر عليهم بما لم يحصه وعلى قوله على رب الأرض لكن يجب في حصته في عينه وفي حصص المزارع يكون ديناً في ذمته وفي الأرض المقصوبة على الغاصب ان لم تنقصها الزراعة وان نقصتها فعلى رب الأرض عنده وعندهما في الخارج ولو كانت الأرض خارجة فخراجها على رب الأرض في الوجوه كلها بالاجماع الا في الغصب اذا لم تنقصها الزراعة فخراجها على الغاصب وان نقصتها فعلى رب الأرض كذا في البدائع وغيره وفي الخلاصة والظاهرية ان المخرج انما يكون على الغاصب اذا كان جاحداً ولا يثبت للمالك وزرعها الغاصب أما اذا كان مقراً أو للمالك يثبت عادة ولم تنقصها الزراعة فخراج على رب الأرض اه وأما شرائط المحلصة فان تكون عشرية فلا عشر في الخارج من أرض المخرج لانها لا يجتمعان وسيأتي بيان العميرية ووجود المخرج وأن يكون المخرج منها بما يقصد بزراعتها اه الأرض فلا عشر في الحطب ونحوه وسيأتي بيان قدره وأما وقته فوقت خروج الزرع وظهور الثمر عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف وقت الإدراك وعند محمد عند التنقية والمجاذ وأما ركضه فالتملك كالزكاة وشرائط الاداء ما قدمناه في الزكاة وأما ما يسقطه فهلاك المخرج من غير صنعه وبهلاك البعض يسقط بقدره وان استهلكه غير المالك أخذ الضمان منه وأدى عشره وان استهلكه المالك ضمن عشره وصار ديناً في ذمته ومنها الردة ومنها موت المالك من غير وصية اذا كان قد استهلكه كذا في البدائع مختصراً (قوله يجب في غسل أرض العشر ومسقي سماء وسج بلا شرط نصاب وبقاء الا الحطب والقصب والحشيش) أي يجب العشر فيما ذكر أما في العسل فله حديث في العسل العشر ولان النحل يتناول من الأنوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القز لانه يتناول الأوراق ولا عشر فيها أطلقه فتناول القليل والكثير وهو مذهب الامام وقد روي يوسف نصابه بخمسة أوسق وعن محمد بخمسة افراق كل فرق ستة وثلاثون رطلاً قيد بارض العشر لان العسل اذا كان في أرض المخرج فلا شئ فيه لما ذكر ان وجوب العشر فيه لكونه بمنزلة الثمر ولا شئ في ثمار أرض المخرج لا متناع وجوب العشر والمخرج في أرض واحدة وفي المخرج وقول محمد لا شئ فيه أي في العسل ولكن المخرج يجب باعتبار التمكن من الاستئصال اه وفي المبسوط ان صاحب الأرض يملك العسل الذي في أرضه وان لم يتخذها لذلك حتى له أن يأخذ منه أو يأخذ من أرضه بخلاف الطير اذا فرخ في أرض رجل فخرجها رجل وأخذها فهو للاحد لان الطير لا يفرخ في موضع ليرك فيه بل ليطير فلم يصر صاحب الأرض محرزاً للفرخ بملكه اه ولو وجد العسل في المغارة أو الجبل ففيه اختلاف فعندهما يجب العشر وقال أبو يوسف لا شئ فيه لان الأرض ليست بمملوكة ولهما ان المقصود من ملكها النماء وقد حصل وعلى هذا كل ما يوجد في الجبال من الثمار والجوز وبهذا علم ان التقييد بارض العشر

بان المراد من قوله فلا شئ فيه نفى وجوب العشر لان الكلام فيه فلا ينافي وجوب القم اذا كانت أرضه خارجة خراجها مقاسمة تأمل (قوله وبهذا علم ان التقييد بالخ) ظاهره ان الجبال والمغارة ليست بعشرية مع ان العشر واجب في الخارج منها وقد قال

ونصفه في مسقي غرب
ودالية ولا ترفع المؤن
وضعه في أرض عشرية
لتغلي وان أسلم أو ابتاعها
منه مسلم أو ذمي وخراج
ان اشترى ذمي أرضا
عشرية من مسلم

في الخاتمة على ان أرض
المجبل التي لا يصل اليها
الماء عشرية تأمل وعبرة
الفرز يجب في عسل
أرض عشرية أو جبل قال
الشيخ اسمعيل نص عليه
أي على المجبل وان كان
معلوما مما قبله لان أرض
المجبل الذي لا يصل اليه
الماء عشرية كافي النوازل
والخاتمة والخلاصة
وغيرها للاشعار بعدم
اعتبار ما روى عن أبي
يوسف اه (قوله الثلاثة)
أي المحطب والقصب
والخشيش (قوله ونصاب
قصب السكر الخ)
تصرف في عبارة الفتح
وهي بتمامها قال في شرح
التكثير في قصب السكر
العشر قل أو أكثر وعلى
قياس ٣

(قوله خمسة أطنان)
الطن بالطاء المهملة حمة
القصب قاله الشيخ اسمعيل
(قوله نظرا للفقراء)
الظاهر أن يقال نظرا
٢ هكذا يابض بالأصل

للاحتراز عن أرض الخراج فقط فلو قال يجب في عسل أرض غير الخراج لكان أولى وأما وجوبه
فيماسقي بالمطر أو بالسيح كما النيل فتفق عليه للدلة السابقة وأما قوله بلا شرط نصاب وبقاء
فذهب الامام وشرطا هما فصار الخلاف في موضعين لهما في الاول قوله عليه الصلاة والسلام ليس
في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة أوسق رواه مسلم وله اطلاق الآية وبما أخرجهما لهما من
الأرض والحديث فيماسقت السماء العشر وتأويل مرويهما ان المنق زكاة التجارة لانهم كانوا
يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق أربعون درهما أو ثمانون درهما من الخالص والعام فقدم العام لانه أحوط
ولهما في الثاني الحديث ليس في الخضراوات صدقة وله التسك بالعمومات وانما استثنى الثلاثة
لانه لا يقصد بها استغلال الأرض غالباً حتى لو استغل بها أرضه وجب العشر وعلى هذا كل ما لا يقصد
به استغلال الأرض لا يجب فيه العشر مثل السعف والتبن وكذا كل حب لا يصلح للزراعة كبر
البطيخ والقنا لكونها غير مقصودة في نفسها وكذا الأعشر فيما هو تابع للأرض كالنخل والأشجار
لانه بمنزلة جزء الأرض لانه يتبعها في البيع وكذا كل ما يخرج من الشجر كالصمغ والعطران لانه
لا يقصد به الاستغلال ويجب في العصفرو الكنان وبرزله ان كل واحد منهما مقصود فيه ثم اختلفا فيما
لا يوسق كالزعفران والقطن فاعتبرا أبو يوسف قيمة أدنى ما يوسق كالذرة واعتبر محمد خمسة أعداد من
أعلى ما يقدر به نوعه فاعتبرا في القطن خمسة أجمال كل جمل ثلاث مائة من وفي الزعفران خمسة أمناة ولو
كان الخارج نوعين يضم أحدهما الى الآخر لتكميل النصاب اذا اتحد الجنس وان كانا جنسين كل
واحد أقل من خمسة أوسق فانه لا يضم ونصاب القصب السكر على قول أبي يوسف ان تبلغ قيمته قيمة
خمس أوسق من أدنى ما يوسق وعند محمد نصاب السكر خمسة أمناة فاذا بلغ القصب قدرا يخرج منه
خمس أمناة سكر وجب فيه العشر على قوله وينبغي أن يكون نصاب القصب عنده خمس أطنان كافي
عرف ديارنا (قوله ونصفه في مسقي غرب ودالية) أي ويجب نصف العشر قيماسقي بالآلة للحديث
والغرب دلو عظيم والدالية دلو عظيم تدبره البقروان سقي بعض السنة بالآلة والبعض بغيرها فالمعتبر
أكثرها كما في السائمة والعلوفة وان استوى بالحب نصف العشر نظرا للفقراء كافي السائمة وظاهر
الغاية وجوب ثلاثة أرباع العشر (قوله ولا ترفع المؤن) أي لا تحسب أجرة العمال ونفقة البقروكرى
الانهار وأجرة الحافظ وغير ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا
معنى لرفعها أطلقه فشمع ما فيه العشر وما فيه نصفه فيجب اخراج الواجب من جميع ما أخرجه
الأرض عشر أو نصفها الا ان مات كلفه يأخذه بلا عشر أو نصفه ثم يخرج الواجب من الباقي كما توهمه
بعض الناس (قوله وضعه في أرض عشرية لتغلي وان أسلم أو ابتاعها منه مسلم أو ذمي) أي يجب
عشران في أرض الى آخره وفيه ثلاث مسائل الاولى الأرض العشرية اذا اشتراها تغلي فالذهب
تضعيفه عليه لاجتماع الصحابة الثانية اذا أسلم التغلي فالتضعيف باق عليه لان التضعيف صار
وظيفة الأرض فيبقى بعد اسلامه كالخراج الثالثة اذا اشتراها منه مسلم أو ذمي فكذلك لانها انتقلت
اليه بوظيفتها كالخراج فان أسلم أهل البقاء عليه وان لم يكن أهلاً لا بدائه ورد الواجب أبو يوسف في
المستثنين الى عشر واحد والاداعي الى التضعيف (قوله وخراج ان اشترى ذمي أرضا عشرية
من مسلم) أي يجب الخراج لان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها ولا وجه الى التضعيف لان
الكلام في غير التغلي بخلاف الخراج لانه عقوبة والاسلام لا ينافيها كالرق وبه اندفع قول أبي
يوسف من تضعيف العشر عليه وقول محمد ببقاء العشر وحاصل هذه المسائل ان الأرض اما عشرية

للمالك لان النظر للفقراء في وجوب ثلاثة ارباع العشر تامل (قوله اما الاول فلتحول الصفقة الى الشفعة الخ) اقول صرحوا في الشفعة بان الاخذ بالشفعة شراء من المشتري ان كان الاخذ بعد القبض وان ٢٥٧

كان قبله فشرائه من البائع لتحول الصفقة اليه ووضع المسئلة هنا بعد القبض فيكون شراء من الذي فهو مشكل ويمكن الجواب عنه بما نقله في النهاية عن فواذر زكاة المبسوط ولو أن كافرا استرى أرضا عشرية

وعشران أخذها منه مسلم بشفعة أو ورد على البائع للفساد وان جعل مسلم داره بستانا ذو ثوته تدور مع مائه بخلاف الذي وداره حركين قبر ونقط في أرض عشر ولو في أرض خراج يجب الخراج

فعليه فيها الخراج في قول أبي حنيفة رحمه الله ولكن هذا بعد ما انقطع حق المسلم عنها من كل وجه حتى لو استحقها مسلم أو أخذها مسلم بالشفعة كانت عشرية على حالها سواء وضع عليها الخراج أو لم يضع لانه لم ينقطع حق المسلم عنها اه تامل رمي (قوله وجوابه ان المنوع الخ) حاصل الجواب تسليم ان وضع الخراج على المسلم ابتداء حائز لكن لا مطلقا بل اذا كان برضاه وان المنوع وضعه عليه

أو خراجية أو تضعيفية والمشترون مسلم وذمي وتعلي بالمسلم اذا اشترى العشرية أو الخراجية بقيت على حالها أو التضعيفية فكذلك عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف ترجع إلى عشر واحد فاذا اشترى التعلبي الخراجية بقيت خراجية أو التضعيفية فهي تضعيفية أو العشرية من مسلم ضوعف عليه العشر عندهما خلافا لمحمد واذا اشترى ذمي غير تعلبي خراجية أو تضعيفية بقيت على حالها أو عشرية صارت خراجية ان استقرت في ملكه عنده ولم يشترط القبض في المختصر لو جوب الخراج وشرطه في الهداية لان الخراج لا يجب الا بالتمكن من الزراعة وذلك بالقبض (قوله وعشران أخذها مسلم بالشفعة أو ورد على البائع للفساد) اما الاول فلتحول الصفقة الى الشفعة كانه اشتراها من المسلم واما الثاني فلا به باردوا الفسخ جعل البيع كان لم يكن لان حق المسلم وهو البائع لم ينقطع بهذا البيع لكونه مستحق الرد وأشار بقوله للفساد الى كل موضع كان الرد فيه فسحا كالد بخيار الشرط والرؤية مطلقا والرد بخيار الغيب ان كان بقضاء أو ما بغير قضاء فهي خراجية على حالها كالاقالة لانها فسخ في حق المتعاقدين يسع جديد في حق ثالث فصار شراء من الذي فتنقل الى المسلم بوظيفتها فاستفيد من وضع المسئلة ان للذمي أن يرد بها بعيب قديم ولا يكون وجوب الخراج عليها عيبا حادثا لانه يرتفع بالفسخ بالقضاء فلا يمنع الرد (قوله وان جعل مسلم داره بستانا ذو ثوته تدور مع مائه) يعني فان سقاه بماء العشر فهو عشري وان سقاه بماء الخراج فهو خراجي وان سقاه مرة من ماء العشر ومرة من ماء الخراج فعليه العشر لانه أحق بالعشر من الخراج كذا في غاية البيان واستشكل العتابي وجوب الخراج على المسلم ابتداء حتى نقل في غاية البيان ان الامام السرخسي ذكر في كتاب الجامع ان عليه العشر بكل حال لانه أحق بالعشر من الخراج وهو الاظهر اه وجوابه ان المنوع وضع الخراج عليه ابتداء جبراما باختياره فيجوز وقد اختاره هنا حيث سقاه بماء الخراج فهو كما اذا احيا أرضا ميتة باذن الامام وسقاه بماء الخراج فانه يجب عليه الخراج والبستان يحوط عليه احاط وفيها أشجار متفرقة كذا في المعراج قيد يجعلها بستانا لانه لو لم يجعلها بستانا وفيها فخل تعل اكرار الاشئ فيها واما الذي فان الخراج واجب عليه مطلقا ولا يعتبر الماء وهو المراد بقوله (بخلاف الذي) لانه اهل له لا للعشر (قوله وداره حركين) لان عمر رضى الله عنه جعل المساكن عفوا وعليه اجماع الصحابة وكذا المقابر وتقييده في الهداية بالجوسي ليفيد النفي في غيره من أهل الكتاب بالدلالة لان الجوسي أبعد عن الاسلام محرمه منكحه وذباثحه (قوله كعين قبر ونقط في أرض عشر ولو في أرض خراج يجب الخراج) لانه ليس من ازال الأرض وانما هو عين فواره كعين الماء فلا عشر ولا خراج ان لم يكن وراء موضع القبر والنقط أرض فارغة صالحة للزراعة واما اذا كان وراءه موضع صالح للزراعة فلا يجب شي ان كان في أرض العشر لان العشر لا يكفي فيه التمكن من الزراعة بل لابد من حقيقة الخراج واما ان كان في أرض خراج وجب الخراج لانه يكفي لوجوبه التمكن من الزراعة وقد حصل وهو المراد بما في المختصر والقبر هو الزفت ويقال القار والنقط بالفتح والكسر وهو أفصح دهن يعلو الماء وفي معراج الدراية ولا يجمع موضع القبر في رواية ابن سماعة عن محمد بن موضعه لا يصلح للزراعة وقال بعض مشايخنا يجمع لان موضع القبر تبسع للأرض فيسمع معه تبا وان كان لا يصلح للزراعة كارض في بعض جوانبها سبعة فانها تسمع مع الأرض ويوضع الخراج

﴿ ٣٣ - بحر ثاني ﴾ جبر أو اجاب في الفسخ بما حاصله ان هذا ليس فيه وضع الخراج عليه ابتداء أصلا وانما هو انتقال ما وظيفته الخراج اليه بوظيفته وهو الماء فان وظيفته الخراج فاذا سقي به انتقل هو بوظيفته الى أرض المسلم كما لو اشترى خراجية

فيها الكونها تانبعقما يصلح للزراعة اه وظاهر المختصر يدل على قول البعض فانه اوجب الخراج مطلقا ولم يذكر المصنف الفرق بين الارض الخراجية والعشيرة فالارض العشيرة ارض العرب كلها قال محمد بن من العذيب الى مكة وعدن ابن الى أقصى حجر باليمن بمهرة وذكر الكرخي انها ارض الحجاز وتهامة واليمن ومكة والطائف والبرية ومنها الارض التي أسلم أهلها طوعا وفتح قهرا وفتحت بين الغامقين وأما الارض الخراجية فافتحت قهرا وتركت في أيدي أربابها وأرض نصارى بني تغلب والموات التي أحيها ذمى مطلقا ومسلم وسقاها بماء الخراج وماء الخراج هو ماء الأنهار الصغار التي حفرها الأجاجم مما يدخل تحت الأيدي وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال وماء العشر هو ماء السماء والأبار والعيون والأنهار العظام التي لا تدخل تحت الأيدي كسيحون وجيحون ودجلة والفرات والنيل لعدم اثبات يد عليها وعن أبي يوسف انها خراجية لا مكان اثبات اليد عليها بشد السفن بعضها على بعض حتى تصير شبه القنطرة كذا في البدائع وغيرها والله أعلم

باب المصرف

هو في اللغة المعدل قال تعالى ولم يجداوعنا مصرفا كذا في ضياء المحلوم ولم يقيد في الكتاب بمصرف الزكاة ليتناول الزكاة والعشر وخمس المعادن مما قدمه كما أشير اليه في النهاية وينبغي إخراج خمس المعادن لأن مصرفه الغنائم كما صرح به الأسبغاني وغيره وقد ذكر الأصناف السبعة وسكت عن المؤلف قلوبهم للإشارة إلى السقوط للأجماع الفخاوي وهو من قبيل انتهاء المحكم لا انتهاء علته الغائبة التي كان لأجلها الدفع فان الدفع كان للأعزاز وقد أعز الله الإسلام وأعز عظم واختار في العناية أنه ليس من باب النسخ لأن الأعزاز لا في عدم الدفع فهو تقرير لما كان لا نسخ وتعليقه في فتح القدير بأن هذا لا ينفي النسخ لأن إباحة الدفع اليهم حكم شرعي كان ثابتا وقد ارتفع وهم كانوا ثلاثة أقسام قسم كان الإعطاء ليتألفهم على الإسلام وقسم كان يعطيهم لدفع شرهم وقسم أسلوا وفهم ضعف فكان يتألفهم ليتأوا ولا يقال إن نسخ الكتاب بالأجماع لا يجوز لأن النسخ دليل الإجماع لا هو بناء على أنه لا إجماع إلا عن مستند فان ظهر والأوجب المحكم بأنه ثابت على أن الآية التي ذكرها عمر رضي الله عنه تصلح لذلك وهو قوله تعالى وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (قوله هو الفقير والمسكين وهو أسوأ حالا من الفقير) أي المصرف الفقير والمسكين والمسكين أدنى حالا وفرق بينهما في الهداية وغيرها بأن الفقير من له أدنى شيء والمسكين من لا شيء له وقيل على العكس ولكل وجه والاول هو الاصح وهو المذهب كذا في الكافي والاولى أن يفسر الفقير بمن له مادون النصاب كما في النقاية أخذ من قولهم يجوز دفع الزكاة إلى من يملك مادون النصاب أو قدر نصاب غير نام وهو مستغرق في الحاجة ولا خلاف في أنهما صنفان هو الصحيح لأن العطف في الآية يقتضي المغايرة وإنما الخلاف في أنهما صنفان أو صنف واحد في غير الزكاة كالوصية والوقف والندب وقال أبو حنيفة بالاول وهو الصحيح كما في غاية البيان وأبو يوسف بالثاني فلما وصى بثلاث ماله لفلان وللفقراء والمساكين فعلى الصحيح لفلان ثلث الثلث وعلى غيره نصف الثلث وإنما جاز صرف الزكاة إلى صنف واحد لمعنى لا يوجد في الوصية وهو دفع الحاجة وذو يحصل بالصرف إلى صنف واحد والوصية ما شرعت لدفع حاجة الموصي له فانها تجوز للفقير أيضا وقد يكون للموصي أغراض كثيرة لا يوقف عليها فلا يمكن تعليل نص كلامه فيجوز على ظاهر لفظه من غير اعتبار المعنى كذا في البدائع ولهذالو

باب المصرف

هو الفقير والمسكين وهو أسوأ حالا من الفقير

(قوله وعدن ابن) قال في القاموس وعدن ابن محرمة جزيرة باليمن أقام بها ابن

باب المصرف

(قوله وينبغي إخراج خمس المعادن) الاولى أن يقول خمس الركا ز الشامل للكثرة أيضا لانه كالمعدن في المصرف قاله بعض الفضلاء

أوصى بثلث ماله للأصناف السبعة فصرف إلى صنف واحد لا يجوز وقيل يجوز كذا في المحيط وفي
 الخانية والذي له دين مؤجل على إنسان إذا احتج إلى النقطة يجوز له أن يأخذ من الزكاة قدر كفايته
 إلى حلول الأجل وإن كان الدين غير مؤجل فإن كان من عليه الدين معصرا يجوز له أخذ الزكاة في أصح
 الأقاويل لأنه بمنزلة ابن السبيل وإن كان المدينون موسرا معترفا لا يحل له أخذ الزكاة وكذا إذا كان
 حائدا وله عليه يئنة عادلة وإن لم تكن يئنة عادلة لا يحل له أخذ الزكاة ما لم يرفع الأمر إلى القاضي
 فيحلفه فإذا حلف بعد ذلك يحل له أخذ الزكاة له والمراد من الدين ما يبلغ نصابا كما لا يخفى وفي فتح
 القدير ولودفع إلى فقيرة لها مهر دين على زوجها يبلغ نصابا وهو موسر بحيث لو طلبت إعطائه لا يجوز
 وإن كان بحيث لا يعطى لو طلبت جاز اه وهو مقيد لعموم ما في الخانية والمراد من المهر ما تعرف
 تحصيله لأن ما تعرف تأجيله فهو دين مؤجل لا يمنع أخذ الزكاة ويكون في الأول عدم إعطائه بمنزلة
 اعتساره ويفرق بينه وبين سائر الديون بأن رفع الزوج للقاضي عما لا ينبغي للمرأة بخلاف غيره لكن في
 البرازية وإن كان موسرا أو المجمل قدر النصاب لا يجوز عندهما وبه يفتى للاحتياط وعند الإمام يجوز
 مطلقا وسيأتي بيان النصب الثلاثة آخر الباب إن شاء الله تعالى (قوله والعامل) تقدم تفسيره في
 باب العاشر وعبر بالعامل دون العاشر ليشمل الساعي أيضا وقدمنا الفرق بينهما فاعطى ما يكفيه
 وأعوانه بالوسط مدة ذهابهم وإياهم مادام المال باقيا إلا إذا استقرت كفايته الزكاة فلا يراد على
 النصف لأن النصف عين الانصاف قيدنا بالوسط لأنه لا يجوز له أن يتبع شهوته في المأكول والمشرب
 والملبس لأنها حرام لكونها اسرافا محضاً وعلى الإمام أن يبعث من يرزى بالوسط من غير اسراف ولا
 تقتير كذا في غاية البيان وفي البرازية المصدق إذا أخذ عماله قبل الوجوب أو القاضي استوفى
 رزقه قبل المدة جاز والأفضل عدم التحجيل لاحتمال أن لا يعيش إلى المدة اه وقيدنا ببقاء المال
 لأنه لو أخذ الصدقة وضاعت في يده بطلت عماله ولا يعطى من بيت المال شيئاً كذا في الإجناس
 عن الزيادات وما يأخذه العامل صدقة فلا تحل العمالة لها شئ لشرفه كما سيأتي وانما حلت للغنى مع
 حرمة الصدقة عليه لأنه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج إلى الكفاية والغنى لا يمنع من تناولها عند
 الحاجة كابن السبيل كذا في البدائع والتحقيق أن فيه شبهة بالاجرة وشبهة بالصدقة فللأول يحل للغنى
 ولا يعطى لو هلك المال أو أداها صاحب المال إلى الإمام والثاني لا يحل لها شئ ويسقط الواجب عن
 أرباب الأموال لو هلك المال في يده لا يده كيد الإمام وهو نائب عن الفقراء ولا تكون مقدرة وفي
 النهاية رجل من بني هاشم استعمل على الصدقة فأجرى له من رزق فانه لا ينبغي له أن يأخذ من ذلك
 وإن عمل فيها ورزق من غير هافلا بأس بذلك اه وهو بعيد صحة توليته وإن أخذه منها مكروه لأحرام
 ومن أحكام العامل ما ذكره في البرازية إن العامل إذا ترك الخراج على المزارع بدون علم السلطان يحل
 له لو مصرفا كالسلطان إذا ترك الخراج له (قوله والمكاتب) أي يعان المكاتب في فك رقته وهو
 المراد بقوله تعالى وفي الرقاب هو منقول عن الحسن البصري وغيره في تفسير الطبري وأطلقه فتعمل
 ما إذا كان مولا فقيرا أو غنيا وهل ما يدفع للمكاتب منها يكون ملكا له أولا فالذي في بعض التفسير
 أنه لا يملك قال القاضي البيضاوي والعدول عن اللام إلى في الدلالة على أن الاستحقاق للجهة لا للرقاب
 وقيل للائذان بأنهم أحق بها اه وقال الطيبي في حاشية الكشف انما عدل عن اللام إلى في في الأربعة
 الأخيرة لأن الأربعة الأول ملاك للماعى أن يدفع إليهم والأربعة الأخيرة لا يملكون ما يدفع إليهم
 انما يصرف المال في مصالح تتعلق بهم لأن التعدي بنى مقدرا صرف قال الرقاب يملكه السادة

والعامل والمكاتب

(قوله وكذا إذا كان
 جاحدا الخ) قال في النهر
 بقى أنه في الأصل لم يجعل
 الدين المجهود نصابا ولم
 يفصل بين ما إذا كان له يئنة
 عادلة أولا قال السرخسي
 والصحيح جواب الكتاب
 إذ ليس كل قاض يعدل
 ولا كل يئنة تقبل والجو
 بين يدى القاضي ذل وكل
 أحدا يختار ذلك وينبغي
 أن يعول على هذا كما في
 عقد الفرائد اه (قوله
 وسيأتي بيان النصب الخ)
 أي عند شرح قوله وغنى
 يملك نصابا وكان الأولى
 أن يقول وسيأتي أن
 النصب ثلاثة (قوله
 وإن أخذه منها مكروه)
 قال في النهر المراد كراهة
 التحريم لقولهم لا يحل له
 ذلك لكن ما مر من أن
 من شرائط الساعي أن
 لا يكون هاشميا يعارضه
 وهذا الذي ينبغي أن
 يعول عليه

(قوله لكن بقي الخ) قال الرملي الذي يقتضيه نظر الفقه الجواز نامل اه قلت بل حرم به المقدسي في شرحه فقال واذا ملك المدفوع له جازله صرفه ٢٦٠ فيما شاء (قوله وقد قالوا انه) أي دفع الزكاة (قوله فحينئذ لا تظهر ثمرته في الزكاة)

قال في النهر والخلف لغتي لا اتفاق على ان الاصناف كلهم سوى العامل يعطون بشرط الفقر فنقطع الحاج يعطى اتفاقا اه هذا وفي منح الغفار بعد ذكره ما مر عن البدائع من تعليل حل الدفع للعامل الغني والمديون ومنقطع الغزاة وابن السبيل في دفع الى كلهم أو الى صنف

بانه فرغ نفسه لهذا العمل فحتاج الى الكفاية الخ قال وبهذا التعليل يقوى ما نسب الى بعض الفتاوى ان طالب العلم يجوز له أن يأخذ الزكاة وان كان غنيا اذا فرغ نفسه لافادة العلم واستفادته لكونه عاجزا عن الكسب والحاجة داعية الى ما لا بد منه وهكذا رأيت به بخط موثق وعزاه الى الواقعات والله تعالى أعلم اه قلت وقد رأيت به أيضا في جامع الفتاوى معزيا الى المبسوط ونصه وفي المبسوط لا يجوز دفع الزكاة الى من يملك نصابا الا الى طالب العلم

والمكاتبون لا يحصل في أيديهم شيء والغارمون بصرف نصيبهم لارباب الديون وكذلك في سبيل الله تعالى وابن السبيل مندرج في سبيل الله وأفر دبالا ذكر تنبيهها على خصوصية وهو مجرد عن المحرفين جميعا أي اللام وفي وعطقه على اللام يمكن وفي أقرب اه فقد صرح بان الأربعة الأخيرة لا يملكون شيئا ويستفاد منه انهم ليس لهم صرف المال في غير الجهة التي أخذوا اجلها وفي البدائع وانما جاز دفع الزكاة الى المكاتب لان الدفع اليه عملك وهو ظاهر في أن الملك يقع للمكاتب فبقية الأربعة بالطريقة الاولى لكن بقي هل لهم على هذا الصرف الى غير الجهة وفي المحيط وقد قالوا انه لا يجوز لمكاتب هاشمي لان الملك يقع للمولى من وجه والشبهة ملحقة بالتحقيق في حقهم اه وفي شرح الجمع وان عجز المكاتب يحمل مولاه وان كان غنيا وعلى هذا الفقير اذا استغنى وابن السبيل اذا وصل الى ماله (قوله والمديون) أطلقه كالتدوير وقوله في الكافي بان لا يملك نصابا فاضلا عن دينه لانه المراد بالغارم في الآية وهو في اللغة من عليه دين ولا يجزى قضاء كما ذكره القتي وانما لم يقيده المصنف لان الفقر شرط في الاصناف كلها الا العامل وابن السبيل اذا كان له في وطنه مال بمنزلة الفقير وفي الفتاوى الظهيرية والدفع الى من عليه الدين أولى من الدفع الى الفقير (قوله ومنقطع الغزاة) هو المراد بقوله تعالى وفي سبيل الله وهو اختياره لقول أبي يوسف وعند محمد منقطع الحاج وقيل طلبه العلم واقتصر عليه في الفتاوى الظهيرية وفسره في البدائع بجميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله تعالى وسبيل الخير اذا كان محتاجا اه ولا يخفى ان قيد الفقير لا بد منه على الوجوه كلها فحينئذ لا تظهر ثمرته في الزكاة وانما تظهر في الوصايا والوقف كما تقدم نظيره في الفقراء والمساكين (قوله وابن السبيل) هو المنقطع عن ماله لبعده عنه والسبيل الطريق فكل من يكون مسافرا يسمى ابن السبيل وهو غني بمكانه حتى تجب الزكاة في ماله ويؤمر بالاداء اذا وصلت اليه يده وهو فقير يدا حتى تصرف اليه الصدقة في الحال لم حاجته كذا في الكافي فان قلت منقطع الغزاة أو الحاج ان لم يكن في وطنه مال فهو فقير والا فهو ابن السبيل فكيف تكون الاقسام سبعة قلت هو فقير الا أنه زاد عليه بالانقطاع في عبادة الله تعالى فكان مغاير للفقير المطلق الخالي عن هذا القيد كذا في النهاية وفي الظهيرية الاستقراض لابن السبيل خير من قبول الصدقة وفي فتح القدير ولا يحمل له ان يأخذ أكثر من حاجته وأحق به كل من هو غائب عن ماله وان كان في بلده ولا يقدر عليه الا به وفي المحيط وان كان تاجر له دين على الناس لا يقدر على أخذه ولا يجزى شيئا يحمل له أخذ الزكاة لانه فقير يدا كابن السبيل اه وهو أولى من جعله غارما كما في فتح القدير وقد قدمنا في بحث الفقير تفصيلا له فراجع (قوله في دفع الى كلهم أو الى صنف) لان المراد بالآية بيان الاصناف التي يجوز الدفع اليهم لا تعيين الدفع لهم ويدل له من الكتاب قوله تعالى وان تحفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ومن السنة أنه عليه الصلاة والسلام أنه مال من الصدقة فجعله في صنف واحد وهم المؤلفون قلوبهم ثم أنه مال آخر فجعله في الغارمين ولم يصرح في الكتاب بجواز الاقتصار على شخص واحد من صنف واحد ولا شك فيه عندنا لان الجمع المعروف باللام مجاز عن الجنس ولهذا وحلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد بحث باو احد فالعنى في الآية ان جنس الزكاة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير ولا يرد

والغازي والمنقطع لقوله عليه السلام يجوز دفع الزكاة لطالب العلم وان كان له نفقة أربعين سنة اه وهذا مناف لدعوى النهر تبعا لفتح القدير لا اتفاق نامل (قوله ولا يحمل له أن يأخذ أكثر من حاجته) خالفني

أقول تقدم عن شرح المجمع ان ابن السبيل اذا وصل الى ماله وبقي معه شيء من مال الزكاة الذي أخذته يحمل له كما يحمل لمولى
المكاتب الذي عجز لكن لا منافاة فان ما هنالك من ان يأخذ ما يطالب على ظنه انه قدر الحاجة لا أكثر ولا يخفى انه مع غلبة
الظن قد يفضل معه شيء فاذا ما في المجمع ان هذا الفاضل يحمل له (قوله وفيه خلاف أبي يوسف) أي في جواز دفع غير الزكاة
اليه خلاف أبي يوسف قال الرمي قال في المحاوي القسدي وبه نأخذ (قوله وأطلقه فشمل المستأمن) قال الرمي أي أطلق
في غاية البيان المحرري فشمل المستأمن ودخوله في المحرري ظاهر لانه ٢٦١ لا يقر في دار الاسلام وانما الاذن

خصه بوصف لا يمنع
اطلاق المحرري عليه تأمل
(قوله رجع المتبرع على
الدائن لا على المدينون)
الظاهر عبارة الزبلي
وهي يسترد الدافع وليس
للمدينون أخذه فقوله
وليس للمدينون أخذه هو

لا الى ذمي وصح غيرها
وبناء مسجد وتكفين
ميت وقضاء دينه وشراء
قن يعتق

ثمرة قوله قضاء دين الغير
لا يقتضي التملك من
ذلك الغير لانه لو اقتضى
تملكه من المدينون كان
حق الاخذ عند المصادقة
المذكورة للمدينون لا
للدائن (قوله ويستفاد
منه ان رجوع المتبرع
الخ) أقول لفظ المتبرع
يستفاد منه انه بغير أمر
المدينون وقوله على الدائن
متعلق برجوع وقوله
فهو تملك منه أي من
المدينون أي انه بمنزلة
القرض منه والدائن

خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء في يديها فانه يلزمها ثلاثة ولو حالف لا يكلمه الايام أو
الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه أمكن العهد فلا يحمل على الجنس
فالحاصل ان حمل المجمع على الجنس مجاز وعلى العهد أو الاستقراق حقيقة ولا مسوغ للخلاف الا عند
تعذر الاصل وعلى هذا ان نصف الموصي به لزيد والفقراء كالوصية لزيد وفقير (قوله لا الى ذمي) أي
لا تدفع الى ذمي محدث معاذ خذها من أغنيائهم وردّها في فقرائهم لان التخصيص على الشيء ينفي
الحكم عما عداه بل لا امر بردها الى فقراء المسلمين والصرف الى غيرهم ترك لا امر وحديث معاذ
مشهور تجوز الزيادة به على الكتاب ولئن كان خبر واحد فالعام خص منه البعض بالدليل القطعي
وهو الفقير المحرري بالانتماء أصوله وفروعه بالاجماع فيخص الباقي بخبر الواحد كما عرف في الاصول
(قوله وصح غيرها) أي وصح دفع غير الزكاة الى الذمي واجبا كان أو تطوعا كصدقة الفطر والكفارات
والمسند وقوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الآية وخصت الزكاة بحديث
معاذ وفيه خلاف أبي يوسف ولا يرد عليه العشر لان مصرفه مصرف الزكاة كما قدمناه فلا يدفع الى
ذمي والصرف في الكل الى فقراء المسلمين أحب وقيد بالذمي لان جميع الصدقات فرضا كانت أو
واجبة أو تطوعا لا تجوز للمحرري انما قال كما في غاية البيان ان قوله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين
قاتلوكم في الدين وأطلقه فشمل المستأمن وقد صرح به في النهاية (قوله وبناء مسجد وتكفين ميت
وقضاء دينه وشراء قن يعتق) بالجر بالعطف على ذمي والضمير في دينه للميت وعدم الجواز لانعدام
التملك الذي هو الركن في الاربعة لان الكفن على ملك المتبرع حتى لو اقرض الميت السبع كان
الكفن للمتبرع لا لورثة الميت وقضاء دين الغير لا يقتضي التملك من ذلك الغير المحي فالميت أولى
بدليل انه لو قضى دين غيره ثم تصادق الدائن والمدينون على عسمة رجع المتبرع على الدائن لا على
المدينون والاعتاق اسقاط لتملك قيد بقضاء دين الميت لانه لو قضى دين المحي ان قضاء بغير أمره
يكون متبرعا ولا يجزئه عن الزكاة وان قضاء بأمرة جاز ويكون القابض كالوكيل له في قبض الصدقة
كذا في غاية البيان وقيد في النهاية بان يكون المدينون فقرا ولا بد منه ويستفاد منه ان رجوع
المتبرع بقضاء الدين عند التصديق على الدائن محمول على ما اذا كان بغير أمر المدينون أما اذا كان بأمرة
فهو تملك منه فلا رجوع عند التصديق بانه لا دين على الدائن وانما يرجع على المدينون وهو بهومه
يتناول ما لو دفعه ناويا الزكاة وينبغي ان لا رجوع فيها كما بحثه المحقق في فتح القدير فراجع والحيلة
في الجواز في هذه الاربعة ان يتصدق بمقدار زكاته على فقير ثم بأمرة بعد ذلك بالصرف الى هذه
الوجوه فيكون لصاحب المال ثواب الزكاة والفقير ثواب هذه القرب كذا في المحيط وأشار المصنف
الى أنه لو أطمع تيمما بنيتها لا يجزئه لعدم التملك الا اذا دفع له الطعام كالكسوة اذا كان يعقل

نائب عن المدينون في القبض لان من قضى دين غيره بأمرة لم يكن متبرعا فله الرجوع على الأمر وان لم يشترط الرجوع في الصحيح ولذا
قال وانما يرجع على المدينون (قوله كما بحثه المحقق الخ) وذلك حيث قال لانه بالدفع وقع الملك للفقير بالتملك وقبض النائب
عن الفقير وعدم الدين في الواقع انما يبطل به صيرورته قابضا لنفسه بعد القبض نيابة لا التملك الاول لان غاية الامر ان يكون
ملك فقيرا على ظن انه مدينون وناو وورعه لا يؤثر عدم الملك بعد وقوعه لله تعالى الخ وما وقع في النهر من انه يرجع على المدينون

القبض والا فلا ولودفع الصغير الى وليه كذا في الحامية والمراد بالعقل هنا أن لا يرمى به ولا يخذل عنه
(قوله وأصله وان علا وفرعه وان سفلى) بالجرأى لا يجوز الدفع الى أبيه وجده وان علا ولا الى ولده
و ولد ولده وان سفلى لان المنفعة لم تنقطع عن الملك من كل وجه كما قدمه في تعريف الزكاة لان
الواجب عليه الانخراج عن ملكه رقبته ومنفعة ولم يوجد في الاصول والفروع الانخراج عن ملكه
منفعة وان وجد رقبته وفي عبده وجد الانخراج منفعة لا رقبته كذا في المستصفي وفيه اشارة الى ان
هذا الحكم لا يخص الزكاة بل كل صدقة واجبة لا يجوز دفعها اليهم كاحد الزوجين كالكفارات
وصدقة الفطر والندور وقيد باصله وفرعه لان من سواهم من القرابة يجوز الدفع لهم وهو اولى لما
فيه من الصلة مع الصدقة كالاخوة والاخوات والاعمام والعما والاحوال والحالات الفقراء ولهذا
قال في الفتاوى الظهيرية ويبدأ في الصدقات بالا قارب ثم الموالى ثم المجيران وذلك في موضع آخر
عزى الى ابي حفص الكبير لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاييج فيسد حاجتهم وفي المحيط ولودفع
الى أخته ولها مهر على زوجها الموصى يبلغ نصابا يجوز عند أبي حنيفة ولا يجبل عندهما وبه يفتى
احتياطاً ولودفع زكاته الى من نفقته واجبة عليه من القرايب جاز اذا لم يحتسبها من النفقة وفي القنية
دفع زكاته في مرض موته الى أخيه ثم مات وهو وارثه وقعت موقعها ثم رقم بانه لا يصح كن أوصى
بالج ليس الوصى ان يدفعه الى قريب الميت لانه وصية كذا هذا ثم رقم بانه يصح لكن للورثة الرد
باعتبار انه وصية اه والذي يظهر ترجيح الاول وأطلق في فرعه فشمّل ثابت النسب منه وغيره
اذا كان مخلوقاً من مائه فلا يدفع الى المخلوق من مائه بالزنا ولا الى ولده الذي نفاه وخرج ولد
المنعى اليها زوجها اذا تزوجت ثم ولدت ثم جاء الاول حيا فان على قول أبي حنيفة الرجوع عنه
الاولاد الاول ومع هذا يجوز دفع زكاة الاول اليهم وتجوز شهادتهم له كذا في معراج الدراية
لعدم الفرعية ظاهر او على هذا فينبغي على هذا القول ان لا يجوز للثاني دفع الزكاة اليهم لوجود
الفرعية حقيقة وان لم يثبت النسب منه لكن المتقول في الفتاوى الولو الجحمة انه يجوز للثاني الدفع
اليهم وتجوز شهادتهم له على قول الامام وروى رجوعه وعليه الفتوى وعليه فللاول الدفع اليهم
دون الثاني وعلم من تعليل المسئلة بعدم انقطاع المنفعة عن الملك ان خمس المعادن يجوز صرفه الى
الاصول والفروع وأحد الزوجين لان له ان يحبس الخمس لنفسه اذا كانت الاربعة الاخماس
لا تغنيه فأولى أن يجوز لغيره لانه أبعد من نفسه كذا ذكر الاسيحياني وقيد بالصدقة الواجبة لان
صدقة التطوع الاولى دفعها الى الاصول والفروع كذا في البدائع (قوله وزوجته وزوجها) أى
لا يجوز الدفع لزوجته ولا دفع المرأة لزوجها لما قدمناه من عدم قطع المنفعة عنه من كل وجه وفي
دفعها له خلافهما لقوله عليه الصلاة والسلام لك أجران أجر الصدقة وأجر الصلة قاله لا امرأة ابن
مسعود وقد سأله عن التصديق عليه قلنا هو محمول على النافلة كذا في الهداية أطلق الزوجة فشمّل
الزوجة من وجهه فلا يجوز الدفع الى معتدة من بائن ولو بثلاث كذا في المعراج واعلم ان في شهادة
أحد الزوجين لصاحبه تعتبر الزوجة وقت الاداء وفي الرجوع في الهبة وقت الهبة وفي الوصية
وقت الموت وفي الاقرار لها في مرض موته الاعتبار لوقت الاقرار وفي الحدود يعتبر كلا الطرفين
حتى لو سرق من امرأته ثم أبانها أو من أجنبية ثم تزوجها ثم اختصم لم يقطع كذا في النهاية وفي
فتاوى قاضيخان من الشهادات ما يدل على ان العبرة فيها الوقت المحكم وسيأتى ان شاء الله تعالى
وفي الظهيرية رجل دفع زكاة ماله الى رجل وأمره بالاداء فاعطى الوكيل ولذنفه الكبير أو الصغير

وأصله وان علا وفرعه
وان سفلى وزوجته
وزوجها

سهو لان الكلام فيما
اذا دفعه ناويا الزكاة

أو امرأته وهم محاييج جاز ولا يمسك لنفسه شيئا ولو أن صاحب المال قال له ضعه حيث شئت
 له أن يمسك لنفسه أه (قوله وعبد ومكاتبه ومعه وأم ولده ومعتق البعض) أي لا يجوز
 الدفع إلى هؤلاء لعدم التملك أصلا في غير المكاتب ولعدم تمامه فيه لأن له حقا في كسب
 مكاتبه ولذا تزوج بأمته مكاتبه لم يجز بمنزلة تزوجه بأمته نفسه ومعتق البعض كالمكاتب
 وإذا كان معتق البعض لغيره فقد قدم أن الدفع لمكاتب الغير هو المراد بالرقاب فلا يرد عليه هنا
 وهذا إذا كان العبد كله لمعتق بعضه فلو كان بين اثنين فأعتق أحدهما حصته وهو مسر واختار
 الساكت الاستسعاء فلمعتق الدفع لأنه مكاتب لشريكه وليس للساكت الدفع لأنه مكاتبه
 وهذا إذا كان الشريك أجنبيا فإن كان ولده فلا لأن الدفع لمكاتب الولد غير جائز كالدفعة لابنه
 وإن كان المعتق موسرا واختار الساكت تضمينه فلا ساكت الدفع للعبد لأنه أجنبي عنه وليس
 للمعتق الدفع إذا اختار استسعاءه لأنه مكاتبه لما أنه بالضممان مخير بين اعتاق الباقي أو الاستسعاء
 (قوله وغني يملك نصابا) أي لا يجوز الدفع له تحديث معاذ المشهور خذها من أغنيائهم وردها في
 فقرائهم أطلقه فشمّل النصاب النامي السالم من الدين الفاضل عن الجوائج الأصلية الموجب لكل
 واجب مالي والنصاب الذي ليس بنام الفارع عماد كالموجب لثلاثة صدقة الفطر والاضحية
 ونفقة القريب فإن كلاً منهما محرر لا يخذ الزكاة ولا يرد عليه الغني بقوت يومه فإنه لا يملك نصابا
 وتسمية الشارحين له نصابا وجعلهم النصب ثلاثة مجاز لما في الصحاح النصاب من المال القدر الذي
 يجب فيه الزكاة إذا بلغه نحو مائتي درهم وخمس من الأبل إذ ليس قوت اليوم مقدر الكسب في ضيائه
 المحلوم نصاب كل شيء أصله ومنه النصاب المعتبر في وجوب الزكاة وهو يقتضي إطلاق النصاب عليه
 حقيقة إذ قوت اليوم أصل تحريم السؤال وقيدنا بكونه فارغا عن الجوائج الأصلية لأنه لو كان مستغرقا
 بها حلت له فتحل لمن ملك كتبنا تساوى نصابا وهو من أهلها للحاجة لأن زادت على قدرها أو كان
 جاهلا والفقهاء غني بكتبه ولو كان محتاجا إليها لقضاء دينه فيجب بيعها كما في القنية من باب المحبس
 من القضاء ويحل لمن له دور وحوادث تساوى نصابا وهو محتاج لغلتها النفقة ونفقة عياله على
 خلاف فيه ولأن عنده طعام سنة تساوى نصابا لعياله على ما هو الظاهر بخلاف قضاء الدين فإنه
 يجب عليه بيع قوته الأقوت يومه كما في القنية من المحبس وحلت لمن له نصاب وعليه دين مستغرق
 أو منقص للنصاب وحلت لمن له كسوة الشتاء لا يحتاج إليها في الصيف وللزراع إذا كان له ثوران
 لأن زاد وبلغ نصابا ولا تحل لمن له دار تساوى نصابا والفاضل عن سكناه يبلغ نصابا وقيد بملك
 النصاب لأن من ملك ما دونه يحل له أخذها إذا كان قيمته لا يبلغ نصابا ولو كان محججا مكره سابقا
 به لأنه لو كان تسعة عشر دينارا تساوى ثلاث مائة درهم لا تحل له الزكاة كذا في المحيط عن محمد
 وفي الفتاوى الظهيرية خلافه قال وقال هشام سألت محمدا عن رجل له تسعة عشر دينارا تساوى ثلاث
 مائة درهم هل يسهه أن يأخذ قال نعم ولا يجب عليه صدقة فطره وقيد بالزكاة لأن النفل يجوز للغني كما
 للهاشمي وأما بقية الصدقات المفروضة والواجبة كالعشر والكفارات والنذور وصدقة الفطر فلا
 يجوز صرفها للغني لعموم قوله عليه الصلاة والسلام لا تحل صدقة لغني خرج النفل منها لأن الصدقة
 على الغني هبة كذا في البدائع وأما صدقة الوقف فيجوز صرفها إلى الأغنياء إن سماهم الواقف
 والأفلا لأنها من الصدقة الواجبة كذا في البدائع أيضا وفرعوا على منع دفع الزكاة للغني ما لو دفع
 قوم زكاتهم إلى من يجمعها الفقير واجتمع عند أخذ أكثر من مائتين فإن جمعه له بامرة قالوا

وعبد ومكاتبه ومديره
 وأم ولده ومعتق البعض
 وغني يملك نصابا

(قوله ولا تحل لمن له دار
 تساوى نصابا الخ) هذه رواية
 ابن سماعة عن محمد قال في
 التتارخانية وفي البقائي
 وأطلق في الكشف عن
 محمد رحمه الله إذا كان له
 دار تساوى عشرة آلاف
 درهم ولو باعها واشترى
 بألف أو سبعة ذلك لا أثر
 ببيعها ثم نقل عن الصغرى
 إذا كان له دار يسكنها
 يحل له الصدقة وإن لم
 تكن الدار جيعا مستحقة
 لحاجته بأن كان لا يسكن
 الكل هو الصحيح (قوله
 قيدنا به) أي بقوله إذا
 كان قيمته أي قيمة ما دون
 النصاب لا تساوى نصابا

(قوله سواء كان يساوي مائتي درهم أولا) تبعه على هذه أخوه وتليذنه في الخبز وجزم في الشرب لئلا يسهل عليه وهو قال وقد ذكر خلافه في الاشياء والنظائر في فن المعايير فقد ناقض نفسه ولم أر أحدا من شراح الهداية صرح بما ادعاه بل عبارتهم مفيدة خلافه غير انه قال في العناية ولا يجوز دفع الزكاة الى من ملك نصابا سواء كان من النعمود أو السوائم أو العروض اهـ فاهم ما ذكره وهو مدفوع لان قول العناية سواء كان الخ مفيد تفسير النصاب بالقيمة مطلقا لان العروض ليس نصابها الا ما يبلغ قيمته مائتي درهم وقد صرح بان المعبر بمقدار النصاب في التبيين وغيره واستدل له في الكافي بقوله عليه السلام من سأل وله ما يغنيه فقد سأل الناس الحافا قيل وما الذي يغنيه قال مائتا درهم أو عدلها اهـ ونحوه في المحيط فقد شمل الحديث اعتبار السائمة بالقيمة لاطلاقها وقد نص على اعتبار ٢٦٤ قيمة السوائم في عدة كتب من غير خلاف في الاشياء والسراج والوهبانية وشرحها

للمصنف ولا بن الشحنة والذخائر الاشرفية وفي الجوهرة قال المرغيناني اذا كان له خمس من الابل قيمتها اقل من مائتي درهم تحلل له الزكاة وتجب

وعبد وطفله

عليه وبهذا اظهر ان المعبر بنصاب النقد من أى مال كان بلغ نصابا أى من جنسه أو لم يبلغ اهـ ما نقله عن المرغيناني اهـ ما في الشرب لئلا يسهل ووفق بعض محشي الدر المختار بحمل ما مر عن المحيط والظهيرية على اختلاف الرواية عن محمد بن المعبر في النصاب المحرم الوزن أو القيمة فاق المحيط الثاني وما في الظهيرية الاول والظاهر ان اعتبار

كل من دفع قبل أن يبلغ ما في يد الحامي مائتين جازت زكاته ومن دفع بعده لا يجوز الا أن يكون الفقير مدونا فيعتبر هذا التفصيل في مائتين تفضل بعدد ينه فان كان بغير أمره جاز الكل مطلقا لانه في الاول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع عنده ملكه وفي الثاني وكيل الدافع فما اجتمع عنده ملكهم كذا في فتح القدير والغنى أن يشتري الصدقة الواجبة من الفقير ويأكلها وكذا لو وهبها له لما علم أن تبدل الملك كتبدل العين فلو أباها له ولم يملكها منه ذكر أبو المعين النسفي أنه لا يحل تناوله للغنى وقال خواهر زاده يحل كذا في الفوائد التاجية والذي يظهر ترجيح الاول لان الاباحة لو كانت كافية لما قال عليه الصلاة والسلام في واقعة بريدة هو لها صدقة ولما هدية كما لا يخفى الآن يقال بالفرق بين الهاشمي والغنى وان قيل به فصيح لما تقدم ان الشبهة في حق الهاشمي كالحقيقة بدليل منع الهاشمي من العمالة بخلاف الغنى ودخل تحت النصاب النامي المذكور ولا الخمس من الابل السائمة فان ملكها أو نصابا من السوائم من أى مال كان لا يجوز دفع الزكاة له سواء كان يساوي مائتي درهم أولا وقد صرح به شراح الهداية عند قوله من أى مال كان وفي معراج الدراية قوله ويجوز دفعها الى من يملك أقل من ذلك ولكنه لا يطيب للاخذ لانه لا يلزم من جواز الدفع جواز الاخذ كظن الغنى فقيرا اهـ وهو غير صحيح لان المصرح به في غاية البيان وغيرها أنه يجوز أخذها من ملك أقل من النصاب كما يجوز دفعها نعم الاولى عدم الاخذ لمن له سداد من عيش كما صرح به في البدائع (قوله وعبد وطفله) أى لا يجوز دفع الزكاة وما لمحق به العبد الغنى وولده الصغير لان الملك في العبد يقع لمولاه وهو ليس بمصرف كذا في الكافي فأقادان المراد بالعبد غير المديون المستغرق لما في يده ورقبته أما هو فيجوز دفعها له لعدم ملك المولى كسأبه في هذه الحالة عند الامام لما عرف خلافا لهما وأطلق العبد فشمّل القن والمدير وأم الولد والزمن الذي ليس في عيال مولاه ولم يجسد شيئا أو كان مولاه غائبا خلافا لما روى عن أبي يوسف في الاخير واختاره في الذخيرة لانه لا ينبغي وقوع الملك لمولاه بهذا العارض وقد يجاب بأنه عند غيبة مولاه الغنى وعدم قدرته على الكسب لا ينزل عن حال ابن السبيل كذا في فتح القدير وقد يقال ان الملك هنا يقع للمولى

الوزن خاص بالموزون لتأنيته فيه أما المعدود

وهو كالسائمة فيعتبر فيه العدد بدل الوزن فاق البحر والنهر والمخمر ورور على ما في الظهيرية وما في الشرب لئلا يسهل على ما في المحيط وبهذا يندفع التنافي بين كلام القوم اهـ لمخصاقت هذا يمكن ولكن لو ورد في كلامهم ما هو صريح فيما قاله المؤلف لمحصل التنافي أمام عدمه على ما ادعاه الشرب لئلا يسهل فلا حاجة اليه لعدم التنافي تأمل (قوله خلافا لما روى عن أبي يوسف في الاخير) أى الزمن الذي ليس في عيال مولاه وقوله واختاره في الذخيرة في نفسه نظرفانه في الذخيرة حكاه بقوله وعن أبي يوسف ولم أر في كلامه ما يقتضي اختياره ومجرد الحكاية لقول لا يفيد اختياره تأمل (قوله وقد يقال الخ) قال العلامة المقدسي أقول ان أريد ان المولى ليس بمصرف لغناه فان السبيل غنى ولا صدقة لغنى أو يقال العبد المذكور لا ينزل حاله عن مأذون مديون وهو لا يملك المولى كسبه عند أبي حنيفة فجاز الصرف اليه فليجزه هنا للضرورة المذكورة ويجوز أن يخالف أبو يوسف أصله فيه للضرورة اهـ

وهو ليس بمصرف وأما ابن السبيل فمصرف فالأولى الإطلاق كما هو المذهب وقد تقدم أن الدفع إلى مكاتب الغني جائز وانما منع من الدفع لطفل الغني لانه يعد غنيا بغناه أبيه كذا قالوا وهو يفيد أن الدفع لولد الغنية جائز ألا يعد غنيا بغناه أمه ولولم يكن له أب وقد صرح به في القنية وأطلق الطفل فشمل الذكر والأنثى ومن هو في عيال الأب أو لأعلى الصحيح لوجود العلة وقيد بالطفل لأن الدفع لولد الغني إذا كان كبيراً جائز مطلقاً وقيد بعبد وطفله لأن الدفع إلى أب الغني وزوجته جائز سواء فرض لها نفقة أولاً (قوله وبني هاشم ومواليهم) أي لا يجوز الدفع لهم لمحدث البخاري نحن أهل بيت لا تحمل لنا الصدقة ولمحدث أبي داود مولى القوم من أنفسهم وانما تحمل لنا الصدقة أطلق في بني هاشم فشمل من كان ناصر للنبي صلى الله عليه وسلم ومن لم يكن ناصر له منهم كولد أبي لهب فيدخل من أسلم منهم في حرمة الصدقة لكونه هاشمياً فان تحريم الصدقة حكم يختص بالقرابة من بني هاشم لا بالنصرة كذا في غاية البيان وقيد المصنف في الكافي تبعاً لما في الهداية وشروحه باباً على عباس وجعفر وعقيل وحرث بن عبد المطلب ومثنى عليه الشارح الزيلعي والمحقق في فتح القدير وصرحاً بأجراج أبي لهب وأولاده من هذا الحكم لأن حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولزيتهم حيث نصره عليه الصلاة والسلام في جاهليتهم وإسلامهم وأبولهب كان حريصاً على أذى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه واختاره المصنف في المستصفى وروى حديثنا لأقرباء بني وبين أبي لهب ونص في البدائع على أن الكرخي قيد بني هاشم بالخمسة من بني هاشم فكان المذهب التقيد بالامام الكرخي عن هو أعلم بمن ذهب أصحابنا وقيد بني هاشم لأن بني المطلب تحمل لهم الصدقة وليسوا كبني هاشم وان استووا في القرابة لأن عبد مناف جد النبي صلى الله عليه وسلم لأنه صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ولعبد مناف أربعة بنين هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس والخمسة المذكورون من بني هاشم لأن العباس والحارث عمان للنبي صلى الله عليه وسلم وكان لأبي طالب أربعة من الأولاد ولله طالب فأت ولم يعقب وكان بينه وبين عقيل عشر سنين وبين عقيل وجعفر عشر سنين وبين جعفر وعلي عشر سنين وأمهم فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف كذا في غاية البيان وجهرة النسب وقال المصنف في الكافي وهذا في الواجبات كالزكاة والنذر والعشر والكفارة أما التطوع والوقف فيجوز الصرف اليهم لأن المؤدى في الواجب يطهر نفسه بإسقاط الفرض فيتدنس المؤدى كالماء المستعمل وفي النفل تبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المؤدى كمن تبرع بالماء اهـ وانما لم يلحق صدقة التطوع لهم بالوضوء على الوضوء فيتدنس به المؤدى لأن الأصل يقتضي عدمه وانما قلنا به في الماء النص الوارد بالوضوء على الوضوء نور على نور إذا ازداد النور يقتضي زوال الظلمة بقدره لا محالة كذا في النهاية مختصراً وفيها عن العتاني أن النفل جائز لهم بالإجماع كالنفل للغني وتبعه صاحب المعراج واختاره في المحيط مقتصر عليه وعزاه إلى النوادر ومثنى عليه الاقطع في شرح القدير واختاره في غاية البيان ولم ينقل غيره شارح الجمع فكان هو المذهب وأثبت الشارح الزيلعي الخلاف في التطوع على وجه يشعر بترجيح الحرمة وقواه المحقق في فتح القدير من جهة الدليل لا إطلاقه وقد سوى المصنف في الكافي بين التطوع والوقف كما سمعت وهكذا في المحيط وفي شرح الطحاوي وغيره أن الحمل مقيد بما إذا سماهم أما ذالم يسمهم فلا لأنها صدقة واجبة ورده المحقق في فتح القدير بأن صدقة الوقف

وبني هاشم ومواليهم

(قوله إذا كان كبيراً)
أي بالغاً كما في القهستاني
وبه علم أن المراد بالطفل
غير البالغ

(قوله وفيه نظرا) قال الرملي قد يقال وجوبه بالنذر العارض لا يعارض اه وكذا أجاب بعضهم بان مراده لا إيجاب واجب بإيجاب الله تعالى اه وبالحجة فإذ كره المؤلف لا يدفع بحث المحقق إذ بعد حل كلامهم على الوقف المنذور (قوله وقيل بل كانت الصدقة تحل الخ) قال في النهر والذى ينبغي اعتناؤه الاول لقوله في الحديث وحرمة عليكم أوساخ الناس ولا شك ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام منزهون عن ٢٦٦ ذلك اه وفي حواشي مسكين عن المحوى عن ابن بطال اتفق الفقهاء على ان أزواجه

عليه الصلاة والسلام لا يدخلان في الذين حرمت عليهم الصدقة قال ثم قال المحوى وفي المغنى عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت انا آل محمد لا تحل لنا الصدقة قال فهذا يدل على تحريمها عليهم (قوله باجتهاد بدون ظن) أى بان اجتهاد

ولو دفع بتحر فبان انه غنى أو هاشمى أو كافر أو أبوه أو ابنه صح ولو عبده أو مكاتبه لا

ولم يترج عنه شيء وقوله أو بغير اجتهاد أصلا أى بعد الشك بدليل قوله الآتى لانه لو دفعها ولم يخطر بباله الخ وقوله أو بظن انه بعد الشك ليس بمصرف الظاهر ان قوله بعد الشك من تصرف النساخ اذ لا موقع لذكره هنا ومحله أن يذكر عقب قوله أصلا فتصير العبارة هكذا أو بغير اجتهاد أصلا بعد الشك أو بظن انه ليس بمصرف الخ (قوله

كالنفل لانه متبرع بتصدقه بالوقف اذ لا يقف واجب وكان منشأ الغلط وجوب دفعها على الناظر وبذلك لم تصر صدقة واجبة على المالك بل غاية الامر انه وجوب اتباع شرط الواقف على الناظر اه وفيه نظر اذ لا يقف قد يكون واجبا كما اذا كان مندورا كان قال ان قدم أى فعلى ان أقف هذه الدار صرح المحقق نفسه في كتاب الوقف بذلك وأورد سؤال كيف يلزم النذر به وليس من جنسه واجب وأجاب بانه يجب على الامام ان يقف مسجدا من بيت المال للمسلمين وان لم يكن في بيت المال شيء فعلى المسلمين وفي الفتاوى الظهيرية من كتاب الزكاة من فصل النذر رجل سقط منه شيء فقال ان وجدته لله على أن أقف أرغى هذه على أبناء السبيل فوجده كان عليه الوفاء به فان وقف أرضه على من يجوز له صرف الزكاة اليه من الاقارب والاجانب جاز اه وأطلق المحكم في بنى هاشم ولم يقيد بزمان ولا بشخص للاشارة الى رد رواية أى عصمة عن الامام أنه يجوز الدفع الى بنى هاشم في زمانه لان عوضها وهو خمس المحس لم يصل اليهم لاهمال الناس أمر الغنائم وايصالها الى مستحقها واذا لم يصل اليهم العوض عادوا الى المعوض وللإشارة الى رد الرواية بان الهاشمى يجوز له أن يدفع زكاته الى هاشمى مثله لان ظاهر الرواية المنع مطلقا وقيد بمولى الهاشمى لان مولى الغنى يجوز الدفع اليه لان الغنى أهل لها السكن الغنى مانع ولا مانع في حق المولى والحديث ليس على عمومه أعنى مولى القوم من أنفسهم ولهذا قال الاسدي مجابى في تفسيره يعنى في حل الصدقة وحرمتها والا فولى القوم ليس منهم من جميع الوجوه ألا ترى انه ليس بكفولهم وان مولى المسلم اذا كان كافرا تؤخذ منه الجزية وان كان مولى التغلبي تؤخذ منه الجزية لا المضاعفة اه وفي آخر مبسوط الامام السرخسى من كتاب الكسب وتنكاح الناس في حق سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام أم تحل لهم الصدقة أم لا فنهم من يقول ما كان يحل أخذ الصدقة لسائر الانبياء أيضا ولكن كانت تحل لقراباتهم ثم ان الله تعالى أكرم نبينا بان حرم الصدقة على قرابته اظهار الفضيلة وقيل بل كانت الصدقة تحل لسائر الانبياء وهذه خصوصية لنبينا عليه أفضل الصلاة والسلام (قوله ولو دفع بتحر فبان انه غنى أو هاشمى أو كافر أو أبوه أو ابنه صح ولو عبده أو مكاتبه لا) الحديث البخارى لك مانويت يا زيد ولك ما أخذت يا معن حين دفعها زيد الى ولده معن وليس المراد بالتحرى الاجتهاد بل غلبة الظن بانه مصرف بعد الشك في كونه صرفا وانما قلنا هذا لانه لو دفع باجتهاد بدون ظن أو بغير اجتهاد أصلا أو بظن انه بعد الشك ليس بمصرف ثم تبين المانع فانه لا يجوز له وكذا لو لم يتبين شيء فهو على الفساد حتى يتبين أنه مصرف ولو دفع الى من يظن أنه ليس بمصرف ثم تبين أنه مصرف فيجزئه والفرق بين هذا وبين من صلى باجتهاد الى جهة يظن انها ليست القبلة حيث لا تجزئه الصلاة وان ظهر انها القبلة بل قال الامام يحشى عليه الكفر ان الصلاة الفرض لغير القبلة معصية والمعصية لا تنقلب طاعة ودفع المال الى غير الفقير قرينة يثبت عليها وقيد بان يكونه بعد الشك لانه لو دفعها

ودفع المال الى غير الفقير قرينة الخ) قال في النهر كون الاعطاء لا يكون به عاصيا مطلقا ممنوع فقد صرح ولم الاستيحائي بانه اذا غلب على ظنه غناه حرم عليه الدفع اه وفيه انه لا يتخلوا ما ان يراد بالغنى في كلام الاسدي مجابى ما هو المتبادر منه وهو ان يكون مالك نصاب أو لا بان كان يملك قوت يومه فقط فان كان الاول والدفع اليه يكون هبة وهى جائزة وان كان الثانى كما حمله عليه في النهر آخر الباب فلا يتوجه المنع به لانه صرف والكلام فيمن ظنه غير مصرف فالدفع اليه يكون هبة كما بانى آخر

الباب وهي مندوبة وقبولها سنة على ان كلام الاسدي يحاكي الظاهر منه ان المراد به دفع الزكاة وان المراد بالغنى المعتبر ووجه المحرمة حينئذ عدم سقوط الزكاة عنه بهذا الدفع فاذا احتراز به يكون مانعاً للزكاة والمراد بقوله هم في الفرق ودفع المال الى غير الفقير قرينة غير الزكاة كما لا يخفى فاني يتوجه المنع (قوله وأصلق الكافراخ) قال في كفاية البيهقي دفع الى حري خطأ ثم تبين جاز على رواية الأصل وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه لا يجوز وهو قوله اه قال الا قطع وقال أبو يوسف لا يجوز وهو أحد قولي الشافعي وقوله الا خر مثل قول أبي حنيفة قال في مشكلات خواهر زاده قوله ثم ظهر انه عني أوهاشمي أو كافر أي ذمي لان الاجماع منعقد انه لو كان مستأمناً أو حريباً فانه يجب الاعادة اه ونص في المختار على جواز ٢٦٧ الدفع فيما اذا ظهر انه حري واطلاقه

في الكثر بقوله أو كافر من غير تعقيد بالذمي يدل على الجواز كذا في شرح الكنز للعلامة ابن السبلي شيخ المؤلف صاحب البحر (قوله وهي واقعة في زماننا) قال الرمي قد يفرق بين المستثنين بان الوصي في مسئلة المعراج وجدت منه المخالفة حقيقة لانه مأثور بالدفع الى الفقراء وقد أعطى الى الاغنياء وفي الواقعة لم توجد المخالفة حقيقة لان المأمور به شراء دار وظهور انها وقف لا يوجب المخالفة كالاستحقاق يدل عليه ما في التتارخانية عن نوادر هشام رجل ترك ثلاثة آلاف درهم وأوصى الى رجل أن يعتق عنه نسمة بالف درهم فاشترى بها الوصي بالف واعتقها ثم استحققت فلا ضمان على الوصي وان

ولم يخطر بباله أنه مصرف أم لا فهو على الجواز الا اذا تبين أنه غير مصرف لان الظاهر انه مصرف الصدقة الى محلها حيث نوى الزكاة عند الدفع والظاهر لا يبطل الا باليقين حتى لو شك فيه بعد ذلك ولم يظهر له شيء لا تلزمه الاعادة لان الظاهر الاول لا يبطل بالشك وليس له أن يسترد ما دفعه اذا تبين أنه ليس بمصرف ووقع تطوعاً كذا في البدائع واختلف المشايخ في كونه يطيب للفقير وعلى القول بانه لا يطيب قيل يتصدق به بحسبه وقيل يرد على الدافع كذا في معراج الدراية وأطلق الكافر فشمع الذمي والحري وقد صرح به ما في المبتهج بالمجتمعة وفي المحيط اذا ظهر انه حري فيه روايتان والفرق على احدهما انه لم توجد صفة القرينة أصلاً والحق المنع فقد قال في غاية البيان معزيا الى التحفة وأجمعوا انه اذا ظهر انه حري ولو مستأمناً لا يجوز وكذا في معراج الدراية معللاً بان صلته لا تكون براسر عا ولذا لم يجز التطوع اليه فلم يقع قرينة ولا يخفى ان أحد الزوجين كالأصول والفروع وان المديبر وأم الولد داخلان تحت العبد والمستسهي كالسكاتب عنده وعندهما حرم يدون كذا في البدائع وقيد بالزكاة لانه لو أوصى بثلاث ماله للفقراء فاعطاهم الوصي ثم تبين انهم أغنياء لم يجز وهو ضامن بالاتفاق لان الزكاة حق الله تعالى فاعتبر فيها الوسع والوصية حق العباد فاعتبر فيها الحقيقة ألا ترى ان النائم اذا أناف شيئاً يضمن ولا يأثم كذا في معراج الدراية وقياسه ان الوصي بشراء دار ليقفها اذا اشترى ونقص الثمن ثم ظهر انها وقف الغني ووضاع الثمن أن يضمن الوصي وهي واقعة في زماننا ولانه لو اختلط أو انى طاهرة بنجسة أو ثياب كذلك وكانت الغلبة للطاهر فتحري فيها ثم تبين خطؤه بعيد الصلاة أو قضى القاضي باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه بطل قضاؤه وهو الذي قاس عليه أبو يوسف مسئلة السكاتب والفرق لهما ان العلم بالثوب الطاهر والماء الطاهر والنص ممكن فلم يأت بالمأمور به قيداً بكون الغلبة للطاهر لان الغلبة لو كانت للنجس أو استوى لا يتحرى بل يتيم كذا في المعراج وفي النهاية جعل هذا المحكم مختصاً بالواني أما الثياب النجسة اذا اختلطت بالطاهرة فانه يتحرى مطلقاً ولو كانت النجسة أكثر أو مساوية وتبعه في فتح القدير وقد أخذاه من مبسوط السرخسي من كتاب التحري وفرق بينهما بان الضرورة لا تحقق في الاواني لان التراب طهور له بدل عند الجرح عن الماء الطاهر فلا يضطر الى التحري للموضوع عند غلبة النجاسة لما أمكنه اقامة الفرض بالبديل حتى لو تحققت الضرورة للشرب عند العطش وعدم الماء الطاهر يجوز التحري للشرب في مسئلة الثياب الضرورة مستلحة للتحري لانه ليس للاستبدال

ظهر انها حرة فالوصي ضامن اه وأيضاً دار الوقف تقبل البيع في الجملة حتى فرقوا بين ضم الحر الى العبد وبين ضم الوقف الى الملك فسرى البطالان في الاول دون الثاني قال الشارح في البيع الفاسد في مسئلة ضم الوقف الى الملك في الفرق بينها وبين ضم الحر الى العبد الوقف بعد القضاء وان صار لازماً لاجماع لكنه يقبل البيع بعد لزوم الوقف اما بشرط الاستبدال وهو صحيح على قول أبي يوسف المفتي به أو بضعف غلته كما هو قولهما أو بوزيد وعصب عليه ولا يمكن انتزاعه فللناظر بيعه كافي فتاوى قاضيان أو بقضاء قاض حنبلي ببيعه فان عنده يجوز بيع الوقف ليشتري ببدله ما هو خير منه كافي معراج الدراية فكيف يجعل الوقف كالححر مع وجود هذه الاسباب لبيعه والله تعالى الموفق للصواب اه فتأمل ذلك اه

(قوله لانه لو كان له مائة الخ) عبارة ٢٦٨ النهر في شرح قوله وكره الاغناء بان يدفع الى فقير ما به يصير غنيا ما بان يعطيه

نصابا أو يكمله له حتى لو كان له مائة وتسعة وتسعون درهما فاعطاه درهم ما كره أيضا كما في الظهيرية اه وهذا ظاهر لكن الذي رأيته في الظهيرية مثل ما ذكره المؤلف ونصه قبيل كتاب الصوم قال هشام سالت أبا يوسف رحمه الله تعالى عن الرجل له مائة وتسعة وتسعون درهما فتصدق عليه بدرهمين قال ياخذوا واحدا ويرد واحدا اه وهو كذلك في التتارخانية عن المنتقى وكره الاغناء ونذب عن السؤال

فلتأمل ثم رأيت في حاشية نوح أفندي على الدرر ذكر ما في النهر ثم قال وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف جاز اعطاؤه مائتي درهم بدون الكراهة وفوق المائتين مع الكراهة ثم ذكر ما في الظهيرية عن الجوهرة وقد راجعت المنظومة ودرر البحار فلم أجد هذا المخلاف نعم ذكره في النهاية بلفظ وعن أبي يوسف انه لا بأس باعطاء المائتين اليه بدقوله يكره عندنا

يتوصل به الى اقامة الغرض بوضحه ان في مسألة الاواني لو كانت كلها نجسة لا يؤثر بالتوضؤ بها ولو فعل لا تجوز صلاته فكذا اذا كانت الغلبة له وفي مسألة الثياب وان كانت الكل نجسة يؤثر بالصلاة في بعضها فكذا اذا كانت الغلبة لها ثم اعلم ان التحري يجري في مسائل منها الزكاة كما قدمناه ومنها القبلة وقد تقدم في الصلاة ومنها مسائل المساليج المختلطة بالميتة في حالة الاضطرار لا كل يجوز التحري في الفصول كلها وفي حالة الاختيار لا يجوز التحري الا اذا كان الحلال غالبا ومنها مسألة الزيت اذا اختلط بولد الميتة فان كان المحرم غالبا أو مساوفاً لا يجوز الانتفاع به أصلا لا كل ولا غيره وان كان الحلال غالبا في حالة الاضطرار يجوز الاكل والانتفاع به وفي حالة الاختيار يحرم الاكل وتناوله ويجوز الانتفاع به من حيث الاستصباح ودبغ الجلود ومنها مسألة الموتى اذا اختلط مولى المسلمين بمولى الكفار فان كانت الغلبة لمولى المسلمين فانه يصلي عليهم ويدفنون في مقابر المسلمين وان غلب مولى الكفار أو تساوا لا يصلى على أحدهم من الامن يعلم انه مسلم بالعلامة وفي ظاهر الرواية يدفنون في مقابر المشركين ومنها مسألة الاواني المختلطة والثياب المختلطة وقد تقدمتا وأما التحري في الفروج فلا يجوز بحال حتى لو اعتق واحدة من جواريه بعينها ثم نسيها لم يسعه التحري للوطء ولا للبيع ومن أراد معرفة الدلائل والفرق بين المسائل وزيادة التعريفات في مسائل التحري فعليه بكتاب التحري من المبسوط أول الجزء الرابع واعلم ان التحري في اللغة الطلب والابتغاء وهو والتوخي سواء الا أن لفظ التوخي يستعمل في المعاملات والتحري في العبادات وفي الشريعة طلب الشيء بالغالب الراى عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والظن فالشك أن يستوى طرفا العلم والجهل والظن ترجح أحدهما من غير دليل والتحري ترجح أحدهما بغالب الراى وهو دليل يتوصل به الى طرف العلم وان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم ويلحق بالتحري في مسألة الزكاة ما لو كان المدفوع اليه حالساقى صف الفقراء يصنع صنيعهم أو كان عليه زى الفقراء أو سأل فاعطاه فهذه الاسباب بمنزلة التحري كذا في المبسوط أيضا يعنى انه لو ظهر انه غني لا إعادة عليه (قوله وكره الاغناء ونذب عن السؤال) أى كره ان يدفع الى فقير ما يصير به غنيا ونذب الاغناء عن سؤال الناس وانما صح الاغناء لان الغنى حكم الاداء فيتعقبه لكن يكره لقرب الغنى منه كمن صلى وبقر به نجاسة كذا في الهداية وفي فتح القدير وقوله فيتعقبه صريح في تعقب حكم العلة ايها في الخارج ولم يتعقبه وتعقبه في النهاية والمعراج بانه ليس بمستقيم على الاصح من مذهبن ان حكم العلة المحققة لا يجوز تأخره عنها بل هما كالاستطاعة مع الفعل يقتربان وأجابا بان معنى قوله ان الغنى حكم الاداء أى حكمه حكم الاداء لان الاداء علة الملك والملك علة الغنى فكان الغنى مضافا الى الاداء بواسطة الملك كالاتفاق في شراء القريب فكان للاداء شبهة السبب الحقيقي والسبب الحقيقي مقدم على الحكم حقيقة وما يشبه السبب من العلة له شبهة التقدم اه وانما عمنافى المدفوع ولم نقيده بمائتي درهم لانه لو كان له مائة وتسعة وتسعون درهما فتصدق عليه بدرهمين قال أبو يوسف ياخذوا واحدا ويرد واحدا كذا في الفتاوى الظهيرية وانما قيدنا بقولنا يصير غنيا لانه لو دفع مائتي درهم فكثر المدون لا يفضل له بعد دينه نصاب لا يكره وكذا لو كان معسلا اذا وزع المأخوذ على عياله لم يصب كلاً منهم نصاب وأطلق في استحباب الاغناء عن السؤال ولم يقيده بآداء قوت يومه كما وقع في غايه البيان لان الاوجه النظر الى ما يقتضيه الاحوال في كل فقير من عيال وحاجة أخرى كدين

وثوب

فإذا ذكرناه روايته عنه ويمكن أن يكون ما في الظهيرية على هذه الرواية عنه ولكن على هذا يرد على المؤلف انه لا يناسب ما ذكره أولا من كراهة دفع ما يصير به غنيا فالأظهر ما سلكه في النهر تأمل

ونوب وغير ذلك والحديث وارد في صدقة الفطر كذا في فتح القدير وقال نفع الاسلام من أراد أن يتصدق بدينه واشترى به فلو سافر فقرا فقد قصر في أمر الصدقة لأن الجمع كان أولى من التفریق (قوله وكره نقلها إلى بلد آخر لغير قريب وأحوج) أما الهبة فلا طلاق قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء من غير قيد بالمكان وأما حديث معاذ المشهور خذها من أغنيائهم ووردها في فقرائهم فلا ينفي الهبة لأن الضمير راجع إلى فقراء المسلمين لا إلى أهل اليمن أولاً لأنه ورد إيمان أنه عليه الصلاة والسلام لا طمع له في الصدقات ولأنه صرح عنه أنه كان يقول لأهل اليمن اثنوني بخميس أو وليس وهما الصغار من الثياب آخذة منكم في الصدقة مكان الشعر والذرة أهون عليكم وخير لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن كان في زمنه فهو تقرير وأن كان في زمن أبي بكر فذلك إجماع لسكوتهم عنه وعدم الكراهة في نقلها للقريب للجمع بين أجرى الصدقة والصلاة والأحوج لأن المقصود منها سد خلة المحتاج فمن كان أحوج كان أولى وليس عدم الكراهة منحصراً في هاتين لأنه لو نقلها إلى فقير في بلد آخر أروع وأصلح كما فعل معاذ رضي الله عنه لا يكره ولهذا قيل التصديق على العالم الفقير أفضل كذا في المعراج ولا يكره نقلها من دار الحرب إلى فقراء دار الاسلام ولهذا ذكر في نواهد المبسوط رجل مكث في دار الحرب سنين فعليه زكاة ماله الذي خلف ههنا ومال استفاده في دار الحرب لكن تصرف زكاة الكل إلى فقراء المسلمين الذين في دار الاسلام لأن فقراءهم أفضل من فقراء دار الحرب أهو كذا لا يكره نقل الزكاة المجبة مطلقاً ولهذا قال في الخلاصة لا يكره أن ينقل زكاة ماله المجبة قبل المحول لفقير غير أحوج ومديون أه فاستثنى على هذا سنة هذا والمعتبر في الزكاة مكان المال في الروايات كلها وفي صدقة الفطر مكان الرأس المخرج عنه في الصحيح مراعاة لإيجاب الحكم في محل وجود سببه كذا في فتح القدير وصح في المحيط أنه في صدقة الفطر يؤدي حيث هو ولا يعتبر مكان الرأس من العبد والولد لأن الواجب في ذمة المولى حتى لو هلك العبد لم يسقط عنه فاختلف التصحيح كما ترى فوجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع إليها والمنقول في النهاية معزى إلى المبسوط أن العبرة لمكان من يجب عليه لا بمكان المخرج عنه ووفقاً لتصحيح المحيط فكان هو المذهب ولهذا اختاره قاضيان في فتاواه مقتصر عليه وحكي الخلاف في البدائع فعن محمد يؤدي عن عبيده حيث هو وهو الأصح وعند أبي يوسف حيث هم وحكي القاضي في شرح مختصر الطحاوي أن أبا حنيفة مع أبي يوسف (قوله ولا يسأل من له قوت يومه) أي لا يحمل سؤال قوت يومه لمن له قوت يومه لمحدث الطحاوي من سأل الناس عن ظهر غنى فإنه يستكثر من جرهم قلت يارسول الله وما ظهر غنى قال إن يعلم أن عند أهله ما يغذيهم وما يغذيهم قيدنا بسؤال القوت لأن سؤال الكسوة المحتاج إليها لا يكره وقيدنا بالسؤال لأن الأخذ لمن ملك أقل من نصاب جائز بلا سؤال كما قدمناه وقيد بمن له القوت لأن السؤال لمن لا قوت يومه له جائز ولا يرد عليه القوي المكتسب فإنه لا يحمل سؤال القوت له إذا لم يكن له قوت يومه لأنه قادر بهتمته واكتسابه على قوت اليوم فكانه ماله له واستثنى من ذلك في غاية البيان الغازي فإن طلب الصدقة جائز له وإن كان قوياً مكتسباً لا اشتغاله بالمجاهدة عن الكسب أه ويتنبى أن يلحق به طالب العلم لا اشتغاله عن الكسب بالعلم ولهذا قالوا إن نفقته على أبيه وإن كان محصياً مكتسباً كما لو كان زمناً وإذا حرم السؤال عليه إذا ملك قوت يومه فهل يحرم الإعطاء له إذا علم حاله قال الشيخ أكمل الدين في شرح المشارق وأما الدفع إلى مثل ذلك السائل عالم بما حله فحكمه في القياس إن يأثم بذلك لأنه إغانة على المحرم لكنه يجعل هبة وبالهبة للفقير أولن لا يكون محتاجاً إليه لا يكون آثماً أه ويلزم عليه

وكره نقلها إلى بلد آخر
لغير قريب وأحوج ولا
يسأل من له قوت يومه
(قول المصنف وكره نقلها
الخ) قال الرملي قال
الزيلي فاما كراهة النقل
لغير هذين فلقوله عليه
الصلاة والسلام لمعاذ
حين بعثه إلى اليمن اعلمهم
أن عليهم صدقة فتوخذ من
أغنيائهم ترد في فقرائهم
ولأن فيه رعاية حق
المجوار فكان أولى أه
أقول يؤخذ منه أنها
كراهة تنزيه (قوله
والمنقول في النهاية الخ)
ظاهره أنه لم يصرح
بظاهر الرواية مع أنه في
النهاية وكذا في العناية
صرح بأنه أي ما في المبسوط
ظاهر الرواية كما نقل
عبارتهما في الشرنبلالية

(قوله لكن يمكن دفع القياس المذكور الخ) الظاهر ان المراد بالاعانة على السؤال انه يكون سببا لسؤال الله بعد ذلك لانه هذا السؤال بخصوص ثم رأيت العلامة المقدسي اعترضه بمثل ذلك (باب صدقة الفطر) (قوله والفطر لفظ اسلامي الخ) اعترضه بعض الفضلاء فقال فيه ان الفطر في اللغة ضد الصوم قال في القاموس فطر الصائم أكل وشرب كالفطر وقال في حرف الميم الصوم الا سلك عن الاكل والشرب والكلام اه فلينظر ما معني كونه اسلاميا بعد ثبوته في كتب اللغة اه وقد يجب ان المراد انه حقيقة شرعية جعلت اسم الفطر الصائم كالصلاة لم يظهر الا في الاسلام وان كان مستعملا قبله اذ لا شك انه يطلق في الاسلام على كل مفطر شرعا وذلك لم يعهد قبل الاسلام فلذا كان اسلاميا وليس المراد انه لم يتكلم به أحد من أهل اللسان كما يوهمه قول المؤلف اصطلاح عليه الفقهاء لانه تكلم به الصحابة وقد جاء لفظ صدقة الفطر في عدة أحاديث ساقها في الفتح منها ما سذكره المؤلف هذا وفي النهر وأما لفظ الفطرة الواقع في كلام الفقهاء وغيرهم فولد حتى عد بعضهم من محن العامة كذا في شرح الوقاية اه والمراد الفطرة اسم للصدقة ٢٧٠ مخصوصة والألفاظ الفطرة بغير هذا المعنى عربي فصيح واقع في القرآن الكريم

ان الصدقة على من ملك قوت يومه فقط تكون هبة حتى يثبت فيها أحكام الهبة من جهة الرجوع فانهم قالوا الصدقة على الغني هبة فله الرجوع بخلافها على الفقير وهو بعيد فان الظاهر ان مرادهم بالغني من ملك نصا لكن يمكن دفع القياس المذكور بان الدفع ليس اعانة على الحرام لان الحزمة في الابتداء انما هي بالسؤال وهو متقدم على الدفع ولا يكون الدفع اعانة الا لو كان الاخذ والمهرم فقط فليتامر والله تعالى اعلم

باب صدقة الفطر

لما كان لها مناسبة بالزكاة لكونها عبادة مالية وبالصوم لان شرط وجوبها الفطر بعد الصوم ذكرها بينهما والصدقة العطية التي يراد بها المثوبة عنده تعالى وسميت بها لانها تظهر صدق رغبة الرجل في تلك المثوبة كالصداق يظهر به صدق رغبة الزوج في المرأة والفطر لفظ اسلامي اصطلاح عليه الفقهاء كانه من الفطرة بمعنى الخلقة وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بها في السنة التي فرض فيها رمضان قبل ان تفرض زكاة المال وكان يخاطب قبل الفطر بيومين يأمر باخراجها كذا في شرح النقاية والكلام ههنا في كيفية اوقيتها وشرطها وحكمها وسببها وركنها ووقت وجوبها ووقت الاستحباب فالاول انها واجبة كما في الكتاب وأراد به الوجوب المصطلح عليه عندنا وان كان ورد في السنة لفظ فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر لان معناه أمر امر استحباب والامر الثابت بظني انما يفيد الوجوب والاجماع المنعقد على وجوبها ليس قطعيا ليكون الثابت الفرض لانه لم ينقل تواترا اوله اذ قالوا من أنكر وجوبها لا يكفر واختلفوا هل هي على الفور أو التراخي فقبل تجب وجوباً مضيئاً في يوم الفطر عينا وقيل تجب موسعا في العمر كزكاة وصححه في البدائع معللا

قال تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها وفيه ان صاحب القاموس قال الفطرة بالكسر صدقة الفطر والخلقة التي خلق عليها المولود في رحم أمه والذين اه وظاهره انها عربية بالمعنى المراد هنا

باب صدقة الفطر

لكن اعترضه بعضهم كما نقله نوح أفندي بانه غير صحيح لان ذلك المخرج يوم العيد لم يعلم الا من الشارع فاهل اللغة يجهلون فكيف ينسب اليهم غلط صاحب القاموس المحقق الشرعية بالمحقق اللغوية وهذا كثير في كلامه

وكله غلط يجب التنبيه له اه وبه تأيد ما في النهر من انه مولد لكن نقل بعضهم عن المغرب بان ان الفطرة قد جاءت في عبارة الشافعي وغيره وهي صحيحة من طريق اللغة وان لم أجدها فيما عندي من الاصول اه وهذا كله على ما قلنا من ان المراد بها الصدقة المخصوصة وأما اذا قلنا انها بمعنى الخلقة وقد رنا مضافا أي صدقة الخلقة كما قاله بعضهم على معنى زكاة البدن فهي حقيقة لغوية قطعاً (قوله وصححه في البدائع) أقول ليس ذلك مصرحاً به في البدائع وانما يفهم منه وعبرة البدائع وأما وقت أدائها فجميع العمر عند عامة مشايخنا ولا يسقط بالتأخير عن يوم الفطر وقال المحسن بن زياد وقت أدائها يوم الفطر من أوله الى آخره فاذا لم يؤدها حتى مضى اليوم سقطت لان هذا حق يعرف بيوم الفطر فيختص أدائه به كالأضحية وجه قول العامة ان الامر بادائها مطلق عن الوقت فيجب في مطلق الوقت وانما يتعين بتعيينه فعلاً أو آخر العمر كالامر بالزكاة والعشر والكفارات ففي أي وقت أدى كان مؤدياً قاضياً كما في سائر الواجبات الموسعة غير ان المستحب أن يخرج قبل الخروج الى المصلى لانه عليه الصلاة والسلام كذا كان يفعل ولقوله عليه الصلاة والسلام اغنواهم عن المسئلة في هذا اليوم اه

(قوله فالراجح القول الاول) قال المؤلف في شرح المنار ما اختاره في التحرير ترجيح لما قبله الصحيح اه وفيه اشارة الى ان المؤلف لم يرض ذلك الترجيح بل نقل بعض الفضلاء ان العلامة المقدسي رده بانه ٢٧١ لو كان كذلك لما صح تقديمها على يوم

الفطر وعبرة المقدسي في شرحه أقول الظاهر ما في البدائع وصححه وقوله اغنوهم عن المسئلة في هذا اليوم يحتمل تعلق الجار والمجرور بالمسئلة

تجب على كل حر مسلم ذي نصاب فضل عن مسكنه وثيابه واثائه وفرسه وسلاحه وعبيده عن نفسه وطفله الفقير وعبد له لخدمة ومديره وأم ولده لا عن زوجته وولده الكبير ومكاتبه او عبيده أو عبيد لهما

بل هو الظاهر لقربه ولا نعم كانوا يعملون في زمنه صلى الله عليه وسلم قال الكمال نفسه والظاهر انه باذنه وعلمه فدل ذلك على عدم التقييد باليوم اذ لو تقييد به لم يصح قبله كما في الصلاة وصوم رمضان والاضحية اه وتقدم في عبارة البدائع ما يفيد حمل الامر بالاغناء على الندب وهذا أولى من الجواب الاول لان رواية الحديث على ما في التحرير اغنوهم في هذا اليوم

بان الامر بادائها مطلق عن الوقت فلا تضيق الا في آخر العمر ورده المحقق في تحرير الاصول بانه من قبيل المقيد بالوقت لا المطلق لقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة فبعده قضاء فالراجح القول الاول وأما بيان كتمانها وشرطها وسببها ووقتها فسيأتي مفصلاً وأما كونها فهو نفس الاداء الى المصرف فهي التملك كالزكاة فلا تتأدى بطعام الا باحة وأما حكمها فهو الخروج عن عهدة الواجب في الدنيا ووصول الثواب في الآخرة والاضافة فيها من اضافة الشيء الى شرطه وهو مجاز لان الحقيقة اضافة الحكم الى سببه وهو الرأس بدليل التعدد بتعدد الرأس وجمعها هو في الاصول عبادة فيها معنى المؤنة لانها وجبت بسبب الغنى كما تجب مؤنته ولذا لم يشترط لها كمال الاهلية فوجبت في مال الصبي والمجنون خلافاً للذهب بخلاف العسرة فانه مؤنة فيما معنى العبادة لان المؤنة ما به بقاء الشيء وبقاء الارض في أيدينا به والعبادة لتعلقه بالنماء واذا كانت الارض الاصل كانت المؤنة غالبية والعبادة لا يتبدل الكافر به ولا يبقى عليه خلافاً للحمد كما تقدم (قوله تجب على حر مسلم ذي نصاب فضل عن مسكنه وثيابه واثائه وفرسه وسلاحه وعبيده) لان العبد لا يملك وان ملك فكيف يملك ورواية على في بعض الروايات بمعنى عن والكافر ليس من أهل العبادة فلا تجب ولو كان له عبد مسلم أو ولد مسلم وهي وجبت لا غناء الفقير للحديث اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة والاغناء من غير الغنى لا يكون والغنى الشرعي مقدر بالنصاب وشرط أن يكون فاضلاً عن حوائجه الاصلية لان المستحق بالحاجة كالمعسر المستحق للعطش فخرج النصاب المشغول بالدين ولما كان حوائج عياله الاصلية كحوائجهم لم يذكرها فانه لا بد أن يكون النصاب فاضلاً عن حوائجهم وحوائج عياله كما صرح به في الفتاوى الظهيرية ولم يقيد النصاب بالنمو كما في الزكاة لما قدمناه ولا انها وجبت بقدره ممكنة لا ميسرة ولهذا لو هلك المال بعد الوجوب لا يسقط بخلاف الزكاة كما عرف في الاصول ولم يقيد بالبلوغ والعقل لما قدمناه فيجب على الولي أو الوصي اخراجها من مال الصبي والمجنون حتى لو لم يخرجها وجب الاداء بعد البلوغ كذا في البدائع وكما يخرج الولي من ماله عنه يخرج عن عبيده للخدمة كذا في الفتاوى الظهيرية وأشار بعد النصاب من الشروط الى انه ليس سبباً فافاد انه لو عمل صدقة الفطر قبل ملك النصاب ثم ملك صح لان السبب هو الرأس كذا في البرازية الا اذا كان الاب مجنوناً فقيراً فان صدقة فطره واجبة على ابنه كذا في الاختيار وكذا الولد الكبير اذا كان مجنوناً فان صدقة فطره على أبيه سواء بلغ مجنوناً أو جن بعد بلوغه خلافاً لما عن محمد في الثاني وخرج الاقارب ولو في عياله واذا أدى عن الزوجة والولد الكبير بغير ذنهم ما جاز وظاهر الظهيرية انه لو أدى عن عياله بغير أمره جاز مطلقاً بغير تقييد بالزوجة والولد (قوله عن نفسه وطفله الفقير وعبد له لخدمة ومديره وأم ولده لا عن زوجته وولده الكبير ومكاتبه أو عبيده أو عبيد لهما) شروع في بيان السبب وهو رأسه وما كان في معناه من يمينه وبلى عليه ولاية كاملة مطلقة للحديث أدوا عن تموتون وما بعد عن يكون سبباً لما قبلها وزيدت الولاية للاجتماع على انه لو مان صغيراً أجنبياً لله تعالى لم يجب أن يخرج عنه لعدم الولاية ولان الأئمة الثلاثة قالوا بوجوبها عن الابوين المعسرين وعن الولد الكبير في أحد قولي الشافعي ولا ولاية عليهم فزيادة الولاية لم يدل عليها نص ولم يقع عليها

عن المسئلة فلا تصح دعوى ظهور تعلق الجار والمجرور بالمسئلة (قوله خلافاً لما عن محمد في الثاني) أي فيما لو جن بعد بلوغه وأشار بذلك الى ضعف هذه الرواية في التتارخانية عن النحيط ان الظاهر من المذهب عدم الفرق بين المجنون الاصيلي والعارض (قوله وزيدت الولاية للاجتماع الى قواه وتعقبه) فيه تقديم وتأخير والنسخ فيه مختلفه (قوله لو مان صغيراً) بالنون

آخره أى قام بكفايته (قوله عند عدم أبيه أو فقره على ظاهر الرواية) أقول فى الخامسة ليس على المجدان يؤدى الصدقة عن أولاد ابنه المعسر إذا كان الأب ٢٧٢ حياً با اتفاق الروايات وكذا لو كان الأب ميتاً فى ظاهر الرواية اه لكن

اجماع كذا قاله بعض المتأخرين ويمكن أن يقال ان نفقة الفقير واجبة على الامام فى بيت المال ولا تجب صدقة فطره اجماعاً وليس ذلك الالعدم الولاية وفيه بحث لان المراد أدوا على من يلزمكم مؤنته كما صرح به المحقق نفسه فى تقرير عدم لزومها عن العبد المكاتب والمستسعى والمشارك وفيه بحث لان المراد أدوا عن تلزمكم مؤنته كولد الصغير أو العبد نحر الصغير الاجنبى اذا ماله لعدم الوجوب لعدم الولاية كذا فى فتح القدير ونحوه الزوجة والولد الكبير لعدم الولاية وكذا الاصول والا قارب ونحوه العبد المشترك أو العبد لعدم كمال الولاية والمؤنة ونحوه ولد الولد فان صدقة فطره لا تجب على جده عند عدم أبيه أو فقره على ظاهر الرواية لعدم الولاية المطلقة فان ولايته ناقصة لا تنقلها اليه من الأب فصارت كولاية الوصى وتعتبه فى فتح القدير بالترقي بين الجد والوصى لوجوب النفقة على المجددون الوصى فلم يبق الا مجرد انتقال الولاية ولا أثر له بالفرق بين الجد والوصى كشتري العبد ولا مخلص الا بترجيح رواية الحسن ان على المجد صدقة فطرهم وهذه مسائل يخالف فيها المجد الاب فى ظاهر الرواية ولا يخالف فى رواية الحسن هذه والتبعية فى الاسلام وجر الولاء والوصية لقربة فلان اه وقد يجب عنه بان انتقال الولاية له اثر فى عدم الوجوب للقصور لانها لا تثبت الا بشرط عدم الاب ولا نسلم ان ولاية المشتري انتقلت له من البائع بل انقطعت ولاية البائع بالبيع وثبت للمشتري ولاية مطلقة غير منتقلة بحكم الشرع له بذلك كانه ملكه من الابد اه واختار رواية الحسن فى الاختيار وأطلق الطفل فشمع الذكر والانثى للعلة المذكورة وهو وجوب نفقته عليه وثبوت الولاية الكاملة عليه فاستفيد منه ان البنت الصغيرة اذا تزوجت وسلمت الى الزوج ثم جاء يوم الفطر لا يجب على الأب صدقة فطرها لعدم المؤنة عليه لها كما صرح به فى الخلاصة وشمل الولدين الابوين فان على كل واحد منهما صدقة تامة كذا فى الفتاوى الظهيرية ووقيد الطفل بالفقر لان الطفل الغنى بملك نصاب تجب صدقة فطره فى ماله كما قدمناه كنفقته وقيس العبد بكونه للخدمة لانه لو كان للتجارة لا تجب صدقة فطره لانه يؤدى الى الثنى وهو تعدد الوجوب المالى فى مال واحد فلما لم تجب عن عبيده ولو كان غير مدينون لكونهم للتجارة كذا فى النهاية وفى القسمة له عبد للتجارة لا يساوى نصاباً وليس له مال الزكاة سواء لا تجب صدقة فطره العبد وان لم يؤدى الى الثنى لان سبب وجوب الزكاة فيه موجود والمعتبر سبب الحكم لا الحكم اه وأطلقه فشمع المدينون والمستأجر والمرهون اذا كان عنده وفاء بالدين والعبد الجانى عدا كان أو خطأ والعبد المنذور بالتصدق به والعبد المعلق عتقه بمجي يوم الفطر والعبد الموصى برقبته لانسان وبخدمته لا سخر فانها على الموصى له بالرقبة بخلاف النفقة فانها على الموصى له بالخدمة كذا فى الفتاوى الظهيرية وأشار بقوله عبده لخدمته الى انه لا يخرج عن عبده الا بقبول ولا عن المغصوب المجهود الا بعد عوده فيلزمه لما مضى ولا عن عبده المأسور لانه خارج عن يده وتصرفه فاشبهه المكاتب ولا عن خادمه بأجرة أو اعاره ولا عن الحيوانات سوى الرقيق ولا عن النمل والى انه ليس فى رقيق الاخماس ورقيق القوام مثل زمر ورقيق النقى والسبي ورقيق الغنمية والاسرى قبل القسمة صدقة اذ ليس لهم مال كمعين كذا فى البدائع (قوله ويتوقف لوميبعا بخيار) أى يتوقف وجوب صدقة الفطر لومريوم

مقتضى كلام البدائع ان الخلاف فى المسئتين كما هنا (قوله بل انقطعت ولاية البائع بالبيع الخ) قال فى النهر أقول على تقدير تسليمه لا يجوز ان يقال كذلك فى المجد مع الاب على ان انقطاع ولاية الاب بموته أظهر ويرد عليهم العبد الموصى ويتوقف لوميبعا بخيار

بخدمته لواحد وبرقبته لا سخر حيث تجب صدقة فطرته على الثانى ولا تجب مؤنته الا على الاول ولم أر من أجاب عنه وما فى الشرح من انها لا تجب على أحد فسبق قلم كما فى الفتح وكان منشأؤه ما مر ويمكن أن يجاب بان وجوب النفقة على الموصى له بالخدمة انما هى للخدمة وهذا لا يمنع الوجوب أى وجوب النفقة على المالك ألا ترى ان نفقة المؤجر على المستأجر فيما اختاره الفقيه أبو الليث والفطرة على المولى فتدبره اه وأجيب عن الزيلعي بانه محمول على ما بعد موت

السيد قبل موت الموصى له ورده تامل (قوله بين الابوين) أى بان ادعى الطفل الفقر رجحان (قوله لان سبب الفطر وجوب الزكاة فيه موجود) وهو ماله التجارة (قوله ولا عن عبده المأسور) الظاهر ان المسئلة مصورة فى غير القن كالمديبر وأم الولد فان القن اذا أسره أهل الحرب ملكوه

الفطر والمبيع فيه خيار فغن استقر الملك له فهو عليه لان الملك والولاية موقوفان فكذا ما بنتى
عليهما أطلق الخيار فشمع ما اذا كان الخيار للبائع أو المشتري أو لهما وقيد بوجوب الصدقة لان
التفقة تجب على من كان الملك له وقت الوجوب لانها لا تشمل التوقف لانها تجب لاجبة المملوك
للحال فلو جعلنا موقوفة لمات المملوك جوتا فاعتبرنا الملك فيها للحال ضرورة كذا في الكافي
ولا يخفى ان الخيار اذا كان للمشتري فعند الامام خرج المبيع عن ملك البائع ولم يدخل في ملك
المشتري ومع ذلك فالنفقة واجبة على المشتري اجماعا كما صرح به في الجوهر شرح القسودري
من خيار الشرط ولم يعمله ولعل وجهه أن المشتري لما ملك التصرف فيه اجماعا كانت نفقته
عليه بخلاف البائع لا يملك التصرف وأشار الى ان وجوب زكاة مال التجارة متوقف أيضا بان
اشتره للتجارة بشرط الخيار فتم المحول في مدة الخيار فعندنا يضم الى من يصير له ان كان عنده
نصاب فزكاه مع نصابه والى انه لو لم يكن في البيع خيار ولم يقبضه المشتري حتى مريوم الفطر
فالامر موقوف فان قبضه المشتري فالفطرة عليه والا فان رده على البائع بخيار عيب أو رؤية
بقضاء أو بغير قضاء فعلى البائع لانه عاد اليه قديم ملكه منتفعا به والا بان مات قبل قبضه فلا صدقة
على واحد منهما القصور ملك المشتري وعوده الى البائع غير منتفع به فكان كالا تبقى بل أشد وفي
الفتاوى الظهيرية وفي الموقوف ان أجاز المالك البيع بعد يوم الفطر فعلى الميزر والعبد المشتري
شراء فاسد اذا مر عليه يوم الفطر في يد المشتري فالصدقة على البائع اذا رده وان لم يرد له ولكن باعه
المشتري أو اعتقه فالصدقة على المشتري والعبد المجهول مهر ان كان بعينه تجب الصدقة على المرأة
قبضته أو لم تقبضه لانها ملكته بنفس العقد ولها اذا تزوجها قبل القبض فان طلقها قبل الدخول
بها ثم مريوم الفطر ان لم يكن المهر مقبوضا فلا صدقة على أحد وان كان مقبوضا فكذلك عند أبي
حنيفة وعندهما تجب عليهما في الاصل لا صدقة في عبد المهر في يد الزوج اه ما في الظهيرية بلفظه
(قوله نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويقه أو زبيب أو صاع تمر أو شعير وهو غمانية أرطال) بدل
من الضمير في تجب أى تجب صدقة الفطر وهى نصف صاع الى آخره الحديث الصحيحين فرض
رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والانثى والحرة والمملوك صاعا من تمر أو صاعا
من شعير فعبد الناس به مدين من حنطة والكلام مع المخالفين في المسئلة طويل قد استوفاه
المحقق في فتح القدير وفي جعله دقيق البر وسويقه كالبر إشارة الى ان دقيق الشعير وسويقه كهو كما
صرح به في الكافي وأفاد انه لا اعتبار للقيمة في الدقيق والسويق كاصلهما لان المنصوص عليه
لا تعتبر فيه القيمة بخلاف غيره حتى لو أدى نصف صاع من تمر قيمته صاع من بر أو أكثر لا يجوز لكن
صرح المصنف في الكافي بان الاولى اعتبار القدر والقيمة في الدقيق والسويق وان نص على الدقيق
في بعض الاخبار الا انه ليس بمشهور فلا احتياط فيما قلنا وهو ان يعطى نصف صاع دقيق حنطة أو
صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع بر وصاع شعير أقل من نصف يساوي نصف صاع من بر أو
أقل من صاع يساوي صاع شعير ولا نصف لا يساوي نصف صاع بر أو صاع لا يساوي صاع شعير
كذا في فتح القدير وقيد بالدقيق والسويق لان الصحيح في الجزاء لا يجوز الا باعتبار القيمة لعدم
ورود النص به فكان كازكاة والندرة وغيرها من المحبوب التي لم يرد بها النص وكالا قط وجعله
الزبيب كالبر رواية الجامع الصغير وجعله كالتمر وهو رواية عن أبي حنيفة وصحها أبو اليسر
ورجحها المحقق في فتح القدير من جهة الدليل وفي شرح النقاية والاولى أن يراعى في الزبيب القدر

نصف صاع من بر أو
دقيقه أو سويقه أو
زبيب أو صاع تمر أو شعير
وهو غمانية أرطال

(قوله والى انه لو لم يكن
في البيع خيار الخ) قال
في النهر لم يلح ما أخذه
للاشارة بل ربما أفاد
التقيد بالخيار انه لو لم
يكن ثمة خيار لا يتوقف

والقيمة والضمير في قوله وهو عائد الى الصاع وتقديره بما ذكر مذهب أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف خمسة أرطال وثلاثون به قال الأئمة الثلاثة ومنهم من رفع الخلاف بينهم فان أبو يوسف لما حره وجده خمسة وثلاثون رطل أهل المدينة وهو أكبر من رطل أهل بغداد لانه ثلاثون أستاوا البغدادي عشرون واذا قابلت ثمانية بالبغدادي بخمسة وثلاث بالمديني وحدتها سواها وهو الاشبه لان محمد لم يذكر في المسئلة خلاف أبي يوسف ولو كان كذلك كره على المعتاد وهو أعرف بمذهبه ورده في المنيابيع بان الصحيح ان الاختلاف بينهم ثابت بالحقيقة والاستار بكسر الهمزة أربعة مثاقيل ونصف كذا في شرح الوقاية وفي تقديره الصاع بالارطال دليل انه يعتبر نصف صاع أو صاع من حيث الوزن لا من حيث الكيل وهو مذهب أبي حنيفة وعن محمد يعتبر كيلا لان النص جاء بالصاع وهو اسم للكيل حتى لو وزن أربعة أرطال فدفعها الى الفقير لا يجوز له تجاوز كون الخطة ثقيلة لا تبلغ نصف صاع وان وزنت أربعة أرطال كذا قالوا لكن قولهم في تقدير الصاع انه يعتبر بالاختلاف كيله ووزنه وهو بالعقدس والماسخا وسبع ثمانية أرطال أو خمسة وثلاثون من ذلك فهو الصاع كما صرح به في الحاشية يقتضي رفع الخلاف المذكور في تقدير الصاع كيلا ووزنا كذا في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية ولو أدى من وزن الخطة بالوزن لا يجوز عند أبي حنيفة الا كيلا وهو قول محمد إلا ان يتيقن انه يبلغ نصف صاع وقال أبو يوسف يجوز اه وهو مخالف لما نقل من الخلاف أولا وفيها أيضا ويجوز نصف صاع من تمر ومثله من شعير ولا يجوز نصف صاع من التمر ومد من الخطة وجوز في الكفارة وذكر الامام الزندوستي في نظمه فان أدى نصف صاع من شعير ونصف صاع من تمر أو نصف صاع تمر ومنا واحد من الخطة أو نصف صاع شعير وربع صاع خنطة جاز عندنا خلافا للشافعي فان عنده لا يجوز الا اذا كان الكيل من جنس واحد اه وأطلق المصنف نصف الصاع والصاع ولم يقيده بالكيل لانه لو أدى نصف صاع ردي جاز وان أدى عينا أو به عيب أدى النقصان وان أدى قيمة الردي أدى الفضل كذا في الفتاوى الظهيرية ولم يتعرض المصنف لافضية العين أو القيمة فقيل بالاول وقيل بالثاني والفتوى عليه لانه أدفع حاجة الفقير كذا في الظهيرية واختار الاول في الحاشية اذا كان في موضع يشترون الاشياء بالخطة كالدرهم (قوله صبح يوم الفطر فمن مات قبله أو أسلم أو ولد بعده لا تجب) بيان لوقت وجوب أدائها وهو منصوص على انه ظرف ليجب أول الباب وعند الشافعي بغروب الشمس من اليوم الاخير من رمضان ومبنى الخلاف على ان قول ابن عمر في الحديث السابق فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر المراد به الفطر المعتاد في سائر الشهور فيكون الوجوب بالغروب أو الفطر الذي ليس بمعتاد فيكون الوجوب بطولوع الفجر ورجحنا الثاني لانه لو كان الفطر المعتاد لسائر الشهور لوجب ثلاثون فطرة فكان المراد صدقة يوم الفطر ويدل عليه الحديث صومكم يوم تصومون وفطاركم يوم تفطرون أي وقت فطاركم يوم تفطرون كذا في البدائع ولم يتعرض في الكتاب لوقت الاستحباب وصرح به في كافيته فقال ويستحب أن يخرج الناس الفطرة قبل الخروج الى المصلي يعني بعد طلوع الفجر من يوم العيد الحديث المحاكم كان يأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرج صدقة الفطر قبل الصلاة وكان يقسمها قبل أن ينصرف الى المصلي ويقول أغنوهم عن الطوف في هذا اليوم (قوله وصح لو قدم أو أخر) أي صح إذاؤها اذا قدمه على يوم الفطار وأخره أما التقديم فلا يكونه بعد السبب اذ هو الرأس وأما الفطر فشرط الوجوب كما قدمناه ولها قالوا وقال لعبداه اذا جاء يوم الفطر فانت حرياء

صبح يوم الفطر فمن مات قبله أو أسلم أو ولد بعده لا تجب وصح لو قدم أو أخر (قوله ورده في المنيابيع الخ) قال في المعراج وقال صاحب المنيابيع فيه انه غير سديد والصحيح ان الاختلاف بينهم في الحقيقة لان الكيل اعتبروا الرطل العراقي فانه ذكر في المبسوط فقد نص أبو يوسف في كتاب العشر والخراج خمسة أرطال وثلاث رطل بالعراقي وفي الاسرار خمسة أرطال كل رطل ثلاثون استارا أو ثمانية أرطال كل رطل عشرون استارا سواها (قوله يقتضي رفع الخلاف المذكور) أي المسد كور عن أبي حنيفة وعن محمد لان مفاد ان المعتبر في الصاع ما يسع ذلك المقدار مما يتساوى كيله ووزنه عدم اعتبار الوزن فقط وعدم اعتبار الكيل فقط بل اعتبار كيل مخصوص لانه لو كان المعتبر الكيل لجاز دفع نصف صاع كيله أكثر من وزنه ولو كان المعتبر الوزن لجاز دفع عكس ذلك

يوم الفطر عتق العبد ويجب على المولى صدقة فطره قبل العتق بلا فصل لان المشروط متعقب عن الشرط في الوجود لا مقارن بخلاف العلة فان المعلول يقارنها وكذا لو كان للتجارة يجب على المولى زكاة التجارة اذا تم المحول بانقجار الصبح من يوم الفطر ونظيرهما ما لو قال لعبده ان بعثك فانت حر حيث يصح البيع كذا في النهاية فصار كتحديم الزكاة على المحول بعد ملك النصاب بمعنى انه لا فارق لانه قياس فاندفع به ما في فتح القدير من أن حكم الاصل على خلاف القياس فلا يقاس ولكنه وجد فيه دليل وهو حديث البخاري وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم أو يومين وأطلق في التقديم فشمس ما اذا دخل رمضان وقبله وصححه المصنف في الكافي وفي الهداية والتبيين وشروح الهداية وفي فتاوى قاضيان وقال خان بن أيوب يجوز التحجيل اذا دخل رمضان وهكذا ذكره الامام محمد بن الفضل وهو الصحيح وفي فتاوى الظهيرية والصحيح انه يجوز تحجيلها اذا دخل شهر رمضان وهو اختيار الشيخ الامام أبي بكر محمد بن الفضل وعليه الفتوى اه فقد اختلف الصحيح كما ترى لكن تأيد التقييد بدخول رمضان بان الفتوى عليه فليكن العمل عليه وسبب هذا الاختلاف ان مسألة التحجيل على يوم الفطر لم تذكر في ظاهر الرواية كما صرح به في البدائع لكن صحيح هو انه يجوز التحجيل مطلقا كما في الهداية وأما التأخير فلانها اقرب به ماله فلا تسقط بعد الوجوب الا بالاداء كالزكاة حتى لو مات ولده الصغير أو مملوكه يوم الفطر لا يسقط عنه أو افتقر بعد ذلك فكذلك وفي أي وقت أدى كان مؤذيا لا قاضيا كما في سائر الواجبات الموسعة كذا في البدائع وقد تقدم ان التحقيق انه بعد اليوم الاول قاض لا مؤد لان من قبل المقيد بالوقت بقوله صلى الله عليه وسلم أغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة ومقتضاه انه يأثم بتأخيرها عن اليوم الاول على القول بانه مقيد وعلى انه مطلق فلا اثم ولهذا اقال في الفتاوى الظهيرية ولا يكره التأخير ولم يتعرض في الكتاب لجواز تفريق صدقة شخص على مساكين وظاهر ما في التبيين وفتح القدير ان المذهب المنع وان القائل بالجواز انما هو السكرخي وصرح الولوالجي وقاضيان وصاحب المحيط والبدائع بالجواز من غير ذكر خلاف فكان هو المذهب كجواز تفريق الزكاة وأما الحديث المأمور فيه بالاغناء فيعيد الاولوية وقد نقل في التبيين الجواز من غير ذكر خلاف في باب الظهار وأما دفع صدقة جماعة الى مسكين واحد فلا خلاف في جوازه في فروع كما المرأة اذا أمرها زوجها باداء صدقة الفطر فطلت حنطته بخنطتها بغير اذن الزوج ودفعت الى انغير جاز عنها لا عن الزوج عند أبي حنيفة خلافا للماوهي ومجولة على قولهما اذا أجاز الزوج كذا في الفتاوى الظهيرية وعلة في حيرة الفقهاء بانها ما خلطت بغير اذنه صارت مستهلكة لمحضته لان الخلط استهلاك عنده يقطع حق صاحبه عن العين وفي قولهما لا يقطع ويجوز عنه لهذه العلة وفي البدائع ولا يبعث الامام على صدقة الفطر ساعيا لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبعث وذكرا زندي وسفي ان الافضل صرف الزكاتين يعني زكاة المال وصدقة الفطر الى أحدهما ولا السبعة الاول أخوته الفقراء وأخواته ثم الى اولاد أخوته وأخواته المسلمين ثم الى أعمامه الفقراء ثم الى أخواله وخالاته وسائر ذوي أرحامه الفقراء ثم الى جيرانه ثم الى أهل مسكنه ثم الى أهل مصره وقال الشيخ الامام أبو حفص الكبير البخاري لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاو يج حتى يبدأ بهم فيستجابتهم ثم أعطى في غير قرابته ان أحب كذا في الفتاوى الظهيرية وفي الولوالجية وصدقة الفطر كالزكاة في المصارف اه وينبغي أن يستثنى الذي كما سبق في المصنف وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد ولو دفع صدقة فطره الى زوجة عبده جاز وان كانت نفقتها عليه اه والله أعلم

(قوله فلا خلاف في جوازه) أي لا خلاف معتدا به كما قال في الدر المختار والافقد صرح في مواهب الرحمن بالخلاف في المسئلتين حيث قال ويجوز أخذ واحد من جمع ودفع واحدة تجمع على الصحيح فيهما (قوله) وان كانت نفقتها عليه فيه ان نفقتها على العبد ولذا يباع لاجلها ولعل المراد انها عليه حكما لانه لما كان لها بيعه للنفقة صارت كأنها عليه لان العبد ملكه واذا باعته فقد استوفت النفقة من ملكه تامل

﴿كتاب الصوم﴾ (قوله على آريه) قال الرمي الارى للعلف قال في مختار الصحاح وما يضعه الناس في غير موضعه قولهم للعلف آري وانما الآري محبس الدابة وفي الصحاح وهو في التقدير فاعول والجمع أوارى (قوله لما في الفتاوى الظهيرية الخ) قال في النهر لعل وجهه انه أريد بلفظ صيام في لسان الشارع ثلاثة أيام فكذا في النذر نحو جاعن العهدة بخلاف صوم وتوهم في البحران الصيغة لها دلالة على التعدد ولا شك ان الصوم له أنواع ثلاثة فادعى ان الاولى صيام وهو ممنوع فقد قال القاضي في تفسيره الآية بيان لمجنس الفدية وأما قدرها فبينه عليه الصلاة والسلام في حديث كعب فان قلت صرحوا بان صياما جاعما لصائم قلت هذا لا يصح مراد في الآية ٢٧٦ ولا في الترجمة كما يدركه الذوق السليم والطبع المستقيم على ان ال الداخلة على

﴿كتاب الصوم﴾

أخره عن الزكاة وان كان عبادة بدنية مقدمة على المالية لقرانها بالصلاة في آيات كثيرة وذكر محمد رحمه الله الصوم عقب الصلاة في الجامع الكبير والصغير نظر الماقلنا وهو في اللغة ترك الانسان الاكل وامساكه عنه ثم جعل عبارة عن هذه العبادة لخصوصه ومن مجازة صام الفرس على آريه اذ لم يعتلف ومنه قول النابغة خيل صيام كذا في المغرب وفي الشرع ما سبى كره المصنف ولو قال كتاب الصيام لكان أولى لما في الفتاوى الظهيرية ولو قال لله على صوم فعليه صوم يوم واحد ولو قال فعلى صيام عليه صيام ثلاثة أيام كافي قوله تعالى ففدية من صيام اهـ وركنه حقيقة الشرعية التي هي الامساك الخصوص وسببه مختلف في المنذور والنذر ولذا قلنا لو نذر صوم شهر بغيره كرجب أو يومًا بغيره فصام غيره أجزأ عن المنذور لانه تهييل بعد وجود السبب وفيه خلاف محمد كافي المجمع وصوم الكفارات سببه ما يضاف اليه من الحنث والقتل والظهار والغطر وسبب رمضان شهود جزء من الشهر اتفاقا لكن اختلفوا فذهب السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام والليالي وذهب الدبوني ونحوه الاسلام وأبو اليسر الى ان السبب الايام دون الليالي أي الجزء الذي لا يتجزأ من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع الايام مقارنا آياه وثمره الخلاف يظهر فيمن أفاق في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم أفاق فعلى قول السرخسي يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر حال افاقته لم يلزمه وعلى قول غيره لا يلزمه القضاء وسمعه السراج الهندي في شرح المغني لان الليل ليس بمعمل للصوم فكان المجنون والافاق فيه سواء وعلى هذا الخلاف لو أفاق ليلة في وسط الشهر ثم أصبح مجنونًا وكذا لو أفاق في آخر يوم من رمضان بعد الزوال وجع في الهداية بين القولين بانه لا منافاة فشهود جزء منه سبب لأكمله ثم كل يوم سبب وجوب أدائه غاية الامر انه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره كذا في فتح القدير والذي يظهر ان صاحب الهداية يختار غير قول السرخسي لان السرخسي يقول كل يوم مع ليلته سبب للوجوب لا اليوم وحده وتعام تقر به في الاصول وشرائطه ثلاثة شرط وجوب وهو الاسلام والبلوغ والعقل كذا في النهاية وفتح القدير وفي غاية البيان ذكر الاولين ثم قال ولا يشترط العقل لا للوجوب ولا للدواعي لهذا اذا جن في بعض الشهر ثم أفاق يلزمه القضاء بخلاف استيعاب الشهر حيث لا يلزمه

الجمع تبطل معنى الجمعية فتدبره (قوله مقارنا آياه) يلزم عليه مقارنة السبب للوجوب مع ان السبب لا بد من تقدمه لكنه سقط هنا اشتراط تقدمه للضرورة لعدم صلاحية ما قبل أول جزء من النهار للسببية كما لو شرع في الصلاة في أول جزء من الوقت فان السبب

﴿كتاب الصوم﴾

قادر للوجوب وسذكر المؤلف تحقيق ذلك في فصل العوارض عند قول المستن ولو بلغ صبي أو أسلم كافر (قوله وكذا لو أفاق في آخر يوم من رمضان) كذا عرفت في المجتبى وغيره والظاهر ان المراد الافاقة المستمرة التي لم يعقبها جنون والافاقة التي يعقبها جنون لا فرق فيها اذا

كانت بعد الزوال بين أن تكون في آخر يوم أو في وسط الشهر لانها ليست في وقت النية (قوله وجع القضاء في الهداية بين القولين) مقتضى ما ذكره من ان الاختلاف في المسائل الثلاث مبني على الاختلاف في السبب وثمرته أن تتنافى أحكامها حيث جمع بين كل من القولين أو أن لا يكون الخلاف فيها مبني على الاختلاف في السبب فلا يصح قوله وثمره الاختلاف الخ وما يؤيد هذا الأخير قول المؤلف في شرحه على المنار ولم أر من ذكر لهذا الخلاف ثمره في الفروع فليستأمل (قوله والذي يظهر الخ) لم يظهر لنا ما مراده بهذا الكلام ولعل مراده ان صاحب الهداية لم يرد الجمع بين القولين بل مراده اختيار واحد منهما وهو غير قول السرخسي ولذا أخره كما هو عادته فيما يختاره وهذا يندفع ما أوردها قبيله لكن التعليل ينبوع هذا التأويل

فلنأمل (قوله وزاد في فتح القدير) أي في شرائط الوجوب (قوله وفيه بحث) لأن صوم الأيام المنبهة لا ثواب فيه (قال في النهر)
ظاهر كلامهم كما سيأتي أن النهي فيها معنى مجاور وهو الأعراض عن الضافة بفقدان فيه ثوابا كالصلاة في أرض مغصوبة
(قوله للاجماع على لزومه) اعلم أن من قال بالوجوب استدلال بان قوله تعالى ٢٧٧ وليوفوا نذورهم خص منه النذر

بالعصية واليس من
جنسه واجب كعبادة
الربض وما ليس مقصودا
لذاته بل لغیره كالوضوء
فصار ظنيا كالأية المؤولة
فإذا وجوب قال في النهر
وفي عدول الحق إلى
الاجماع تسليم لدعوى
التخصيص قبل وفيه
أي التخصيص نظر إذ من
شرطه المقارنة والتخصيص
غير معلوم فضلا عن
كونه مقارنا وأيضا قوله
تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه خص منه
الحائض والصبيان ولم
ينفع عنه إثبات الفرضية
وعليه فلا حاجة للاجماع
على أنه ممنوع بدليل
أن جاحده لا يكفر وقد
قال في أوائل السير من
المحيط البرهاني والذخيرة
الفرق بين الفرض
والواجب ظاهر نظر إلى
الأحكام حتى أن الصلاة
المنورة لا تؤدي بعد
صلاة العصر وتقضي
الفوائت بعد صلاة
العصر اه ولو كان ثمة
اجماع لكانت تؤدي
بعده قال بعض المتأخرين

القضاء للخرج واختاره صاحب الكشف فقال إن الجنون أهل للوجوب إلا أن الشرع أسقط عنه
عند تضاعف الواجبات دفعا للخرج واعتبر المخرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر اه
وفي البدائع وأما العقل فهل هو من شرائط الوجوب وكذا الأفاقة واليقظة قال عامة مشايخنا ليست
من شرائط الوجوب بل من شرائط وجوب الاداء مستدلين بوجوب القضاء على المغنى عليه والناثم
بعد الأفاقة والاتباع بعدمضى بعض الشهر أو كله وكذا الجنون إذا أفاق في بعض الشهر وقال بعض
أهل التحقيق من مشايخ ما وراء النهر أنه شرط الوجوب وعندهم لا فرق بينه وبين وجوب الاداء
وأجابوا عما استدلل به العامة بأن وجوب القضاء لا يستدعي سابقة الوجوب لا محالة وإنما يستدعي
فوت العبادة عن وقتها والقدرة على القضاء من غير حرج وهكذا وقع الاختلاف في الطهارة عن
الحيض والنفاس فذهب أهل التحقيق إلى أنها شرط الوجوب فلا وجوب على الحائض والنفاس
وقضاء الصوم لا يستدعي سابقة الوجوب كما تقدم وعند العامة ليست بشرط وإنما الطهارة عنهما
شرط الاداء وتماهما في البدائع ولعله لا ثمرة له والنوع الثاني من الشرائط شرط وجوب الاداء وهو
العفة والأقامة والثالث شرط محته وهو الاسلام والطهارة عن الحيض والنفاس والنية كذا في
البدائع واقتصر في فتح القدير على ما عدا الأول لأن الكافر لا يثاب له فخرج باشرطها ولم يجعلوا
العقل والأفاقة شرطين للعفة لأن من نوى الصوم من الليل ثم جن في النهار أو أغشى عليه يصح صومه
في ذلك اليوم وإنما لم يصح في اليوم الثاني لعدم النية لانها من الجنون والمغشى عليه لا تصور
لعدم أهلية الاداء وأما البلوغ فليس من شرط العفة لمحتمل من الصبي العاقل ولهذا إثبات عليه كذا
في البدائع وزاد في فتح القدير العلم بالوجوب والكون في دار الاسلام لأن المحرم إذا أسلم في دار
الحرب ولم يعلم بفرضية رمضان ثم علم ليس عليه قضاء ماضى وزاد في النهاية على شرائط العفة
الوقت القابل للخروج الليل وفيه بحث لأن التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيده ولهذا
كان التحقيق في الأصول أن القضاء والنذر المطلق وصوم الكفارة من قبيل المطلق عن الوقت لأن
المقيد به كما ذهب إليه غير الاسلام وحكمه سقوط الواجب ونيل ثوابه إن كان صوما لازما والأف الثاني
كذا في فتح القدير وفيه بحث لأن صوم الأيام المنبهة لا ثواب فيه فلا ولي أن يقال والأف الثاني إن لم
يكن منها عنة والأف العفة فقط وأقسامه فرض وواجب ومسنون ومنسوب ونفل ومكروه وتزيتها
وتحريمها فالأول رمضان وقضاؤه والكفارات والواجب المنذور والمسنون عاشوراء مع التاسع
والمنسوب صوم ثلاث من كل شهر وينسب فيها كونها الأيام البيض وكل صوم ثبت بالسنة طلبه
والوعد عليه كصوم داود عليه الصلاة والسلام وعلى سائر الأنبياء والنفل ما سوى ذلك مما لم يثبت
كرهته والمكروه تزيتها عاشوراء مفردا عن التاسع ونحو يوم المهرجان وتحريرا أيام التشريق
والعیدین كذا في فتح القدير واستثنى في عمدة القباوى من كراهة صوم يوم النيروز والمهرجان
أن يصوم يوما قبله فلا يبره كما في يوم الشك والاطهر أن يضم للنور بقية إلى المفروض كما اختاره
في البدائع والجمع ورجمه في فتح القدير للاجماع على لزومه وإن يجعل قسم الواجب صوم التطوع

والحق أن التخصيص ثابت بالاجماع يعني على عدم حصة النذر بالعصية ونحوها ولا بد من مستند وهو التخصيص في الحقيقة
والاجماع كاشف عنه ومقرره وعند عدم العلم بالتاريخ يصح العمل على المقارنة كما تقرّر ولم ينقد الاجماع على فرضية ما بقي بعد
التخصيص بخلاف آية الصيام اه قال بعض الفضلاء في البحر غير ظاهر فضلا عن أن يكون أظهر وما في الفتح من الاستدلال

بالاجماع غير محذور (قوله وينبغي أن يكون كل صوم الخ) اعلم ان الذي عليه الاصوليون عدم الفرق بين المستحب والمندوب وان ما واظب عليه صلى الله تعالى عليه وسلم مع ترك ما بلا عذر سنة وما لم يواظب عليه مندوب ومستحب وان لم يفعل بعد ما رغب فيه كذا في التحريم وعند الفقهاء المستحب ما فعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مرة وتركه أخرى والمندوب ما فعله مرة وأمرتين تعليم الجواز كذا في شرح النقاية ٢٧٨ قال المؤلف في كتاب الطهارة ويرد عليه ما رغب فيه ولم يفعله وما جعله تعريفا

للمستحب جعله في المحط تعريفا للمندوب فالاولى ما عليه الاصوليون اه ثم النقل في اللغة الزيادة وفي الشريعة زيادة عبادة شرعت لنا لعلنا في شمل الاقسام الثلاثة ولذا ترجم المصنف بقوله باب الوتر والنوافل لكن المراد بالنفل في كلام الفقه ما قابل المسنون هو ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى الغروب بنية من اهله

والمندوب وظاهره ان المراد به ما رادف المباح مما لا ثواب فيه ولا شك ان كل صوم لم يكن مكروها ولا محرما يثاب عليه فاذا اضطر المؤلف الى التفرقة بين المستحب والمندوب وبيان ان المراد بالنفل في كلامه المندوب لثلا يرد عليه المذهور هذا ما ظهر لي والله تعالى اعلم (قوله على ما سئذ كره) أي من التفصيل الآتي

بعد الشروع فيه وصوم قضائه عند الافساد وصوم الاعتكاف كذا في البدائع ايضا وبما ذكره المحقق اندفع ما في البدائع من قوله وعندنا بكرة الصوم في يوم العيد واما التثنية والمستحب هو الافطار فانه يفيد ان الصوم فيها مكروه تزيها وليس بصحيح لان الافطار واجب متحتم ولهذا صرح في الجمع بجرمة الصوم فيها وينبغي أن يكون كل صوم رغب فيه الشارع صلى الله عليه وسلم بخصوصه يكون مستحبا وما سواه يكون مندوبا بما لم تثبت كراهيته لان الشارع قد رغب في مطلق الصوم فترتب على فعله الثواب بخلاف النفلية للمقابلة للندبية فان ظاهره يقتضي عدم الثواب فيه والافق هو مندوب كما لا يخفى ومن المكروه صوم يوم الشك على ما سئذ كره ان شاء الله تعالى ومنه صوم الوصال وقد فسره أبو يوسف ومحمد بصوم يومين لا فطر بينهما ومنه صوم يوم عرفة للحاج ان أضاعه ومنه صوم يوم السبت بانفراده للتشبه بالجمعة فان صومه بانفراده مستحب عند العامة كالانثين والحجس وكره الكل بعضهم ومنه صوم السبت بان عكسك عن الطعام والكلام جميعا كذا في البدائع ومنه ايضا صوم ستة من شوال عند أبي حنيفة متفرقا كان أو متصفا معا وعن أبي يوسف كراهته متصفا متفرقا لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأسا ثم اعلم ان الصيامات اللازمة فرضا ثلاثة عشر سبعة منها يجب فيها التتابع وهي رمضان وكفارة القتل وكفارة الظهار وكفارة اليمين وكفارة الافطار في رمضان والنذر المعين وصوم اليمين المعين وستة لا يجب فيها التتابع وهي قضاء رمضان وصوم المتعة وصوم كفارة الحلق وصوم جزاء الصيد وصوم النذر المطلق وصوم اليمين بان قال والله لا صوم من شهرا ثم اذا أفطر يوما فيما يجب فيه التتابع هل يلزمه الاستقبال أولا فنقول كل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل الفعل وهو الصوم يكون التتابع شرطا فيه وكل صوم يؤثر فيه بالتتابع لاجل ان الوقت مغفوت ذلك يسقط التتابع وان بقي الفعل واجب القضاء فالاول كصوم كفارة القتل والظهار واليمين والافطار ويلحق به النذر المطلق اذا ذكر التتابع فيه أو فواه والثاني كرمضان والنذر المعين واليمين بصوم يوم معين كذا ذكره صاحب البدائع والاسديجاني مختصرا ومحاسنه كثيرة منها شكر النعمة التي هي المفطرات الثلاثة لان بضدّها تقبيح الاشياء ومنها أنه وسيلة الى التقوى لانها اذا انتقلت الى الامتناع عن الحلال طمعا في مرضاته تعالى فالاولى ان تنقاد للامتناع عن المحرام واليه الاشارة بقوله تعالى لعلمكم تنقون ومنها كسر الشهوة الداعية الى المعاصي ومنها الاتصاف بصفة الملازمة الروحية ومنها عمله بحال الفقراء ليرجعهم في قطعهم ومنها موافقته لهم (قوله هو ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى الغروب بنية من اهله) أي الصوم في الشرع الامساك عن المفطرات الثلاث حقيقة أو حكما في وقت مخصوص من شخص مخصوص مع النية وانما فسرنا التارك بالامساك المذكور في كلام القدوري ليكون فعل المكاف

عند قوله ولا يصام يوم الشك الا تطوعا (قوله ومنه صوم يوم السبت بانفراده) وكذا يوم الاحد قال في التتارخانية ويكره صوم النسر وزوال المهرجان اذا تعمدته ولم يوافق يوما كان يصومه قبل ذلك وهكذا قيل في يوم السبت والاحد (قوله لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأسا) قد سدد عبارتهم العلامة قاسم في فتاواه وورد قول من صحح الكراهة فراجعته وفي الفتح بعد ما روي واختلفوا قيل الافضل وصلها يوم الفطر وقيل بل تفريقها في الشهر (قوله يكون التتابع شرطا فيه) أي فاذا تخلل الفطر في خلاله يلزمه الاستقبال (قوله يسقط التتابع) أي فلا فطر في خلاله لا يستقبل بل يني على ما فات

لانه لا تكليف الا بفعل حتى قالوا ان المكلف به في النهي كف النفس لا ترك الفعل لانه لا تكليف
 الا بمقدور والمعدوم غير مقدور لان تفسير القادر بمن ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا وان شاء
 ترك وتسامه في تحرير الاصول وقلنا حقيقة وحكما ليدخل من أقطر ناسيا فانه ممسك حكما واختص
 الصوم باليوم لتعذر الوصال المنهي عنه وكونه على خلاف السادة وعليه مبني العبادة اذ ترك الاكل
 بالليل معتادا واشترطت النية لتمييز العبادة عن العادة كما سيأتي وأراد بالاهل من اجتمعت فيه شروط
 الصحة وتقدم انها ثلاثة فخرج الكافر والمحائض والنفساء والمراد بالاشترط الطهارة عن الحيض
 والنفساء اشتراط عدمهما لان يكون المراد منها الاغتسال كذا في النهاية والمراد بترك الاكل ترك
 ادخال شيء بطنه اعم من كونه مأكولا او ماسيا في من ابطاله با دخال نحو الحديد ولا يرد ما وصل
 الى الدماغ فانه مفطر كما سيأتي لما ان بين الدماغ والجوف منفذا فوصل الى الدماغ وصل الى الجوف
 كما صرح به في البدائع على ما سيأتي وفي البرازية استنشاق فوصل الماء الى فمه ولم يصل الى دماغه
 لا يفسد صومه (قوله) وصح صوم رمضان والنذر المعين والنفل بنية من الليل الى ما قبل نصف النهار
 شروع في بيان النية التي هي شرط الصحة لكل صوم وعرفها في المحيط بان يعرف بقلبه انه صوم
 ووقتها بعد الغروب ولا يجوز قبله والتسهرية كذا في الظهيرية ولم يتكلم على فرضية رمضان
 لما انهما من الاعتقادات لا لفقها لثبوتها بالقطعي التأييد بالاجماع ولهذا يحكم بكفر جاحده وكانت
 فرضيته بعد ما صرفت القبلة الى الكعبة بشهر في شعبان على رأس ثمانية عشر شهرا من الهجرة
 وهو في الاصل من رمضان اذا احترق ممي به لان الذنوب تخرق فيه وهو غير منصرف للعلية والالف
 والنون قال الجوهرى يجمع على ارمضا ورمضانات وقال الفراء يجمع على رماضين كسلاطين
 وشياطين وقال ابن التبارى رماض جمع رمضان وتقدم حكم النذرانه فرض على الاظهر والمراد
 بالنفل ما عدا الفرض والواجب اعم من أن يكون سنة أو مندوبا أو مكرها وأشار الى أنه لو نوى
 عند الغروب لا تصح نيته لانه قبل الوقت كما قدمناه وفي فتاوى الظهيرية ولو نوى ان يتسهر في آخر
 الليل ثم يصح صلاته لم تصح هذه النية كما لو نوى بعد العصر صوم الغدا واستدل الطحاوى لعدم
 اشتراط التبييت في رمضان بحديث الصحيحين في يوم عاشوراء من أكل نيامك بقية يومه ومن لم يكن
 أكل فليصم وكان صومه فرضا حتى فرض رمضان فصار سنة فغلب دليل على ان من تغيب عليه صوم
 يوم ولم ينو له ليل لا تجزئه النية نهارا فوجب حل حديث السنن الاربعة لا صيام لمن لم ينو الصيام من
 الليل على نفي الكمال لان الافضل في كل صوم ان ينوى وقت طلوع الفجر ان أمكنه أو من الليل
 كما في البدائع وأعلى ان المراد لم ينو كون الصوم من الليل فيكون الحجاز وهو من الليل متعلقا بصيام
 الثاني لا ينوى فحاصله لا صيام لمن لم يقصدانه صائما من الليل أى من آخر أجزائه فيكون نية الصحة
 الصوم من حين نوى من النهار وعلى تقدير كونه لنفي الصحة وجب أن يخص جموعه بما روينا عندهم
 وعندنا لو كان قطعيا خص بعضه ٣ خصص به بعض فكيف وقد اجتمع فيه علم الظنية والتخصيص اذ
 قد خصص منه النفل بحديث مسلم عن عائشة دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال
 هل عندكم شيء فقلنا لا فقال اني اذا صائم فالحاصل ان صوم عاشوراء أصل وألحق به صوم رمضان
 والمنذور المعين في حكمه وهو عدم النية من الليل ومقتضاه الحاق كل صوم واجب به لكن القياس
 انما يصلح لمخصص الخبر لا ناسخا ولو جرينا على تمام لازم هذا القياس لكان ناسخا لحديث السنن
 اذ لم يبق محتسبه شيء حينئذ فوجب أن يجازى به مورد النص وهو الواجب المعين من رمضان ونظيره

٣ (قوله خص بعضه الخ)
 يوجد في بعض النسخ
 هذه العبارة هكذا
 وعندنا لو كان قطعيا
 خص به يعني ان القطعي اذا
 خص بنص جاز تخصيصه
 بعد ذلك بالقياس
 فكيف اه مصححه

وصح صوم رمضان والنذر
 المعين والنفل بنية من
 الليل الى ما قبل نصف
 النهار

(قوله والمراد بترك الاكل
 الخ) قال في النهر بعد لان
 الصوم لا يختص بالكف
 عما يؤكل كما سيأتي
 باظهاره با دخال نحو
 الحديد فلو قال المصنف
 كما في الفتح هـ - واما
 عن الجماع وعن ادخال
 شيء بطناً أو ماله حكم
 الباطن من الفجر الى
 الغروب عن نية لكان
 أجود

(قوله وهي أولى الخ) قال في النهر الظاهر ان عبارة المصنف هنا أولى لا فادها مبدأ النية وغايتها مع ظهور المراد منها اختلاف ما في أصله اذ ليس المراد ان نية أكثره كافية كما يعطيه ظاهره بل نية واقعة في أكثره وكان هذا هو السرفي التغير وأما ذلك الاطلاق فممنوع فقد نقل في غاية البيان عن الديوان انه لغة أيضاً من طلوع الصبح الصادق ولو سلم لا يضرنا اذ الفاظ أهل كل فن انما تصرف الى ما تعارفوه ٢٨٠ وبهذا التقرير علمت ان تقييد النهار بالشرعي كافي النقاية عملاً لا حاجة

اليه (قوله والظاهر ان الاختلاف في العبارة لا في المحكم) هذا خلاف الظاهر يدل عليه قول الهداية وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الاصح فانه يفيد ان مقتضى ما في القدوري الجواز قبيل الزوال وبمطلق النية ونية النفل

وأصح من هذا ما في التارخانية عن المحيط وانما تظاهرت في الاختلاف بين اللفظين يعني قوله قبل الزوال وقوله قبل انتصاف النهار فيما اذا نوى عند قرب الزوال وعند استواء الشمس في كبد السماء فاللفظ الاول يدل على الجواز واللفظ الثاني يدل على عدم الجواز والصحيح هو اللفظ الثاني اه بحروفه (تبيينه) اعلم ان كل قطر نصف نهاره قبل زواله بقدر نصف حصه فجره فتي كان

من النذر الممنوع ولا يمكن أن يلغى قيد التعيين في مورد النص الذي روينا فانه حينئذ يكون ابطلاً لمحكم لفظ بل لفظ بنص فيه وانما اختص اعتبارها بوجوبها في أكثر النهار لان ما روينا من حديث الصحيحين واقعة حال لا عموم لها في جميع اجزاء النهار واحتمل كون احازة الصوم في تلك الواقعة لوجود النية فيها في أكثره واحتمل كونها التجوز في النهار مطلقاً في الواجب فقلنا بالاول لانه احوط خصوصاً ومعنا نص السنن يمنعها من النهار مطلقاً وعنده المعين وهو ان لا أكثر من الشيء الواحد حكم الكل وانما اختص بالصوم دون الحج والصلاة فان قران النية فيهما شرط حقيقة أو حكماً كالتقدمة بلا فاصل لان الصوم ركن واحد عمدة في الوجود وفي آخره يعتبر قيامها في كله بخلافهما فانهما أركان فيشترط قرانها بالعقد على أدائها والاختلفت بعض الأركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة واعتبر المصنف النية الى ما قبل نصف النهار ليكون أكثر اليوم منوباً ولهذا ذهب في الواقي نية أكثره وهي أولى لما ان النهار يطلق في اللغة على زمن أوله طلوع الشمس كافي النهاية وغيرها لكن هو في الشرع واليوم سواء من طلوع الفجر وفي غاية البيان جعل أوله من طلوع الفجر لنية وفقهها وعلى كل حال فهي أولى من عبارة القدوري ومختصر الكرخي والطحاوي ما بينه وبين الزوال لان ساعة الزوال نصف النهار من طلوع الشمس ووقت الصوم من طلوع الفجر كذا في المبسوط والظاهر ان الاختلاف في العبارة لا في المحكم وفي الفتاوى الظهيرية الصائم المتطوع اذا ارتد عن الاسلام ثم رجع الى الاسلام قبل الزوال ونوى الصوم قال زفر لا يكون صائماً ولا قضاء عليه ان افطر وقال أبو يوسف يكون صائماً وعليه القضاء اذا افطر وذكر بعده وعلى هذا الخلاف اذا أسلم النصراني في غير رمضان قبل الزوال ونوى التطوع كان صائماً عند أبي يوسف خلافاً لفر وأطلق المصنف فأفاد انه لا فرق بين الصحيح والمريض والمقيم والمساfer لانه لا تفصيل في جاز كرتا من الدليل وقال زفر لا يجوز الصوم للمساfer والمريض الابنية من الليل لان الاداء غير مستحق عليها فصار كالقضاء وردبانه من باب التغليظ والمناسب لهما التحقير وفي فتاوى قاضيان مريض أو مسافر لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال أبو يوسف يجوز نهما وبه أخذ الحسن قال صاحب الكشف التكبير فهذا يشير الى ان عند أبي حنيفة ومحمد لا يجوز نهما اه وهذه الإشارة مدفوعة بصريح المثلث من أن عندنا لا فرق كما ذكره في المبسوط والنهاية والولوالجمعة وغيرها (قوله وبمطلق النية ونية النفل) أي صوم رمضان وما معه بمطلق النية ونية النفل أما في رمضان فلان الشارع عينه لغرض الصوم فانتفى شرعية غيره من الصيام فيه فلم يشترط له نية التعيين فصحة نية صوم مباني له كالنفل والكفارات بناء على لغو الجهة التي عينها فيبقى الصوم المطلق وبمطلق النية يصح صومه كالأخص نحو زيد يصاب بالاعم كالإنسان وجهه والاعلاء على خلافه قال في التحرير وهو الحق لان نفي شرعية غيره انما توجب محضه لو تواءم في محبة ما تواءم

الباقى للزوال أكثر من هذا النصف صح والافلاقي مصر والشام تصح النية قبل الزوال بخمس عشرة درجة لوجود النية في أكثر النهار لان نصف حصه الفجر لا تزيد على ثلاث عشرة درجة في مصر وأربع عشرة ونصف في الشام فاذا كان الباقي الى الزوال أكثر من نصف هذه الحصه ولو بنصف درجة صح الصوم كذا حره شيخ مشايخنا ابراهيم السامحاني رحمه الله تعالى

(قوله ويمكن أن يكون ذكر نية النفل إشارة إليه الخ) قال في التهر فيه تدافع اذ بتقدير هذه الإشارة يكون النفل ضفة كاشفة والصفة بالمغابر خاصة رمضان ولا دلالة في الكلام على اختصاص اصابته رمضان به وقوله الا في فعله هذا الخ يقتضي أن يكون قيدا فتدبره والصواب أن يجعل قسدا ولا دلالة في الكلام على اصابته رمضان بنية واجب آخر والى ذلك أشار السارح بقوله وكذا يجوز أيضا صوم رمضان بنية واجب آخر وعبارته في الوافي بالمقصود مما هنا وفي حيث ٢٨١ قال وان أطلق أو نوى واجبا

آخر في غير نذر ونفل وسفر ويعلم منه الصحة فيما اذا نوى نفلا بالاولى (قوله واذا وقع عمنوى الى قوله كذا في الظهيرية) يوجد في بعض النسخ والانسب اسقاطه من هذا المحل لان قوله ولا يرد عليه وفي بعض النسخ لثلا يرد عليه من متعلقات قوله ويمكن أن يكون الخ (توله وتعبه الاكمل الخ) أقول يظهر لي ان ما فهمه الاكمل ليس مرادا للقائين بالتفصيل بل مرادهم ان المريض نارة يضره الصوم بان يصير الصوم سببا لزيادة مرضه فهذا تتعلق الرخصة في حقه بخوف الزيادة فما دام يخافها برخص له الفطر ولا يمكن المحاقه بالصحيح بل هو كالمسافر لوجود الرخصة وتارة لا يضره الصوم وانما حصل له من الضعف بالا بقدر معة على أداء الصوم أصلا فهذا تتعلق الرخصة في حقه بحقيقة المرض أى

من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح وهو يصح بقوله لم أرد به بل لو ثبت لكان جبرا ولا خبر في العبادات وقوله لم الاخص يصاب بالاعم انما يصح اذا أراد الاخص بالاعم ولو اراده لا يرتفع الخلاف وأعجب من هذا ما روى عن زفران التعيين شرعا يوجب الاصابة ببلانية اه وقد يقال بانه نوى أصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلفت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل والاعراض ان ثبت فانما هو في ضمن نية النفل أو القضاء وقد لفت بالاتفاق فيلغو ما في ضمنها ولا يلزم الجبر لان معنى القرية في أصل الصوم يتحقق لبقاء الاختيار للعبد فيه ولا يتحقق في الصفة اذ لا اختيار له فيها فلا يتصور منه ابدال هذا الوصف بوصف آخر في هذا الزمان فيسقط اعتبار نية الصفة فعلم انه لا يلزم الجبر الا لو قلنا بوقوع الصوم من غير نية أصلا وما ألزمنا به الشافعي هنا من لزوم الجبر لزمه في الخ فانه يحجه فرضا بنية النفل فها هو جوابه فهو جوابنا وأما في النذر المعين فلانه معتبرا بإيجاب الله تعالى وانما قال ونية النفل ولم يقل ونية مباينة لما ان النفل لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عمنوى ولما ان المندور المعين لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عمنوى بخلاف رمضان والفرق بينهما ان التعيين انما جعل بولاية التادرو له ابطال صلاحية ماله وهو النفل لا ماعليه وهو القضاء ونحوه ورمضان متعين بتعيين الشارع وليس له ولاية ابطال صلاحية لغرضه من الصيام لكن بقي عليه افادة صحة رمضان بنية واجب آخر ويمكن أن يكون ذكر نية النفل إشارة إليه بجامع الغاء الجهة لتعيينه واذا وقع عمنوى فهل يلزمه قضاء المندور المعين لا ذكر لها في ظاهر الرواية والاصح وجوب القضاء كذا في الفتاوى الظهيرية ولا يرد عليه المسافر فانه لو نوى واجبا آخر في رمضان يصح عند أي حنيفة ويقع عمنوى لا ثبات الشارع الترخص له وهو في الميل الى الاخف وهو في صوم الواجب المغابر لانه في ذمته وفرض الوقت لا يكون في ذمته الا اذا أدرك عدة من أيام أخر وفي النفل عنه روايتان أحدهما عدم صحة ما نوى ووقوعه عن فرض الوقت لان فائدة النفل الثواب وهو في فرض الوقت أكثر كما لو أطلق النية كذا في التقرير فعلم بهذا ان المسافر يصح صومه عن رمضان بمطلق النية ونية النفل على الاصح فيهما مع وجود الروايتين فيهما فلماذا لم يستثنه في المختصر وأما المريض اذا نوى واجبا آخر أو نفلا ففيه ثلاثة أقوال فقليل يقع عن رمضان لانه لما صام التحق بالصحيح واختاره غير الاسلام وشمس الأئمة وجمع وصححه صاحب المجموع وقيل يقع عمنوى كالمسافر واختاره صاحب الهداية وأكثر المشايخ وقيل بانه ظاهر الرواية وينبغي أن يقع عن رمضان في النفل على الصحيح كالمسافر على ما قدمناه وقيل بالتفصيل بين أن يضره الصوم فتعلق الرخصة بخوف الزيادة فيصير كالمسافر يقع عمنوى وبين أن لا يضره الصوم كفساد الهضم فتعلق الرخصة بحقيقته فيقع عن فرض الوقت واختاره صاحب الكشف وتبعه المحقق في فتح القدير والتحرير وتعبه الاكمل في التقرير بان المعلوم ان المريض

٣٦ - بحر ثاني ما دام هذا المرض الذي لا يمكن معه الصوم أصلا برخص له الفطر فاذا قدر على الصوم فقد زال المرض فصار كالمسافر والمحصل ان المرض قسمان قسم يمكن معه الصوم لكنه يزاد به المرض فيباح فيه الفطر فهذا كالمسافر بجامع الاباحة مع الامكان وقسم لا يمكن معه الصوم أصلا وان كان الصوم لا يضره في نفس الامر كفساد الهضم فان الصوم ينفعه لكنه لو وصل في الضعف الى حالة لا يمكنه الصوم بباح له الفطر مادام على هذه الحالة حتى لو قدر بعدها فقد زال المييع

الذي لا يضره الصوم غير مخصص له الفطر عند أئمة الفقه كما شهدت كتبهم بذلك فن لا يضره الصوم صحيح وليس الكلام فيه ثم اعلم انه وقع في عبارة القوم أصولا وفروعا ان رمضان يصح مع الخطا في الوصف فذهب جماعة من المشايخ الى ان مسئلة نية الصوم النفل في رمضان من الصحيح المقيم انما هي مصورة في يوم الشك بان شرع بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان حتى يكون هذا الظن مغفوا فاما لو وجدت في غيره يخشى عليه الكفر لانه ظن ان الامر بالمسالك المعين يتأدى بغيره وبمثل هذا الظن يخشى عليه الكفر كذا في التقرير وفي النهاية ما مرده فانه قال في دليل السافعي انه لو اعتقد الم شروع في هذا الوقت انه نفل بكفر وقال في رده انه لما الغاية النفل لم يتحقق نية الاعراض وبه يبطل قوله انه لو اعتقد فيه انه نفل بكفر اهـ والحاصل انه لا ملازمة بين نية النفل واعتقاد عدم الغرضية او ظنه فعدمه يكون معتقدا للغرضية ومع ذلك نوى النفل فلا يكون نية النفل كافر الا اذا انضم اليها اعتقاد النفلية وكذا لا يخشى عليه الكفر الا اذا انضم اليها الظن المذكور والله سبحانه وتعالى أعلم ثم اعلم ان ابا حنيفة جرى على أصله في المواضع كلها من أن الأصل ينفل عن الوصف فلهذا قال اذا بطلت صفة الغرضية في الصلاة لا يبطل أصلها واذا بطلت الصفة في الصوم بقي أصله واذا قال لها أنت طالق كيف شئت وقع أصل الطلاق وكان الوصف مفوضا اليها وهما قالا في هذه المسئلة بان ما لا يقبل الاشارة من الامور الشرعية محاله ووصفه بمنزلة أصله فيعلق الأصل بتعلقه فخالفنا هذا الأصل في الصوم وخالفه أبو يوسف في الصلاة لانه موافق لابي حنيفة فيها وجرى عليه محمد في الصلاة فانه قال يبطلان الأصل اذا بطل الوصف فيها وقد فرق بعضهم لمحمد بين الصوم والصلاة وورده الاكمل في تقريره وقال في بحث كيف ان أصلهما المذكور ليس بصحيح لان صحته تستلزم انتفاء الفاسد على مذهبننا واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وباطل بيان الملازمة ان الربا مثلا وسائر العقود الفاسدة مشروعة بأصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهي مما لا يقبل الاشارة فلو كان ما ذكرناه صحيحا لكان الأصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الأصل والوصف فهو باطل اتفاقا لافساد أو كان الوصف مثل الأصل والأصل مشروع فكان الربا جائزا لافساد وهو باطل اجماعا اهـ (قوله وما بقي لم يجز الا بنية معينة مبيته) أي ما بقي من الصيام وهو قضاء رمضان والكفارات وجزاء الصيد والحلق والمتعة والنذر المطاق لا يصح بطلاق النية ولا بنية مباينة ولا بد فيه من التعيين لعدم تعيين الوقت له ولا بد فيه أيضا من النية من الليل أو ما هو في حكمه وهو المقارنة لطلوع الفجر بل هو الأصل لان الواجب قران النية بالصوم لا تقديمها وانما جاز التقديم للضرورة ومن فروع لزوم التبييت في غير المعين لو نوى القضاء نهارا فلم يصح هل يقع عن النفل في فتاوى النسفي نعم ولو أفطر يلزمه القضاء قبل هذا اذا علم ان صومه عن القضاء لم يصح بنية من النهار اما اذا لم يعلم فلا يلزم بالشروع كافي المظنون كذا في فتح القدير والذي يظهر ترجيح الاطلاق فان المجهل بالاحكام في دار الاسلام ليس بمعتبر خصوصا ان هذه المسئلة أعني عدم جواز القضاء بنية نهارا متفق عليها فيما يظهر فليس كالمظنون ولا يخفى ان قضاء النفل بعد افساده وقضاء المنذور المعين داخل تحت قوله وما بقي ثم اعلم ان النية من الليل كافية في كل صوم بشرط عدم الرجوع عنها حتى لو نوى ليلا ان يصوم غدا ثم عزم في الليل على الفطر لم يصح صائما فلو أفطر لاشئ عليه ان لم يكن رمضان ولو مضى عليه لم يجز له لان تلك النية انتقضت بالرجوع ولو نوى الصائم الفطر لم يفطر حتى يأكل وكذا لو نوى التكلم في الصلاة كذا في الظهيرية ولو قال نويت

وما بقي لم يجز الا بنية معينة مبيته

فالتحقيق بالصحيح فيقع صومه عن رمضان فليس مرادهم بهذا القسم أن لا يضره الصوم مع القدرة عليه والا كان هديانا من القول اذا يقول غاقل باباحة الفطراه

(قوله وصح في المخطئ) هذا التفصيل ذكره في البدائع أيضا لكن بدون تصريح بالصحيح فقال وفصل الفقه أبو جعفر في ذلك تفصيلا فقال إن صام في السنة الثانية عن الواجب عليه إلا أنه على ظن أنه في رمضان يجوز وكذا في السنة الثالثة والرابعة لأنه صام عن الواجب عليه والواجب عليه قضاء رمضان الأول دون الثاني وإن صام في السنة الثانية عن الثالثة وفي الثالثة عن الرابعة لم يجز وعليه قضاء الرمضانات كلها ثم قال وضرب له أي أبو جعفر مثلا وهو رجل ٢٨٣ اقتدى بالامام على ظن أنه

زيد فاذا هو عمر وصح اقتداه ولو اقتدى بزيد فاذا هو عمر ولم يصح لأنه في الأول اقتدى بالامام إلا أنه ظن أنه زيد فاخطأ في ظنه وهذا لا يقدح في صحة الاقتداء بالامام وفي الثاني اقتدى بزيد فاذا لم

ويثبت رمضان برؤية هلاله أو بعد شعبان ثلاثين يوما

يكن زيدا تبين أنه لم يقتد باحد كذلك هنا اذا نوى صوم كل سنة عن الواجب عليه تعلقت نية الواجب بما عليه لا بالاول والثاني إلا أنه ظن أنه للثاني فاخطأ في ظنه فيقع عن الواجب عليه لا عما ظن اه (قوله فيقرر المحض بالوكالة) قال الرملي عبارة النهر فيقرر بالدين والوكالة وينكر الدخول وكلاهما مشكل اذا ينفذ الاقرار على الغائب بقبض المدعي من المدعي عليه اه قات لا اشكال على عبارة النهر فانه اذا قرأ بالدين

صوم غدا إن شاء الله تعالى فمن الحلو أن يجوز استحسانا لأن المشيئة إنما تبطل اللفظ والنية فعل القلب وصححه في فتاوى الظهيرية واعلم أنه يتفرع على كيفية النية ووقتها مسئلة الاسير في دار الحرب اذا استنبه عليه رمضان فقهرى وصام شهر رمضان فلا يحلوا ما إن يوافق أولا بالتقديم أو بالتأخير فان وافق جاز وان تقدم لم يجز وان تأخر وان وافق شولا يجوز بشرط موافقة الشهرين في العدد وتعيين النية وتبنيها ولا يشترط نية القضاء في الصحيح فان كان كل منهما كاملا قضى يوما واحدا لاجل يوم الفطر وان كان رمضان كاملا وشوال ناقصا قضى يومين يوما لاجل يوم العيد ويوم لاجل النقصان وعلى العكس لا شيء عليه وان وافق صومه هلال ذي الحجة فان كان رمضان كاملا وذو الحجة كاملا قضى أربعة أيام يوم النحر وایام التشريق وان كان رمضان كاملا وذو الحجة ناقصا قضى خمسة أيام وعلى عكسه قضى ثلاثة أيام وان وافق صومه شهرا آخر سوى هذين الشهرين فان كان الشهران كاملين أو ناقصين أو كان رمضان ناقصا والاخر كاملا فلا شيء عليه وعلى عكسه قضى يوما ولو صام بالنحر سنيين كثيرة ثم تبين أنه صام في كل سنة قبل شهر رمضان فهل يجوز صومه في الثانية عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة قيل يجوز وقيل لا يجوز كذا في البدائع مختصرا وصح في المحيط أنه ان نوى صوم رمضان مبهما يجوز عن القضاء وان نوى عن السنة الثانية مفسرا لا يجوز وقد علم من هذا ان من فاته رمضان وكان ناقصا يلزمه قضاؤه بعدد الايام لا شهر كامل ولهذا قال في البدائع قالوا فممن أفطر شهر ابعثر ثلاثين يوما ثم قضى شهر بالهلال فكان تسعة وعشرين ان عليه قضاء يوم آخر لان المعتبر عدد الايام التي أفطر فيها دون الهلال لان القضاء على قدر الفائت ولو صام أهل مصر تسعة وعشرين وأفطر والروى يفهم مريض لم يصم فان علم ما صام أهل مصر فعليه قضاء تسعة وعشرين يوما وان لم يعلم صام ثلاثين يوما لأنه الاصل والنقصان عارض اه وفي عدة الفتاوى لو قال لله على صوم شوال وذی القعدة وذی الحجة فصامهن بالرؤية وكان هلال ذی القعدة وذی الحجة ثلاثين وشوال تسعة وعشرين فعليه صوم خمسة أيام الفطر والاضحية وایام التشريق ولو قال لله على صوم ثلاثة أشهر فصامهن فعليه قضاء تسعة أيام لأنه أشار الى غائب فيلزم لكل شهر ثلاثون اه وبما ذكرنا علم من تراجع فتح القدير انه لم يستوف الاقسام كلها (قوله ويثبت رمضان برؤية هلاله أو بعد شعبان ثلاثين يوما) لمحدث الصحيحين صوموا الرؤيته وأفطروا لرؤيته فان غم عليكم فأكلوا عدة شعبان ثلاثين يوما والوجه في اثبات الرضائية والعيد أن يدعى عند القاضي بوكالة رجل معلقة بدخول رمضان بقبض دين فيقرر المحض بالوكالة وينكر دخول رمضان فيشهد الشهود بذلك فيقضى القاضي عليه بالمال فيثبت محي رمضان لان اثبات محي رمضان لا يدخل تحت الحكم حتى لو أخبر رجل عبد القاضي عليه بالمال فيثبت محي رمضان لان الناس بالصوم يعني في يوم النحر ولا يشترط لفظ الشهادة وشروط القضاء ما في العيد فيشترط لفظ الشهادة وهو يدخل تحت

والوكالة جميعا صح اقراره لأنه أقرب بثبوت حق القبض له في ملك نفسه لان الدين انما تقضى بامثالها لا باعيانها بخلاف ما اذا كانت دعوى الوكيل قرض عين هي وديعة للموكل فانه لا يصح اقرار الغريم بها لأنه اقرار بثبوت حق القبض للوكيل في ملك الموكل فلا يصح وأما اذا أقر بالوكالة وجد الدين فلا يكون الوكيل خصما باثبات الحق الا باثبات وكالته لان اقرار الغريم ليس بمحجة كاقترار الوكيل نص على ذلك كله في شرح أدب القضاء للخصاف

(قوله لان الصوم لا يتوقف على الثبوت الخ) قال في النهر ليس في كلامه ما يفيد توقف الصوم على ثبوته يعني عند القاضي كما اقتضاه كلامه بل ان السبب لثبوته أحد هذين لا غير اه والظاهر ان المراد بالثبوت اللزوم والوجوب أي ويلزم صوم رمضان برؤية هلاله الخ أو المراد التبين كما قاله الرملي (قوله وينبغي في كلام بعضهم بمعناه) قال في الهداية وينبغي للناس أن يلتزموا الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان أي يجب عليهم وفيه تساهل فان الترائي انما يجب ليلة الثلاثين لاني اليوم الذي هو عشيته كذا في الفتح قال في الحواشي السعدية وفيه بحث فانه يبدأ بالالتماس قبل الغروب اه وأنت خير بان ينبغي حيث كان بمعنى يجب فالتساهل باق اذ لا وجوب قبله كذا في النهر (قوله من أتى كاهنا الخ) نقل في الامداد عن شرح المنظومة لان الشكنة ان المراد بالكاهن والعرفاء في الحديث من يخبر بالغيب أو يدعي معرفته فاما كان هذا سيده لا يجوز ويكون تصديقه كفر اما امر الاهله فليس من هذا القليل ٢٨٤ بل معتمد في الحساب القطعي فليس من الاخبار عن الغيب أو دعوى معرفته

في شيء ألا ترى الى قوله تعالى وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب والله تعالى أعلم (قوله اما أن يغيب عليهم هلال رمضان أو هلال شعبان الخ) فالشك ولا يصام يوم الشك الا تطوعا

في اليوم الثلاثين على الاول هل هو من رمضان أو من شعبان وعلى الثاني هل هو الثلاثون أو الحادي والثلاثون وفي شرح الشيخ اسمعيل عن البرجندي ويحتمل أن يحصل الشك بردا الشهادة وفي شرح المختار الشك بان يتحدث الناس بالرؤية ولا يثبت اه لكن قال في الفتح ومما ذكر فيه من كلام غير أصحابنا ما اذا شهد

الحكم لانه من حقوق العباد كذا في الخلاصة من كتاب الشهادات وبهذا علم ان عبارة المصنف في الوافي أولى وأجزوهي ويصام برؤية الهلال أو اكمال شعبان لان الصوم لا يتوقف على الثبوت وليس يلزم من رؤيته ثبوته لما تقدم ان مجرد مجيئه لا يدخل تحت الحكم ولم يتعرض لوجوب التماسه ولا شك في وجوبه على الناس وجوب كفاية وينبغي في كلام بعضهم بمعناه ووقته ليلة الثلاثين ولهذا قال في الاختيار يجب التماسه في اليوم التاسع والعشرين وقت الغروب وقول بعضهم في التاسع والعشرين تساهل نعم لو روي في التاسع والعشرين بعد الزوال كان كرويته ليلة الثلاثين اتفاقا وانما الخلاف في رؤيته قبل الزوال يوم الثلاثين فعند أبي حنيفة ومحمد وهو المستقبلة وعند أبي يوسف هو للناضية والمختار قوله ما لكن لو أفطروا لا كفارة عليهم لانهم أفطروا بتأويل ذكره قاضخان وفي الفتاوى الظهيرية وتكره الاشارة عند رؤية الهلال تحرزا عن التشبه باهل الجاهلية وأشار المصنف الى انه لا عبرة بقول المنجمين قال في غاية البيان ومن قال يرجع فيه الى قواهم فقد خالف الشرع لانه روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من أتى كاهنا أو منجما فصدقه بما قال فهو كافر بما أنزل على محمد (قوله ولا يصام يوم الشك الا تطوعا) وهو استواء طرفي الادراك من النفي والاثبات وموجبه هنا أحد أمرين اما أن يغيب عليهم هلال رمضان أو هلال شعبان فأكلت عدته ولم ير هلال رمضان لان الشهر ليس الظاهر فيه أن يكون ثلاثين بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلاثين فيستوى هاتان الحالتان بالنسبة اليه كما يعطيه الحديث المعروف في الشهر فاستوى الحال حينئذ في الثلاثين انه من المنسلخ أو المستهل اذا كان غيم فيكون مشكوكا بخلاف ما اذا لم يكن لانه لو كان من المستهل لرؤى عند الترائي فلما لم يركن الظاهر ان المنسلخ ثلاثون فيكون هذا اليوم منه غير مشكوك في ذلك كذا ذكرنا وقد قدمنا عن البسائع ان كونه ثلاثين هو الاصل والنقصان عارض ولهذا وجب على المريض الذي أفطر رمضان قضاء ثلاثين يوما اذا لم يعلم صوم أهل بلده فلو كان على السواء لم يلزم الزائد بالشك لان ظهور كونه كاملا انما هو عند الصحو اما عند الغيم فلا لأن

من ردت شهادته وكانهم لم يعتبر واذللك لانه ان كان في الصحو فهو محكوم بغلطه عندنا لظهوره فمقابله موهم لا مشكوك يقال وان كان في غيم فهو شك وان لم يشهده أحد اه ويخالفه ما في المجتبى ونقله عنه في المعراج يوم المعراج يوم الشك هو ما اذا لم ير علامة ليلة الثلاثين والسماة متعجة أو شهد واحد فرددت شهادته أو شاهدان فاسقان فرددت شهادتهما فاما اذا كانت السماء معصية ولم ير الهلال أحد فليس بيوم الشك ولا يجوز صومه ابتداء لا فرضا ولا نفلا لكن بقي شيء وهو ان الشك يتحقق وان لم يكن علة على القول بعدم اعتبار اختلاف المطالع لجواز تحقق الرؤية في بلدة أخرى نعم على مقابله ليس بشيء كما في الدر المختار عن الزاهد بل في السراج عن الايضاح لو لم يغيب هلال شعبان وكانت معصية يحتمل أن يقال ليس بشك وأن يقال انه شك للتقصير في طلب الهلال أو لعدم اصابة المطالع اه لكن قال في النهر بعد نقله ولو قيل بان الاول بناء على انه لا اعتبار باختلاف المطالع والثاني على اعتبار هاله لم يبعد (قوله فلو كانا على السواء لم يلزم الزائد بالشك) قال الرملي لقائل أن يقول وجب على المريض قضاء ثلاثين احتياطاً للخروج عن

عهد الواجب (قوله وعامة المشايخ على أنه ينبغي الخ) قال في النهر هذا يقيدان التلوم أفضل في حق الكل وان من لا يقدر على
الحزم بنية النفل فهو من العامة اه وفي هذه الافادة تأمل وظاهر الهداية خلافها (قوله عن الاجماع عن النية) أي التردد فيها
وكان عليه أن يأتي بغير بدل عن كافي الهداية قال في النهاية التخصيص في النية التردد فيها ٢٨٥ وان لا ينهمن فخص في الامر

اذ اوهى فيه وقصر كذا
في المغرب (قوله ويكره في
اليوم واليومين) مقتضى
ما مر من جعل حديث
النهى عن التقديم بيوم
أو يومين على انه من
رمضان عدم الكراهة
ومن صرح بحمل الحديث
على ذلك صاحب الهداية
ونراهما وظاهر ما مر
عن التحفة خلافا وفي
الشرنبلالية قال في
الفوائد والمراد بقوله
صلى الله تعالى عليه وسلم
لا تقدموا الخ التقديم على
قصد ان يكون من
رمضان لان التقديم
بالشيء على الشيء ان ينوي
به قبل حينه وأوانه
ووقته وزمانه وشعبان
وقت التطوع فاذا صام
عن شعبان لم يات بصوم
رمضان قبل زمانه وأوانه
فلا يكون هذا تقدما عليه
اه كذا بخط أستاذي
رحمه الله تعالى وبهذا
تنتفي كراهة صوم الشك
تطوعا اه كلام
الشرنبلالية وفي المعراج
عن الايضاح لا بأس

يقال الاصل الصحو والغيم عارض ولا عبرة به قبل تحققة وهم انما ذكروا التساوى عند تحقق الغيم
ولم يتعرض لصفة صوم غير التطوع ولا لصفته من الاباحة والاستحباب اما صوم غير التطوع فان جزم
بكونه عن رمضان كان مكروها كراهة تحريم للتشبه باهل الكتاب لانهم زادوا في صومهم وعليه
جعل حديث النهى عن التقديم بصوم يوم أو يومين وفي استحبابه ان وافق صوما كان يعتاده
على الاصح ويجزئه ان بان انه من رمضان لما تقدم والافه وتطوع غير مضمون بالافساد لانه في
معنى المظنون وان جزم بكونه عن واجب آخر فهو مكروه كراهة تنزيه التي مرجعها خلاف الاولى
لان النهى عن التقديم خاص بصوم رمضان لكن كره لصورة النهى المحمول على رمضان فان ظهر
انه من رمضان اجزاء عنه لما عرف ان كان مقيما والا اجزاء عن الذي نواه كما لو ظهر انه من شعبان
على الاصح وان جزم بالتطوع فلا كلام في عدم كراهته وانما الخلاف في استحبابه ان لم يوافق
صومه والا فضل ان يتلوم ولا يأكل ولا ينوي الصوم ما لم يتقارب انتصاف النهار فان تقارب ولم
يتبين الحال اختلفوا فيه فقبل الافضل صومه وقيل فطره وعامة المشايخ على انه ينبغي للقضاء
والمفتين ان يصوموا تطوعا ويقتوا بذلك خاصتهم ويقتوا العامة بالافطار وكان محمد بن سلمة
وابونصر يقولان الفطر أحوط لانهم أجعوا انه لا اثم عليه لو أفطر واختلفوا في الصوم قال بعضهم
يكرهه ويأثم كذا في الفتاوى الظهيرية وقوله صوم القاضى والمفتى المراد انه يصوم من تمكن
من ضبط نفسه عن الاجماع عن النية وملاحظة كونه عن الغرض ان كان غدا من رمضان ولهذا
قالوا ويقتوا بالصوم خاصتهم وأما اذا اردد فان كان في أصلها كان نوى أن يصوم غدا عن رمضان ان
كان رمضان والا فليس بصائم وهذه غير صحيحة فليس بصائم وفي الفتاوى الظهيرية وعن محمد
ينبغي أن يعزم ليلة يوم الشك على انه ان كان غدا من رمضان فهو صائم عن رمضان وان لم يكن من
رمضان فليس بصائم وهذا مذهب أصحابنا اه وان رد في وصفها فله صورتان أحدهما ما اذا
نوى أن يصوم عن رمضان ان كان غدا منه والافق واجب آخر وهو مكروه لتردده بين مكروهين فان
ظهر انه من رمضان اجزاء عنه والا كان تطوعا غير مضمون بالافساد ولا يكون عن الواجب لعدم
الحزم به والثانية اذا نوى أن يصوم عن رمضان ان كان منه والا فتطوع فهو مكروه لنية الغرض
من وجه فان ظهر انه منه اجزاء والا فتطوع غير مضمون لدخول الاسقاط في عزيمته من وجه ولم
يتعرض المصنف لصوم ما قبله وصرح في الكافي بانه ان وافق يوم الشك صوما كان يصومه
فالصوم أفضل وكذا ان صام كله أو نصفه أو ثلثه من آخره ولم يقيد بكون صوم الثلاثة عادة وصرح
في التحفة بكراهة الصوم قبل رمضان بيوم أو يومين لمن ليس له عادة لقوله عليه السلام لا تتقدموا
رمضان بصوم يوم أو يومين الا ان يوافق صوما كان يصومه أحدكم وانما كره خوفا من أن يظن انه
زيادة على رمضان اذا اعتادوا ذلك فالماصل ان من له عادة فلا كراهة في حقه مطلقا ومن ليس له
عادة فلا كراهة في التقديم بثلاثة فأكثر ويكره في اليوم واليومين وأما صوم الشك فلا يكره بنية

بصوم يوم أو يومين أو ثلاثة قبل رمضان لما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يصل شعبان برمضان والمراد بقوله لا تتقدموا
الحديث استقبال الشهر بصوم منه لانه يصير زيادة على الغرض وفي العناية وغيرهما فان قيل فما فائدة قوله يوم ويومين وحكم
الاكثر من ذلك كذلك أجيب بان يوما ويومين ما وصل الى حد الكثرة فيجوز أن يتوهم بان القليل معفو فيجوز كافي كثير من
الاحكام فتنى ذلك وفي السعدية يجوز أن يجاب بان المحتمل هو التقديم بيوم أو يومين كما هو الواقع من الممارسين بعلم حساب النجوم

وعمرهم لكن قال في
الفتح يمكن أن يحصل
الحديث على ما قاله في
الهداية ويكره صومها
لمعنى ما في التحفة يعني قوله
وانما كره الى آخر ما مر
فتأمل وما في التحفة أوجه
اهـ قوله وأفاد ان التفرد
بالرواية الخ قال الرملي
ليس المراد بالتفرد

ومن رأى هلال رمضان
أو الفطر ورد قوله صام
فان أفطر قضى فقط وقبل
بعدة خبر عدل ولو قنأ أو
أنثى رمضان وحرين أو
حرو حرتين للفطر

الواحد اذ لو كانوا جماعة
ورد القاضي شهادتهم
لعدم تكامل الجمع العظيم
فالحكم فيهم كذلك ولا
شبهة ان عبارة المتن شاملة
لذلك لان من عامة تامل
(قوله وفي الفطر ان أخبر
عدلان برؤية الهلال)
قال في الشرنبلالية أي
وبالسماعة (قوله وفيها
أيضا واذ اصام الخ) ذكر
في الذخيرة وان صام
أهل مصر بغير رؤية من
غير عد شعبان ثلاثين
وفهم رجل لم يصم معهم
حتى رأوا الهلال من
الفسد فصام أهل مصر

التطوع مطلقا (قوله ومن رأى هلال رمضان أو الفطر ورد قوله صام فان أفطر قضى فقط) لقوله
تعالى في هلال رمضان فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قد شهد به والمحدث في هلال الفطر
صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون والناس لم يفطروا في هذا اليوم فوجب عليه موافقتهم
ولان تفرد مع شدة حرص الناس على طلبه دليل غلطه وانما لم يجب الكفارة فيما إذا رأى هلال
رمضان ولم يصم لان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فأورث شبهة وهذه الكفارة
تندرج بالشبهات لانها ألحقت بالعقوبات باعتبار ان معنى العقوبة فيها أغلب بدليل عدم وجوبها
على المعنور والمخطئ بخلاف بقية الكفارات فانه اجتمع فيها معنى العبادة والعقوبة والعبادة أغلب
كما عرف في تحرير الاصول قيد بقوله ورد قوله أي ورد القاضي اخباره احترازا عما إذا أفطر قبل
أن يرد القاضي شهادته فانه لا رواية فيه عن المتقدمين واختلف المشايخ في وجوب الكفارة وصحح
في المحيط عدم وجوبها ورجحه في غاية البيان باعتبار أنه يوم مختلف في وجوب صومه فان الحسن
 وابن سيرين وعطاء قالوا بانه لا يصومه الامع الامام واحترازا عما اذا قبل الامام شهادته وهو فاسق
 وأمر الناس بالصوم فافطروا أو واحد من أهل بلده لم يمتعه الكفارة وبه قال عامة المشايخ خلافا
 للفقهاء أبي جعفر لانه صوم يوم الناس فلو كان عدلا ينبغي أن لا يكون في وجوب الكفارة خلاف لان
 وجه النفي كونه ممن لا يجوز القضاء بشهادته وهو ممتنع كذا في فتح القدير وأفاد ان التفرد بالرؤية
 من غير ثبوت عند الحاكم موجب لاسقاط الكفارة قد دخل ما اذا رآه الحاكم وحده ولم يصم فانه
 لا كفارة عليه ولهذا قالوا لا ينبغي للامام اذا رآه وحده ان يأمر الناس بالصوم وكذا في الفطر بل
 حكمه حكم غيره فليس له أن يخرج الى العيد برؤيته وحده وله أن يصوم وحده اذا رآه والو الى اذا
 أخبر صديقه صام ان صدقه ولا يفطر وان أفطر لا كفارة عليه كذا في البرازية وفي فتاوى قاضيهان
 ومن رأى هلال رمضان في الرستاق وليس هناك والوقاض فان كان ثقة يصوم الناس بقوله وفي
 الفطر ان أخبر عدلان برؤية الهلال لا بأس بأن يفطروا اهـ وأشار بوجوب صومه اذا رأى هلال
 الفطر وحده الى ان المنفرد برؤية هلال رمضان اذا صام وأكل ثلاثين يوما لم يفطر الامع الامام لان
 الوجوب علة الاحتياط والاحتياط بعد ذلك في تأخير الافطار ولو أفطر لا كفارة عليه اعتبارا
 للحقيقة التي عنده وأطاق في الرائي فشم من لا تقبل شهادته ومن تقبل كذا في الفتاوى الظهيرية
 وأشار الى رد قول الفقيه أبي جعفر من أن معنى قول الامام أبي حنيفة فيما اذا رأى هلال الفطر
 لا يفطر لا يأكل ولا يشرب ولكن ينبغي أن يفسد صوم ذلك اليوم ولا يتقرب به الى الله تعالى لانه يوم
 عيد عنده والى رد ما قاله بعض مشايخنا من أنه اذا أيقن برؤية هلال الفطر أفطر لكن يأكل سرا
 كذا في الفتاوى الظهيرية وفيها أيضا واذ اصام أهل مصر بغير رؤية ورجل برؤية فنقص له يوم
 حاز (قوله وقبل بعدة خبر عدل ولو قنأ أو أنثى رمضان وحرين أو حرو حرتين للفطر) لان صوم رمضان
 أمر ديني فأشبهه رواية الاخبار ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة خلافا للشيخ الاسلام ولا يشترط الدعوى
 لكن قال في الفتاوى الظهيرية انه قولها ما على قول الامام أبي حنيفة فينبغي أن يشترط الدعوى
 أما في شهادة الفطر والاخص فيشترط لفظ الشهادة وتشترط العدالة في الكل لان قول الفاسق
 في الدبانات التي يمكن تلقيها من العدول غير مقبول كالهلال ورواية الاخبار ولو تعدد كفاستقن
 فأكثر كذا في الولوالجية بخلاف ما لا يتيسر تلقيه منهم حيث يتحري في خبر الفاسق كالاخبار
 بظاهرة المساء ونجاسته وحل الطعام وحرمة وبخلاف الهدية والوكالة وما لا الزام فيه من المعاملات

ثلاثين وصام هذا الرجل تسعة وعشرين يوما فليس عليه قضاء يوم اه تأمل (قوله لانهم تركوا المحسبة) فان شاهد المحسبة اذا أجزأ شهادته بلا عذر يفسق ولا تقبل شهادته كافي الاشياء والنظائر (قوله والى انهم لو صاموا بشهادة واحد الخ) قال في النهر ثم اذا قبلت وأكملوا العدة ولم ير روى المحسن عن الامام وهو قول الثاني انهم يفترون وسئل عنه محمد فقال ثبت الفطر بحكم القاضي لا بقول الواحد وفي غاية البيان وقول محمد أصح قال الشارح ٢٨٧ والاشبه أن يقال ان كانت

السماة معصية لا يفترون لظهور غلظته وان كانت معصية يفترون لعدم ظهوره ولو ثبت برجلين أفتروا وعن السعدي لا وهكذا عن مجموع النوازل قال في الفتح ولو قيل ان قبله ما في الصوم لا يفترون وفي الغيم أفتروا لم يبعد وفي السراج صاموا بشاهدين أفتروا عند كل العدة اجابا وهذا ظاهر فيما اذا كانت متعينة عند الفطر اما لو كانت معصية ينبغي أن لا يفتروا كما لو شهدوا الساعة اه لكن في الامداد صحيح في الدراية والخلاصة والبرازية حل الفطر وذ كفي متته انه لا خلاف في حل الفطر اذا كان بالسماة علة ولو ثبت رمضان بشهادة الفرد وذ كرا ما عن السعدي حكاه عنه في التبيين فيما اذا كانت السماة معصية وذ كرا عن المحلواني أن

حيث يقبل خبره بدون التحري للزوم الضرورة ولا دليل سواء فوجب قبوله مطلقا وحقيقة العدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمرواة والشرط أدناها وهو ترك السكائر والاصرار على الصغائر وما يخل بالمرأة كما عرف تحقيقه في تعريف الاصول فلزم ان يكون مسلما عاقلا بالغوا اما الحرية والبصر وعدم المحد في قذف وعدم الولاية والعداوة فمختص بالشهادة وعن أبي حنيفة نفي رواية المحدود والظاهر خلافه لقبول رواية أبي بكر بعد ما تاب وكان قد حدى في قذف وأما مجهول الحال وهو المستور فنحن أي حنيفة قبوله وظاهر الرواية عدمه لان المراد بالعدل في ظاهر الرواية من ثبتت عدالته وان الحكم بقوله فرع ثبوتها ولا ثبوت في المستور وما ذكره الطحاوي من عدم اشتراط العدالة فمحمول على قبول المستور الذي هو احدي الروايتين وصحح النزاي في فتاواه قبول المستور وهو خلاف ظاهر الرواية كما علمت أمامع تبين الفسق فلا قال به عندنا وفرعوا عليه ما لو شهدوا في ناسع عشر من رمضان انهم رأوا هلال رمضان قبل صومهم بيوم ان كانوا في هذا المص لا تقبل شهادتهم لانهم تركوا المحسبة وان جاؤا من خارج قبلت وفي البرازية الفاسق اذا رآه وحده يشهد لان القاضي ربما يقبل شهادته لكن القاضي يرد اه وأما هلال الفطر فلانه يتعلق به نفع العباد وهو الفطر فاشبهه سائر حقوقهم فيشترط فيه ما يشترط في سائر حقوقهم من العدالة والحرية والعدد وعدم المحد في قذف ولفظ الشهادة والدعوى على خلاف فيه ان أمكن ذلك والافقد تقدم انهم لو كانوا في بلدة لا قاضي فيها ولا وال فان الناس يصومون بقول الثقة يفترون باخبار عدلين للضرورة وأطلقه فشمع ما لو كان المخبر من مصر او جاء من خارجه وهو ظاهر الرواية خلافا للامام الفضلي حيث قال انما يقبل الواحد العدل اذا فسر وقال رأيت ه خارج البلد في الصبراء ويقول رأيت ه في البلدة من بين خلل السحاب اما بدون هذا التفسير فلا يقبل كذا في الظهيرية وأشار الى أنه يقبل في هلال رمضان شهادة واحد عدل على شهادة واحد عدل بخلاف الشهادة على الشهادة في سائر الاحكام حيث لا تقبل ما لم يشهد على شهادة رجل واحد رجلان أو رجل وامرأتان لما ذكرنا أنه من باب الاخبار لا من باب الشهادة كذا في البدائع وكذا تقبل فيه شهادة العبد على العبد كذا في البرازية وكذا شهادة المرأة على المرأة كذا في الظهيرية والى أنهم لو صاموا بشهادة واحد وعظم هلال شوال فانهم لا يفترون فتثبت الرضاية بشهادته لا الفطر خلافا لما روى عن محمد انهم يفترون وصححه في غاية البيان وأما اذا صاموا بشهادة اثنين فانهم يفترون اتفاقا كذا في البدائع وحكي البرازي فيه خلافا والعلة غيم أو غبار أو نحوهما هنا وفي الاصول الخارج المتعلق بالحكم المؤثر فيه وأشار الى أن الجارية المخدرة اذا رأت هلال رمضان وبالسماة علة وجب عليها أن تخرج في ليلتها وتشهد بغير اذن موالها كما صرح به البرازي واعلم انما كان

الخلافا في مسألة ما لو ثبت بشهادة واحد اذا كانت معصية والا فطر وبالاخلاف اه فصار المحاصل على هذا ما ذكره في نور الايضاح اذا تم العدد بشهادة فرد ولم ير هلال الفطر والسماة معصية لا يحل الفطر واختلف الترجيح فيما اذا كان بشهادة عدلين ولا خلاف في حل الفطر اذا كان بالسماة علة ولو ثبت رمضان بشهادة الفرد قال في شرحه وقوله في غاية البيان قول محمد هو الاصح يحمل على ما قال السكالك منهم من استحسن في الصوم المروي عن الحسن من انهم لا يفترون وفي الغيم أخذ بقول محمد اه وحديثه فلا يخالف ما مر عن المحلواني والله تعالى أعلم

(قوله فان كانوا اتموا شعبان) مقابل قوله وقد كانوا اهللال شعبان أى قضاوا يوما واحدا ان كانوا اهللال شعبان امان عدوه ثلاثين من غير رؤية أيضا ثم صاموا رمضان ثمانية وعشرين قضاوا يومين لانه لم يعلم ان رمضان انتقص يوما يتيقن لجواز انهم غلطوا في شعبان بيومين لماعدوه ثلاثين من غير رؤية كافي الولوالحجية وفي التتارخانية عن العنانية ولورا واهلال شعبان وعدوه ثلاثين يوما ثم شرعوا في صوم رمضان فلما صاموا ثمانية وعشرين يوما اهللال شوال فعلمهم ان يقضوا يوما واحدا انهم غلطوا بيوم واحد يتيقن وان عدوا شعبان ثلاثين يوما من غير رؤية الهلال قضاوا يومين لانه يحتمل انهم غلطوا من أول رمضان بيومين اه قلت وبيانهم ٢٨٨ اذا عدوا شعبان ثلاثين من غير رؤية هلال يحتمل أن يكونوا صاموا بيومين من

شعبان وان رمضان وقع كاملا لانه الاصل فعلمهم قضاء يومين ثم الظاهر ان ما ذكره فرض فيما اذا روى هلال رجب وعد ثلاثين ثم عد شعبان ثلاثين أيضا لعدم رؤية والاجمع عظيم

هلال شعبان ورمضان ثم روى هلال شوال بعد صوم ثمانية وعشرين فلو غم هلال شوال أيضا كيف يصنعون لم أره والظاهر انهم يصومون اثنين وثلاثين احتياطا لاحتمال نقصان رجب وشعبان ونقل النووي في شرح مسلم ان النقص لا يقع متواليا في أكثر من أربعة أشهر وذكر الشيخ تقي الدين انه قد يتوالى شهران وثلاثة وأكثر ثلاثين ثلاثين

من باب الديانات فانه يكتب في فيه بخبر الواحد العدل كهلال رمضان وما كان من حقوق العباد وفيه الزام محض كالبيع والاملاك فشرطه العدد والعدالة ولفظ الشهادة مع باقي شروطها ومنه الفطر الا أن يكون المزمع به غير مسلم فلا يشترط في الشاهد الاسلام والا مالا يطلع عليه الرجال كالبركة والولادة والعيوب في العورة فلا عدد ولا ذكرورة وما لا الزام فيه كالاخبار بالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات في الهدايا والشركات فلا شرط سوى التميز مع تصديق القلب وما كان فيه الزام من وجه كعزل الوكيل وجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة فالرسول والوكيل فيها كما قبله عندهما وشرط الامام عدلته أو العدد كما عرف في تحرير الأصول وفي البرازية وقعت في بخارى سنة احدى وسبعين وسبع مائة ان الناس صاموا يوم الاربعاء فجاء اثنين أو ثلاثة يوم الاربعاء التاسع والعشرين وأخبروا انهم رأوا ليلة الثلاثاء وهذا الاربعاء يوفي الثلاثين اتفقت الاجوبة ان بالسما علة عيدوا يوم الخميس والا صاموا ثمانية وعشرين بلا رؤية ثم رأوا هلال الفطر ان اكملوا عدة شعبان ثلاثين وقد كانوا اهللال شعبان قضاوا يوما وان صاموا تسعا وعشرين لا قضاء عليهم أصلا فان كانوا اتموا شعبان من غير رؤية هلاله أيضا قضاوا يومين اه (قوله والاجمع عظيم) أى وان لم يكن بالسما علة فيهما يشترط أن يكون فيهما الشهود جمعا كثيرا يقع العلم بخبرهم أى علم غالب الظن لا اليقين لان التفرد بين الجمع الغفير بالرؤية مع توجههم طالعين لما توجهه واليه مع فرض عدم المانع وسلامة الابصار وان تفاوتت الابصار في الحدة طاهر في غلظه قياسا على تفردنا قل زيادة من بين سائر اهل مجلس مشاركين له في السماع فانها ترد وان كان ثقمة مع ان التفاوت في حدة السمع واقع أيضا كما هو في الابصار مع انه لا نسبة لمشاركته في السماع بمشاركته في الترائي كثرة والزيادة المقبولة ما علم فيه تعدد المجالس أو جهل فيه المحال من الاتحاد والتعدد كذا في فتح القدير وغيره وبهذا اندفع تشنيع المتعصبين في زماننا على مذهبننا حيث زعموا ان عدم قبول الاثنين لا دليل له وهو مردود لان القياس حيث لا سمع أحد الادلة الشرعية والقياس المذكور صحيح لوجود ركنه وشرايطه ولم يردوا بالتفرد بقدر الواحد والافاد قبول الاثنين وهو منتف بل المراد تفرد من لم يقع العلم بخبرهم من بين أضعافهم من الخلاق وهذا هو ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يقبل فيه شهادة رجلين أو رجل وامرأتين سواء

وقد يتوالى شهران وثلاثة وأكثر تسعة وعشرين يوما كافي شرح الغاية المحبلة لكن نقل الشيخ عبد الباقي كان المسالك في شرحه على مختصر خليل عند قوله يثبت رمضان بكامل شعبان قال وكذا ما قبله ان غم ولو شهرا لا يحسب نجس وسيرهر على المشهور ثم نقل بعده قولاً آخر انه يقيد قوله بكامل شعبان بما اذا لم يمتد الى اربعة اربعة على الكمال والاجعل شعبان ناقصا لانه لا يتوالى خمسة أشهر على الكمال كما لا يتوالى اربعة على النقص عند معظم أهل الميقات قال ونظم (عج) كلامهم فقال لا يتوالى النقص في أكثر من * ثلاثة من الشهور يافطن كذا توالى خمسة مكملة * هذا الصواب وما سواه أطله اه قال أى الصواب عند الميقاتين وكذا قوله وما سواه (قوله أى علم غالب الظن) الظاهر ان لفظة علم زائدة من قلم الناسخ (قوله كثرة) تميز أى لا نسبة بين المشاركتين من جهة الكثرة بل المشاركة في الترائي أكثر منها في السماع (قوله حيث لا سمع) أى حيث لا دليل سمعيا

(قوله ولم أر من رجها من المشايخ وينبغي العمل عليها) عليه آقره أخوه في النهر وتليذه في المنع والشيخ علاء الدين المحصفي وقال الشيخ اسمعيل انه حسن ونازعه الرمي فقال كيف هذا مع ان ظاهر المذهب خلافه ومع انه يعارضه غلبة الفسق وعدم العدالة في أكثر الخلق فلا يطمئن القلب الا بالجمع العظيم فقد رأيت من الافتراء عليه ما لا يوصف فتعين العمل بظاهر المذهب لما فيه من اطمئنان القواد ولما انه لا يجوز العمل بخلافه وما عداه ليس بمذهب لنا كما نصوا عليه فأعلم ذلك وقوله لان الناس تكاسلت غير مسلم على الاطلاق بل المشاهد الاهتمام منهم والاجتهاد والنشاط الى ذلك ولا عبرة ٢٨٩ بتكاسل البعض القليل تأمل

اه قلت كانه يتكاسم على ما في زمانه وبلده والا فبالأهل زماننا لا يخفى على المشاهد ولو قدروا على الاقطار بالكسبية لفعلاوا كثيرا ما تراهم يشتمون الشاهد ويعتابونه لسعيه في منعهم عن شهواتهم وقد وقع في زماننا سنة خمس وعشرين بعد المائتين والالف انهم اثبتوا رمضان بشهادة واحد على قول الطحاوي فحصل لذلك الشاهد من الناس غاية الايذاء والايحاج بالكلام حتى استغاض الخبر عن أكثر البلدان انهم صاموا مثلنا وشهد جماعة لدى القاضي على حكم قاضي غريروت فاكتف الناس عنه وبلغني انه أقسم أن لا يشهد مرة ثانية وخصوصا في بلدنا دمشق فانه قل ما يرى الهلال فيها في

كان بالسما علة أولم يكن كإروى عنه في هلال رمضان كذا في البدائع ولم أر من رجها من المشايخ وينبغي العمل عليها في زماننا لان الناس تكاسلت عن ترائي الالهة فانتفى قولهم مع توجيههم طالبين لما توجيهه هو اليه فكان التفرد غير ظاهر في الغلط ولهذا وقع في زماننا في سنة خمس وخمسين وتسعمائة أن أهل مصر اختلفوا فرقتين فمنهم من صام ومنهم من لم يصم وهكذا وقع لهم في الفطر بسبب ان جمعا قليلا شهدوا عند قاضي القضاة المحنفي ولم يكن بالسما علة فلم يقبلهم فصاموا وتبعهم جمع كثير على الصوم وأمر والناس بالفطر وهكذا في هلال الفطر حتى ان بعض المشايخ الشافعية صلى العيد بجماعة دون غالب أهل البلدة وأنكر عليه ذلك لخالفه الامام ولم يقدر الجمع الكثير في ظاهر الرواية شيء فروى عن أبي يوسف أنه قد ربه بعدد القسامة خمسة عشر رجلا وعن خلف بن أيوب خمسة عشر ببلخ قليل وقيل ينبغي أن يكون من كل مسجد جماعة واحد أو اثنين وعن محمد أنه يفوض مقدار القلة والكثرة الى رأي الامام كذا في البدائع وفي فتح القدير والمحقق ما روى عن محمد وأبي يوسف أيضا ان العبرة لتواتر الخبر وبحيثه من كل جانب وفي الفتاوى الظهيرية وان كانت السما محبة لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية بل يشترط العدد واختلفوا في تقديره اه فظاهره ان ظاهر الرواية لا يشترط الجمع العظيم وانما يشترط العدد وهو يصدق على اثنين فكان مرجح الرواية الحسن التي اخترناها آثقا وبديل على ذلك أيضا ما في الفتاوى الوالوية وان كانت السما محبة لا تقبل شهادة الواحد وعن أبي حنيفة أنه يقبل لأنه اجتمع في هذه الشهادة ما يوجب القبول وهو العدالة والاسلام وما يوجب الرد وهو مخالفة الظاهر فرجح ما يوجب القبول احتياطا لأنه اذا صام يوما من شعبان كان خيرا من أن يفطر يوما من رمضان وجه ظاهر الرواية انه اجتمع ما يوجب القبول وما يوجب الرد فرجح جانب الرد لان الفطر في رمضان من كل وجه جائز بعدد كما في المريض والمسافر وصوم رمضان لا يجوز بعدد من الاعذار فكان المصير الى ما يجوز بعدد أولى ثم اذا لم تقبل شهادة الواحد واحتج الى زيادة العدد عن أبي حنيفة أنه تقبل شهادة رجلين أو رجل وامرأتين وعن أبي يوسف أنه لا يقبل ما لم يشهد على ذلك جمع عظيم وذلك مقدار بعدد القسامة وعن خلف بن أيوب خمسة عشر ببلخ قليل وعن أبي حنيفة الكبير أنه شرط الوفاة عن محمد ما استكثره الحاكم فهو كثير وما استقله فهو قليل هذا اذا كان الذي شهد بذلك في المصر أما اذا جاء من مكان آخر خارج المصر فانه تقبل شهادته اذا كان عدلا ثقة لانه يتيقن في الرواية في الصحارى ما لم يتيقن في الامصار لما فيها من كثرة الغبار وكذا اذا كان في المصر في موضع مرتفع وهلال الفطر

٣٧ - بحر ثاني في ليلته وقد وقع في زماني غير مرة قضاؤنا يوما أفطرناه من أوله فلاحر من عول الناس في زماننا على ما اختاره المؤلف (قوله وفي الفتاوى الظهيرية الخ) ونحوه في الذخيرة حيث قال لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية خلافا لما روى الحسن عن أبي حنيفة بل يحتاج فيه الى زيادة العدد واختلفوا في مقدار ذلك روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله انه يقبل شهادة رجلين أو رجل وامرأتين وعن أبي يوسف انه يعتبر قدره بعد القسامة الخ ونحوه في التارخانة فتأمل لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية خلافا لما روى الحسن عن أبي حنيفة بل يحتاج فيه الى زيادة العدد واختلفوا في مقدار ذلك الخ وفيها عن الحجة ولو قبل الامام شهادة شاهدين عدلين وقد سقط قلب القاضي على قولهم ما جاز وثبت حكم رمضان

(قوله الطحاوي) خبر قوله فرق وفي الذخيرة انما لا تقبل شهادة الواحد على هلال رمضان اذا كانت السماء مهيبة اذا كان هذا الواحد في مصر واما اذا جاء خارج مصر او جاء من اعلى الاماكن في مصر ذكر الطحاوي رحمه الله انه تقبل شهادة وهكذا ذكر في كتاب الاستحسان وذكر في القدوري انه لا تقبل شهادته في ظاهر الرواية وذكر الكرخي انه تقبل وفي الاقضية صحيح رواية الطحاوي واعتمد عليها (قوله فانه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين الخ) قال الرمي الظاهر انه في الالهة التسعة لا فرق بين أن يكون في السماء علة أم لا في قبول الرجلين أو الرجل والمرأتين لفقد العلة الموجبة لاشتراط الجمع الكثير وهي توجه الكل طالين ويؤيده قوله كما في سائر الاحكام فلو شهد رجلان أو رجل وامرأتان بهلال شعبان ولم يكن بالسماء علة ثبت واذا ثبت بشت رمضان بعد ثلاثين يوما من يوم ثبوته كما هو ظاهر لكن بعد اجتماع شرائط الثبوت الشرعي فان قلت فيه اثبات الرضائية مع عدم العلة بخبر رجلين أو رجل وامرأتين وقد نفيتوه قلت ثبوته والمحالة هذه ضمني ويعتقر في الضمنيات ما لا يعتقر في القصديات تامل اه لكن صرح في الامد بخلافه فاشتراط الجمع العظيم حيث لا علة ويوافقه اطلاق عبارة مواهب الرحمن حيث قال وأثبت يوم بقول عدل ان اعتل المطلع وشرط للفطر ٢٩٠ حران اوس وحران والاخفى كالتطري في ظاهر الرواية وان لم يعتل فجمع عظيم للكل

اذا كانت السماء مهيبة كهلال رمضان اه فهذا يدل على ترجيح رواية الحسن وان ظاهر الرواية اعتبار العدد لا الجمع الكثير لكن فرقه بين من كان بالمصر وخارجهم بين المكان المرتفع وغيره قول الطحاوي اما ظاهر الرواية فلا يقبل فيه خبر الواحد مطلقا كما في غاية البيان وفتح القدير (قوله والاخفى كالفطر) أي هلال ذي الحجة كهلال شوال فلا يثبت بالغيم الا برجلين أو رجل وامرأتين واما حالة العصفو فالكل سواء لا بد من زيادة العدد على ما قدمناه وانما كان كهلاله دون رمضان لانه يتعلق به حق العباد وهو التوسع بالمحرم الاضاحي وذكر في النوادر عن أبي حنيفة انه كرمضان لانه يتعلق به أمر ديني وهو وجوب الاضحية والاول ظاهر المذهب كذا في الخلاصة وهو ظاهر الرواية وهو الاصح كذا في الهداية وشرحها والتبيين وصحيح الثاني صاحب التحفة اختلف الصحيح لكن تأيد الاول بانه المذهب ولم يتعرض لحكم بقية الالهة التسعة وذكر الامام الاسيما في شرح مختصر الطحاوي الكبير واما في هلال الفطر والاخفى وغيرهما من الالهة فانه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين عدول أحرار غير محدودين كما في سائر الاحكام اه (قوله ولا عبرة باختلاف المطالع) فاذا رآه أهل بلدة ولم يره أهل بلدة أخرى وجب عليهم ان يصوموا برؤية أولئك اذا ثبت عندهم بطريق موجب ويلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب وقيل يعتبر فلا يلزمهم برؤية غيرهم اذا اختلف المطالع وهو الاشبه لذاني التبيين والاول ظاهر الرواية وهو الاحوط كذا في فتح القدير وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى كذا في الخلاصة أطلقه فشمع ما اذا كان بينهما تفاوت بحيث يختلف المطالع أولا وقيدنا بالثبوت المذكور لانه لو شهد

والا اكتفاء بالاثنتين رواية اه لكن قوله للكل يحتمل كل الاثني ويحتمل كل الثلاثة المذكورة في كلامه وهو اقرب لانه لم يتعرض لغيرها وصاحب الامداد شديد المتابعة لصاحب

والاخفى كالفطر ولا عبرة باختلاف المطالع

المواهب فان كان مستنده ذلك فقيه نظر لما علمت من احتمال العبارة والله اعلم (قوله وقيدنا بالثبوت المذكور الخ) قال في الشرنبلالية

وفي المغني قال الامام المحلواني الصحيح من مذهب أصحابنا ان الخبر اذا استفاض في بلدة أخرى وتحقق يلزمهم حكم تلك جماعة البلدة اه وعزاه في الذر المختار الى المحتش وغيره ومثله في الذخيرة بما نصه قال شمس الأئمة المحلواني رحمه الله الصحيح من مذهب أصحابنا رحمه الله تعالى ان الخبر اذا استفاض وتحقق فيما بين أهل البلدة الاخرى يلزمهم حكم هذه البلدة اه قلت وقد وقعت هذه الحادثة في دمشق سنة ١٢٣٩ تسع وثلاثين ومائتين وألف ثبت رمضان بدمشق ليلة الجمعة بعد شعبان ثلاثين وكان في السماء علة في تلك الليلة ثم استفاض الخبر عن أهل بيروت وأهل حصانهم صاموا والخمس لكن استفاض الخبر عن عامة البلاد سوى هذين البلدين انهم صاموا الجمعة مثل دمشق فهل تعتبر الاستفاضة الاولى في مخالفتها الثانية أم لا بناء على ان الظاهر يقتضي غلط أهل تلك البلدتين نظير ما مر فيما لو كانت السماء مهيبة ورأى الهلال واحدا لا يعتبر لان التفرد من بين الجم الغفير ظاهر في الغلط مع انه ليس بين تلك البلاد بعد كثير بحيث يختلف به المطالع لكن ظاهر الاطلاق يقتضي لزوم عامة البلاد ما ثبت عند بلدة أخرى فكل من استفاض عندهم خبر تلك البلدة يلزمهم اتباع أهلها ويدل عليه قوله ويلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب لذ ليس المراد بأهل المشرق جميعهم بل بلدة واحدة تكفي كما لا يخفى واذا كان هذا مع بعد المسافة التي تختلف فيها المطالع فمع قربها

أولى وإذا كانت الاستغاضة في حكم الثبوت لزم العمل بها هذا ما ظهر لي فتأمل ثم اعلم ان المراد بالاستغاضة تواتر الخبر من الواردين من بلدة الثبوت الى البلدة التي لم يثبت بها لا مجرد الاستغاضة لانها قد تكون مبنية على اخبار رجل واحد مثلاً فيشيع المخبر عنه ولا شك ان هذا لا يكفي بدليل قولهم اذا استفاض الخبر وتحقق فان التحقق لا يكون الا بما ذكرنا **في نسخة** لم يذكروا عندنا العمل بالامارات الظاهرة الدالة على ثبوت الشهر كضرب المدافع في زماننا والظاهر وجوب العمل بها على من سمعها من كان غائبا عن المصر كاهل القرى ونحوها كما يجب العمل بها على أهل المصر الذين لم يروا المحاكم ٢٩١ قبل شهادة الشهود وقد ذكر

هذا الفرع الشافعية
فصرح ابن حجر في التحفة
انه يثبت بالامارة الظاهرة
الدالة التي لا تختلف عادة
كرؤية القناديل المعلقة
بالمناثر قال ومخالفة جمع
في ذلك غير صحيحة اه
باب ما يفسد الصوم
وما لا يفسده
(قوله بخلافه ما في
المعاملات) قال الرمي

جماعة ان أهل بلد كذا راوا هلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم ولم يروا هؤلاء الهلال لا يباح فطر غد ولا تترك التراخي هذه التيلة لان هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية ولا على شهادة غيرهم وانما حكموا برؤية غيرهم ولو شهدوا ان قاضي بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى بشهادتهما جاز لهذا القاضي ان يحكم بشهادتهما لان قضاء القاضي حجة وقد شهدوا به وامامنا استدل به الشارح على اعتبار اختلاف المطالع من واقعة الفضل مع عبد الله بن عباس حين أخبره انه رأى الهلال بالشام ليلة الجمعة ورآه الناس وصاموا وصام معاوية فلم يعتبره وانما اعتبر ما رآه أهل المدينة ليلة السبت فلا دليل فيه لانه لم يشهد على شهادة غيره ولا على حكم الحاكم ولئن سلم فلانه لم يأت بلفظ الشهادة ولئن سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضاء على القاضي والمطالع جمع مطلع بكسر اللام موضع الطلوع كذا في ضياء المحلوم

باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده

باب ما يفسد الصوم
وما لا يفسده
فان أكل الصائم أو شرب
أو جامع فاسيا

يعتى الفساد والبطالان
في المعاملات متساويان
وفي العبادات متغايران
وقوله مطلوب بالنصب
على المحالبة وقوله هو
الفساد في محل الرفع خبر
ان يعني ان العقد المستحق
للفسخ فاسد وغير المستحق
له صحيح والذي لم ينعقد
أصلاً باطل (قوله الي
آخوه) انما أتى بهذه

الفساد والبطالان في العبادات بمعنى واحد وهو عدم الصحة وهي عند الفقهاء اندفاع وجوب القضاء بالاثبات بالشرايط والاركان وقد يظن ان الصحة والفساد في العبادات من أحكام الشرع الوضعية وقد أنكر ذلك وانما حكمنا به على ما عرف في تحرير الاصول بخلافه ما في المعاملات فان ترتب أثر المعاملة لمطلوب التفاسخ شرعاً هو الفساد وغير مطلوب التفاسخ هو الصحة وعدم ترتب الاثر أصلاً هو البطلان (قوله فان أكل الصائم أو شرب أو جامع فاسيا الى آخره) لمحدث الجماعة الا للنسائي من نسي وهو صائم فأكمل أو شرب فليتم صومه فانما أطعمه الله وسقاه والمراد بالصوم الشرعي لا اللغوي الذي هو مطلق الامساك للاتفاق على ان الحمل على المفهوم الشرعي حيث أمكن في لفظ الشارع واجب خصوصاً قد ورد في صحيح ابن حبان ولا قضاء عليك وعند الزايف لا يفطر وأما الحق الجامع به دلالة للاستواء في الركنية لا قياساً فاندفع به القياس للقتضي للفطر لغوات الركن وحقيقة النسيان عدم استحضار الشيء وقت حاجته قالوا وليس عذرا في حقوق العباد وفي حقوقه تعالى عذر في سقوط الاثم اما الحكم ان كان مع مذكرة ولا داعي اليه كما كل المصلي لم يسقط لتقصيره بخلاف سلامه في القعدة فانه ساقط لوجود الداعي وان لم يكن مع مذكرة ولا داعي كما كل الصائم سقط وان لم يكن معه مذكرة ولا داعي فأولى بالسقوط كترك الذابح التسمية ونحو ما اذا أكل فاسياً فذكره انسان بالصوم ولم يتذكر فأكمل فسد صومه في الصحيح خلافاً لبعضهم كذا في الظهيرية لانه أخبر بان هذا الاكل حرام عليه وخبر الواحد في الديانات مقبول فكان يجب ان يلتفت الى تأمل الحال لوجود المذكرة

الغاية لصحة الاستدلال بالمحدث فانه دليل لقوله لم يفطر الذي هو جواب الشرط لكن المقصود الاستدلال على عدم الفطر فيما ذكره فقط لا فيما عطف عليه أيضاً من قول المتن أو احتلم أو أنزل بغير الخ (قوله لمحدث الجماعة) قال في النهر الاولى الاستدلال بما أخرجه الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم وغيره من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام قال من أفطر في رمضان فاسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة تجوز أن يراد بالصوم اللغوي لانه بتقدير فطره يلزمه الامساك تشبهاً به يستغنى عن قولهم اذا ثبت هذا في الاكل والشرب ثبت في الجامع دلالة اذ لفظ أفطر بمع ما اذا كان بالجماع أيضاً (قوله فسد صومه في الصحيح)

ظاهر اقتضاه على الفساد انه لا كفارة عليه وهو المختار كما في التارخانية عن النصاب (قوله والاولى ان لا يذكره ان كان شيخا الخ) قال في الفتح ومن رأى صائما رأى له قوة تمكنه ان يتم صومه بلا ضعف المختار انه يكره ان لا يحضره وان كان بحال يضعف بالصوم ولو اكل يتقوى على سائر الطاعات يسعه ان لا يحضره اه قال في النهر وقول الشارح ان كان شابا يذكره أو شيخا لا جرى على الغالب ثم هذا التفصيل جرى عليه غير واحد وفي السراج عن الواقعات ان رأى فيه قوة ان يتم الصوم الى الليل ذكره والا فلا والمختار انه يذكره وظاهر كلامهم انه لا فرق بين الغرض ولو قضاء أو كفارة والنفل في انه يذكره أولا (قوله لان ما يفعله الصائم ليس بمعصية) قال بعض الفضلاء تعليقه بذلك يقتضي عدم التفرقة بين الشيخ والشاب والصواب ان يقال ان ما يفعله معصية في نفسه وكذا النوم ٢٩٢ عن صلاة كما صرحوا انه يكره السهر اذا خاف فوت الصبح لكن الناسي أو النائم غير قادر

فسقط الاثم عنهما لكن وجب على من يعلم حالهما تذكير الناسي وابقاؤه النائم الا في حق الضعيف عن الصوم مرجعه (قوله) وان دام على ذلك حتى أنزل (ليس الانزال شرطا في افساد الصوم وانما ذكره لبيان حكم الكفارة في قوله ثم قبل الخ) نبيه عليه الشرب بلالي في الامداد (قوله فهو على هذا) قال الشرب بلالي يعني في لزوم الكفارة أما افساد الصوم فيحصل بمجرد المكث فليتنسبه له (قوله وفي البقالي النسيان قبل النية كما بعدها) أقول الظاهر ان هذا في مسألة المتلوم لكونه في معنى الصائم ويؤيده ان صاحب القنية نقل التصحيح عقب مسألة المتلوم فقال بعدم امرار

والاولى ان لا يذكره ان كان شيخا لان ما يفعله الصائم ليس بمعصية فالسكوت عنه ليس بمعصية ولان الشيخوخة مظنة المرجحة وان كان شابا يقوى على الصوم يكره ان لا يحضره والظاهر انها تحريمية لان الولو الخ قال يلزمه ان يحضره ويكره تركه أطلقه فشمع الغرض والنفل ولو بدأ بالجماع ناسيا فتذكر ان نزع من ساعته لم ينظر وان دام على ذلك حتى أنزل فعليه القضاء ثم قيل لا كفارة عليه وقيل هذا اذا لم يحرك نفسه بعد التذكر حتى أنزل فان حرك نفسه بعده فعليه الكفارة كما لو نزع ثم أدخل ولو جامع عامدا قبل الفجر وطلع وجب النزاع في الحال فان حرك نفسه فهو على هذا نظير ما قالوا لو أوج ثم قال لها ان جامعك فأنت طالق أو حنة ان نزع أول نزع ولم يتحرك حتى أنزل لم تطلق ولا تعتق وان حرك نفسه طلقت وعتقت وبصير مراجعيا بالحركة الثانية ويجب للامة العقر ولا حد عليهما كذا في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية رجل أصبح يوم الشك متلوما ثم أكل ناسيا ثم ظهر انه من رمضان ونوى صوما ذكر في الفتاوى انه لا يجوز في البقالي النسيان قبل النية كما بعدها وصححه في القنية قيد بالناسي لانه لو كان مخطئا أو مكرها فعليه القضاء خلافا للشافعي فانه يعتبر بالناسي ولنا انه لا يغلب وجوده وعذر النسيان غالب ولان النسيان من قبل من له الحق والا كراه من قبل غيره فيفتقر ان كالمقيد والمريض العاجز عن الاداء بالراس في قضاء الصلاة حيث يقضي المقيد لا المريض واما حديث رفع عن أمي الخطأ فهو من باب الاقتضاء وقد أريد الحكم الاخرى فلا حاجة الى ارادة الدينوى اذ هو لا عموم له كما عرف في الاصول وحقيقة الخطأ ان يقصد بالفعل غير المحل الذي يقصده الجنابة كالمضمضة نسرى الى الخلق والفرق بين صورة الخطأ والنسيان هنا ان الخطأ اذا كرر للصوم وغير قاصد للشرب والناسي عكسه كذا في غاية البيان وقد يكون الخطأ غير ذا كر للصوم وغير قاصد للشرب لكنه في حكم الناسي هنا كما في النهاية والمواخذة بالخطأ جائزة عندنا خلافا للمعتزلة وقامه في تحرير الاصول وعما لمحق بالمكره النائم اذا صب في حلقه ما يفسد فطره وكذا النائمة اذا جامعها زوجها ولم تنبهه وفي الفتاوى الظهيرية ولو ان رجلا رمى الى رجل حبة عذب فدخلت حلقه وهو ذا كر لصومه يفسد صومه وما عن نصير بن يحيى فيمن اغتسل ودخل الماء في حلقه لم يفسد اه

لبعض المشايخ والصحيح في النسيان قبل النية انه كما بعدها اه ولعل وجهه ان رمضان معين للصوم بتعيين الشارع خلاف فاذا أكل المتلوم ناسيا فله لا يضره وان كان قبل النية لانه لما ظهرت رمضان في معنى الصائم صار كانه أكل بعد النية بخلاف النفل فانه لو أكل ناسيا ثم نوى النفل فالظاهر انه لا يصح لانه ليس متعينا للصوم من أول النهار ولانه لم توجد النية لا حقيقة ولا حكما حتى يتحقق النسيان ولذا قال في السراج قيد بقوله فان أكل الصائم اذ لو أكل قبل ان ينوى الصوم ناسيا ثم نوى الصوم لم يحضره اه فليست امل (قوله وحقيقة الخطأ ان قصد الخ) قال في النهر وفي الفتح المراد بالخطأ من فسد صومه بفعله المقصود دون قصد الفساد كمن تسحر على ظن عتق الفجر أو أكل يوم الشك ثم ظهر انه في الفجر ورمضان اه قال في النهر وظاهر ان التسحر ليس قيد بل لو جامع على هذا الظن فهو مخطئ اه قلت بل صرح بذلك في السراج وبه يستغنى عن التكلف لتصور الخطأ في الجماع بما اذا باشرها مباشرة فتوارت خشفتة كانه عليه في النهر (قوله والمواخذة بالخطأ جائزة) أي عقلا كما

خلاف المذهب وفي فتاوى قاضيهان النائم اذا شرب فسد صومه وليس هو كالناسي لان النائم ذاهب العقل واذا ذبح لم تؤكل ذبيحته وتؤكل ذبيحته من نسي التسمية (قوله أو احتلم أو أنزل بنظر) أي لا يفطر لمحدث السنن لا يفطر من قام ولا من احتلم ولا من احتجم ولانه لم يوجد الجماع صورة لعدم الإيلاج حقيقة ولا معنى لعدم الانزال عن شهوة المباشرة ولهذا ذكر الولا الجي في فتاواه بان من جامع في رمضان قبل الصبح فلما خشى أن يخرج فأنزل بعد الصبح لا يفسد صومه وهو بمنزلة الاحتلام لوجود صورة الجماع معنى قالوا الصائم اذا جامع ذكره حتى أمني يجب عليه القضاء وهو المختار كذا في التجنيس والولا الجي وبه قال عامة المشايخ كذا في النهاية واختار أبو بكر الاسكاف انه لا يفسد صحته في غاية البيان بصيغة والاصح عندى قول أبي بكر لعدم الصورة والمعنى وهو مردود لان المباشرة مأخوذة في معنى الجماع أعم من كونها مباشرة الغير أو لا بان براد مباشرة هي سبب الانزال سواء كان ما يوشر مما يشتهى عادة أو لا ولهذا أفطر بالانزال في فرج البهيمة والميتة وليس مما يشتهى عادة وامامنا نقل عن أبي بكر من عدم الافطار بالانزال في البهيمة فقال الفقيه أبو الليث ان هذا القول زلة منه وهل يحل الاستمتاع بالكف خارج رمضان ان أراد الشهوة لا يحل لقوله عليه السلام ناكح السيد ملعون وان أراد تسكين الشهوة برجي ان لا يكون عليه وبال كذا في الولا الجي وظاهره انه في رمضان لا يحل مطلقا أطلق في النظر فشمّل ما اذا نظر الى وجهها أو فرجها كرر النظر أولا وقيد به لانه لو قبلها بشهوة فأنزل فسد صومه لوجود معنى الجماع بخلاف ما اذا لم ينزل حيث لا يفسد لعدم المنافى صورة ومعنى وهو محمل قوله أو قبل بخلاف الرجعة والمصاهرة لان الحكم هناك أكبر على السبب على ما يأتي ان شاء الله تعالى والمس والمباشرة والمصاحفة والمعانقة كالقبلة ولا كفارة عليه لانها تقتصر الى كمال الجنابة لما بينا ان الغالب فيها العقوبة لان الكفارة لجبر الفات وهو قد حصل فكانت زاجرة فقط ولهذا تندرى بالشبهات ولا بأس بالقبلة اذا أمن على نفسه الجماع والانزال ويكره اذا لم يأمن لان عينه ليس بمفطر وربما يصير فطره باعاقبته فان أمن اعتبر عينه وأبج له وان لم يأمن اعتبر عاقبته ويكرهه والمباشرة كالقبلة في ظاهر الرواية وعن محمد انه كره المباشرة الفاحشة واختار في فتح القدير رواية محمد لانها سبب غالب للانزال وجزم بالكره من غير ذكر خلاف الولا الجي في فتاواه ويشهد للتفصيل المذكور في القبلة الحديث من ترخيصه للشيخ ونبيه الشاب والتبجيل الفاحش كالمباشرة الفاحشة وهو ان يعض شفتيها كذا في معراج الدراية وقيدنا بكونه قبلها لانها لولته ووجدت لذة الانزال ولم تر بالافسد صومها عند أبي يوسف خلافا لمحمد وكذا في وجوب الغسل كذا في المعراج والمراد بالمس المس بلا حائل فان مسها وراء الثياب فأمني فان وجد حرارة جلدها فسدوا فلا ولومت زوجها فأنزل لم يفسد صومه وقيل ان تكلفه فسد كذا في المعراج أيضا وفي الذخيرة ولو مس فرج بهيمة فأنزل لا يفسد صومه بالاتفاق وفي الفتاوى الظهيرية فان عملت المرأة أن عمل الرجال من الجماع في رمضان ان أنزلت فاعلمه القضاء وان لم ينزل فلا غسل ولا قضاء وأشار الى أنه لو أصبح جنباً لا يضره كذا في المحيط (قوله أو ادهن أو احتجم أو أكتحل أو قبل) أي لا يفطر لان الادهان غير مناف للصوم لعدم وجود المفطر صورة ومعنى والد اخل من المسام لان المسالك فلا ينافيه كما لو اغتسل بالماء البارد ووجد برده في كبده وانما كره أبو حنيفة الدخول في الماء والتلف بالثوب المبلول لما فيه من اطهار الفجر في اقامة العبادة لانه قريب من الافطار كذا في فتح القدير وقال أبو يوسف لا يكره ذلك كذا في المعراج وكذا

أو احتلم أو أنزل بنظر أو
ادهن أو احتجم أو أكتحل
أو قبل

في شرح التحرير لابن
أمير حاج ولذا سئل تعالى
عدم المواخذة به (قوله
وان أراد تسكين الشهوة)
أي الشهوة المفترطة
الشاغلة للقلب وكان
عزباً لا زوجة له ولا أمة
أو كان الا انه لا يقدر على
الوصول اليها لعذر كذا
في السراج الوهاج (قوله
وعن محمد انه كره المباشرة
الفاحشة) هي ان يعانقها
وهما متجردان ويمس
فرجها قال في الذخيرة
وهذا مكروه بلا خلاف
لان المباشرة اذا بلغت
هذا المبلغ تقضى الى
الجماع غالباً اه تأمل
(قوله وقيل ان تكلف
له فسد) قال الرمي ينبغي
ترجيح هذا لانه ادعى في
سببية الانزال تأمل

أو دخل حلقه غبار أو
ذباب وهو ذاك لصومه
أو أكل ما بين أسنانه

(قوله لأن القطرة يجد
ملوحته) كذا في الفتح
ثم قال فلا ولي عندي
الاعتبار بوجودان الملوحة
لصحيح المحس لأنه لا ضرورة
في أكثر من ذلك وما في
فتاوى قاضيان لودخل
دمعه أو عرق جبينه أو دم
رطافه حلقه فسد صومه
يوافق ما ذكرناه فإنه علق
بوصوله إلى الحلق وبمجرد
وجدان الملوحة دليل ذلك
أه قال في النهر وأقول
في الخلاصة في القطرة
والقطرتين لا فطر ما في
لا أكثر فإن وجد الملوحة
في جميع الفم واجتمع شيء
كثير وابتلعه أظن والا
فلا وهذا ظاهر في تعليق
الحكم على وجدان الملوحة
في جميع الفم إذا لا شك أن
القطرة والقطرتين ليسا
كذلك وعليه يحمل ما في
الحاشية فتدبر أه وفي
الامداد عن المقدسي
القطرة لقلتها لا يجد طعمها
في الحلق لتلاشيها قبل
الوصول إليه (قوله لما
أن الكثير لا يبقى) قال في
النهر ممنوع إذ قدر المفطر
ما يبقى ومن ثم قال الشارح
المراد بما بين الأسنان
القليل أه فليتأمل

الاحتياط غير مناف أيضا ولما روينا من الحديث وهو مكره الصائم إذا كان يضعفه عن الصوم
أما إذا كان لا يخافه فلا بأس كذا في غاية البيان وكذا لا كتحال وأطلقه فأود أنه لا فرق بين أن
يجد طعمه في حلقه أولا وكذا البرق فوجد لونه في الأصح لأن الموجود في حلقه أثره لا عينه كما لو ذاق
شيئا وكذا الوصف في عينه لبن أو دواء مع الدهن فوجد طعمه أو مرارته في حلقه لا يفسد صومه كذا
في الظهيرية وفي الولو الحمية والظهيرية ولو مص الهليج وحل بمضغها فدخل البراق حلقه ولا يدخل
عينها في جوفه لا يفسد صومه فإن فعل هذا بالانيد أو السكر يلزمه القضاء والكفارة وفي ما ل
الفتاوى لو أظفر على المحلاة فوجد طعمها في فمه في الصلاة لا يفسد صلاته وأما القبلية فقد تقدم
الكلام عليها (قوله أو دخل حلقه غبار أو ذباب وهو ذاك لصومه) يعني لا يفطر لأن الذباب لا يستطيع
الامتناع عنه فشاب الدخان والغبار لدخولهما من الأنف إذا طبق الغم قيد بما ذكرناه لو وصل
لحلقه دموعه أو عرقه أو دم رطافه أو مطر أو نخل فسد صومه لتيسر طبق الغم وفتحها أحيانا مع الاحتراز
عن الدخول وإن ابتلعه فسد صومه الكفارة واعتبار الوصول إلى الحلق في الدمع ونحوه مذكور
في فتاوى قاضيان وهو أولى مما في الحزانة من تقييد الفساد بوجودان الملوحة في الأكثر من قطرتين
وفي الفساد في القطرة والقطرتين لأن القطرة يجد ملوحته فلا معمول عليه والتعليل في المطر بما
ذكرناه أولى مما في الهداية والتبيين من التعليل بإمكان أن تأويه حبة أو سقف فإنه يقتضي أن
المسافر الذي لا يجد ما يأويه ليس حكمه كغيره وليس كذلك وفي الفتاوى الظهيرية وإذا نزل الدموع
من عينيه إلى فمه فابتلعها يجب القضاء بكفارة وفي متفرقات الفقيه أي جعفران تلذذ ذبا بتلاع
الدموع يجب القضاء مع الكفارة وغبار الطاحونة كالدخان وفي الولو الحمية الدم إذا خرج من
الأسنان ودخل الحلق إن كانت الغلبة للبراق لا يفسد صومه وإن كانت للدم فسد وكذا إن استنوى
احتياطا ثم قال الصائم إذا دخل الخط أنفه ثم استشمه ودخل حلقه على تعمد منه لا شيء
عليه لأنه بمنزلة ريقه لأن يجعله على كفه ثم يبتلعه فيكون عليه القضاء وفي الظهيرية وكذا الخطاط
والبراق يخرج من فيه أو أنفه فاستشمه واستنشق لا يفسد صومه وفي فتح القدير لو ابتلع ريق غيره
أظفر ولا كفارة عليه وليس على إطلاقه فسيأتي في آخر الكتاب في مسائل شتى أنه لو ابتلع ريق غيره
كفر لو صدقه والا لا وأقره عليه الشارح الزيلعي (قوله أو أكل ما بين أسنانه) أي لا يفطر لأنه
قليل لا يمكن الاحتراز عنه فجعل بمنزلة الريق ولم يقيد المصنف بالقلة مع أن الكثير مفسد موجب
للقضاء دون الكفارة عند أبي يوسف خلافا لفرس أن الكثير لا يبقى بين الأسنان وهو مقدار الحصة
على رأي الصدر الشهيد أو ما يمكن أن يبتلعه من غير ريق على ما اختاره الديوبسي واستحسنه ابن
الهام ومادونه قليل وأطلقه فشمّل ما إذا ابتلعه أو مضغه وسواء قصد ابتلاعه أولا كما في غاية البيان
وقد بدا كله لأنه لو أخرجه ثم ابتلعه فسد صومه كما لو ابتلع سمسة أو حبة خنطة من خارج لكن تكلموا
في وجوب الكفارة والمختار الوجوب كذا في فتاوى قاضيان وهو الصحيح كذا في المحيط بخلاف
ما لمضغها حيث لا يفسد لأنها تتلاشى إلا إذا كان قدر الحصة فإن صومه يفسد وفي الكافي في
السمسة قال إن مضغها لا يفسد إلا أن وجد طعمها في حلقه قال في فتح القدير وهذا حسن جدا فليكن
الأصل في كل قليل مضغه وصرح في المحيط بما في الكافي وفي الفتاوى الظهيرية روى عن محمد
أنه خرج على أصحابه يوما وسألهم عن هذه المسئلة فقال ماذا تقولون في صائم رمضان إذا ابتلع سمسة
واحدة كما هي أظفر قالوا لا قال أرايت لو أكل كل كفا من سمسم واحدة بعد واحدة وابتلع كما هي قالوا

(قوله وان كان منعها تفريقها الخ) قال في السراج ينبغي ان يقال ان وصل تفريقها الى الجوف أولا ان لا تجب الكفارة وان وصل
 الى الجوف لا تجب الكفارة (قوله واراد بالتفريق ههنا الخ) قال الرملي عن القاموس التفريق بالضم قع الثمرة أو ما يلتزق به قعها
 جمعها تفريق (قوله لعدم الخروج شرعا) لان مادون ملء الغم ليس له حكم الخارج لانه يمكن ضبطه بخلاف ما كان ملء الغم
 فان له حكم الخارج وفائدته تظهر في أربع مسائل كما في السراج الوهاج أحدها اذا كان أقل من ملء الغم وعاد أو شيء منه قدر
 المحصة لم يفطر اجماعا ما عند أبي يوسف فانه ليس بخارج لانه أقل من ملء الغم وعند محمد لا يصنع له في الادخال والثانية ان كان
 ملء الغم وأعاد أو شيئا منه قدر المحصة فصاعدا أفطر اجماعا ما عند أبي يوسف فلانه ملء الغم فكان خارجا وما كان خارجا اذا
 أدخله جوفه فسد صومه ومحمد يقول قد وجد منه الصنع والثالثة اذا كان أقل من ٢٩٥ ملء الغم وأعاد أو شيئا منه أفطر
 عند محمد لما روي عن أبي

عند محمد لما روي عن أبي
 يوسف لا يفطر لما روي
 والرابعة اذا كان ملء الغم
 وعاد بنفسه أو شيء منه
 مقدار المحصة فصاعدا
 أفطر عند أبي يوسف

أوقاف وعاد لم يفطر وان
 أعاده أو استقاء أو ابتلع
 حصة أو حديد أفضى فقط

وعند محمد لا وهو الصحيح
 لانه لم يوجد صورة الفطر
 وهو لا يتلخ بصنعه ولا
 معناه لانه لا يتغذى به
 ولانه كما لا يمكن الاحتراز
 عن خروجه فكذلك ان
 عوده فجعل عفوا اه
 (قوله وانما لم يقيد
 الاستقاء بالعمد الى قوله
 لانه لا يتلخ) ساقط من
 بعض النسخ والصواب
 وجوده (قوله فالحاصل
 ان صور المسائل اثنا عشر

نعم وعليه الكفارة قال بالاولى أم بالاخيرة قالوا بالاولى قال المحاكم الامام محمد بن يوسف فعلى
 قياس هذه الرواية يجب القضاء مع الكفارة اذا ابتاعها كما هي اه وتقدم ان وجوب الكفارة هو
 المختار وذكريتها واذا ابتاع حبة العنب ان مضغها قضى وكفروا ابتاعها كما هي ان لم يكن معها
 تفريقها فعليه القضاء والكفارة بالاتفاق وان كان معها تفريقها قال عامة العلماء عليه القضاء
 مع الكفارة وقال أبو سهيل لا كفارة عليه وهو الصحيح لانها لا تؤكل مع ذلك عادة واراد بالتفريق
 ههنا ما يلتزق بالعنة ومن حب العنب ونقبتة مسدودة به وان ابتلع تفاحة روى هشام عن محمد
 أن عليه الكفارة ثم ما يفسد الصوم فانه يفسد الصلاة وهو قدر المحصة وفي البرازية أكل بعض لقمة
 وبقى البعض بين أسنانه فشرع فيها وابتلع الباقي لا تبطل الصلاة ما لم تبلغ ملء الغم وقدر المحصة
 لا يفسد الصلاة بخلاف الصوم (قوله أوقاف وعاد لم يفطر) لم يحدث السن من ذرعه التي وهو وصائم
 فليس عليه القضاء وان استقاء فليقض وانما ذكر العود ليغيد ان مجرد التي بلا عود لا يفطر بالاولى
 وأطلقه فشم ما اذا ملاء الغم أولا وفيما اذا عاد وملاء الغم خلاف أبي يوسف والصحيح قول محمد لعدم
 وجود الصنع ولعدم وجود صورة الفطر وهو لا يتلخ وكذا معناه لانه لا يتغذى به بل النفس
 تعافه (قوله وان أعاده أو استقاء أو ابتلع حصة أو حديد أفضى فقط) أي أعاد التي أو فاعاد ما
 ابتلع ما لا يتغذى به ولا يتداوى به عادة فسد صومه ولزمه القضاء ولا كفارة عليه وأطلق في الاعادة
 فشم ما اذا ملاء الغم وهو قول محمد لوجود الصنع وقال أبو يوسف لا يفسد لعدم الخروج شرعا
 وهو المختار فلا بد من التقييد بملء الغم وأطلق في الاستقاء فشم ما اذا ملاء الغم وهو قول محمد
 ولا يفطر عند أبي يوسف وهو المختار لكن ذكر المصنف في كافيته ان ظاهر الرواية كقول محمد وانما
 لم يقيد الاستقاء بالعمد كما في الهداية لما قدمه ان النسيان لا يفطر وما في غاية البيان ان ذكر العدم
 الاستقاء تأكيده لانه لا يكون الامع العمدة ودون النسيان أي تمتد الفطره لا تمتد
 للقي فالحاصل ان صور المسائل اثنا عشر لانه لا يتلخ ما ان ذرعه القي أو استقاء وكل منهما لا يتلخ
 اما أن يملأ الغم أولا وكل من الاربعة اما ان عاد بنفسه أو أعاده أو خرج ولم يعده ولا عاد بنفسه وان
 صومه لا يفسد على الاصح في الجميع الا في مسئلتين في الاعادة بشرط ملء الغم وفي الاستقاء بشرط ملء

الخ) قال في الدر المنقي فالحاصل انها تنفرع الى أربعة وعشرين لانه اما ان فاء أو استقاء وكل اما أن يملأ الغم أو دونه وكل من
 الاربعة اما ان خرج أو عاد وكل اما اذا كر لصومه أولا ولا في فطر في الكل على الاصح الا في الاعادة والاستقاء بشرط المل مع
 التذكر لكن صحيح القهستاني عدم الفطر بما عاده القليل وعود الكثير فنتبه وهذا في غير العلم اما هو فغير مفسد مطلقا خلافا لابي
 يوسف في الصاعد واستحسنه الكمال وغيره (قوله الا في مسئلتين في الاعادة بشرط ملء الغم وفي الاستقاء بشرط ملء الغم) هكذا في
 بعض النسخ وفي بعضها سقط قوله وفي الاستقاء وكان ينبغي على الاولى ان يقول في الاعادة أو الاستقاء بشرط ملء الغم فيهما وهذا
 بناء على قول أبي يوسف المختار لا على ظاهر الرواية كما علم مما روي وقوله وان وضواه ينتقض الا فيما اذا ملاء الغم عطف على قوله
 وان صومه لا يفسد وهذه النسخة هي الصواب وفي بعض النسخ وفي ان وضواه ينتقض فيما اذا ملاء الغم في زيادة في واسقاط

الاولعلمها كتب الرمي فقال لا وجه لاستثنائه مما تقدم (قوله في الظهيرية منها) أي من الصلاة أي من كتاب الصلاة ثم ان النسخ
هنا مختلفه والصواب الموافق لما رأيت في الظهيرية ان تكون العبارة هنا هكذا لوقاء أقل من ملء الغم لم تفسد صلاته وان أعاده
الى جوفه يجب أن يكون الخ وما قبله يجب من قوله وأطلق في أنواع التي والاستقاء فشمل ما اذا استقاء بلغمامل والغم وهو قول أبي
يوسف وعند أبي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على الاختلاف في انتقاض الطهارة وقول أبي يوسف هنا أحسن الى قوله كذا
في فتح القدير محله بعد تمام ٢٩٦ عبارة الخلاصة (قوله وتعبيري بالاستقاء الخ) موجود في موضعين الاول منهما

الغم وان وضوؤه ينتقض الا فيما اذا لم يعلم الغم وأما الصلاة في الظهيرية منها لوقاء أقل من ملء
الغم لم تفسد صلاته وان أعاده الى جوفه يجب أن يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد
وعن محمد تفسد وان تقيا في صلاته ان كان أقل من ملء الغم لا تفسد صلاته وان كان ملء الغم
تفسد صلاته اه وفي الخلاصة من فصل المحدث في الصلاة فلو قاء ان كان من غير قصده يبني اذا لم
يتكلم وان تقيا لا يبني وهذا اذا كان ملء الغم فان كان أقل من ذلك لا تفسد صلاته فلا حاجة الى
البناء اه وأطلق في أنواع التي والاستقاء فشمل ما اذا استقاء بلغمامل والغم وهو قول أبي يوسف
وعند أبي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على الاختلاف في انتقاض الطهارة وقول أبي يوسف
هنا أحسن وقولهما في عدم النقض به أحسن لان الفطر انما أبيض بما يدخل أو بالقي وعدم ان غير
نظر الى طهارة ونجاسة فلا فرق بين البلغم وغيره بخلاف نقض الطهارة كذا في فتح القدير وتعبيري
بالاستقاء في البلغم أولى مما في الشرح وغيره من التعبير بالقي كما لا يخفى ولو استقاء مرارا في مجلس
ملء فيه لزمه القضاء وان كان في مجلس أو غدوة ثم نصف النهار ثم عشية لا يلزمه كذا في خزائن
الاكمل وتعبيري بالاستقاء أولى من التعبير بالقي كما في الشرح وينبغي ان يعتبر عند محمد اتحاد
السبب لا المجلس كما في نقض الوضوء وان يكون هو الصحيح كما في النقض وينبغي أن يكون ما في الخزائن
مفراغا على قول أبي يوسف اما على قول محمد فانه يبطل صومه بالمرء الاولى واما اذا ابتلع ما لا يتغذى
به ولا يتداوى به كالحصاة والحديد فلو جود صورة الفطر ولا كفارة لعدم معناه وهو اصال ما فيه
نفع البدن الى الجوف فقصرت الحناية وهي لا تجب الا بكالها فان تفت وفي القنية أفطر في رمضان
مرة بعد أخرى تراب أو مدر لا حل المعصية فعليه الكفارة زواله وكتب غيره نعم الفتوى على ذلك
وبه أفتى أئمة الامصار وانما عبر بالابتلاع دون الاكل لانه عبارة عن اصال ما يتأتى فيه المضغ وهو
لا يتأتى في الحصاة وكذا كل ما لا يتغذى به ولا يتداوى به كالحجر والتراب والدقيق على الاصح
والارز والخبث والمخ اذا اعتاد أكله وحده ولا في النواة والقطن والكاغد والسفرجل اذا لم
يدرك ولا وهو مطبوخ ولا في ابتلاع الجوزة الرطبة ويجب لومضغها أو مضغ اليابسة لان ابتلعها وكذا
بابس اللوز والبندق والفسق ان ابتلعها لا يجب وان مضغه وجبت كما يجب في ابتلاع اللوزة الرطبة
لانها تؤكل كما هي بخلاف الجوزة وابتلاع التفاحة كاللوزة والرمان والنبضة كالجوزة وفي ابتلاع
البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة والهليجته روى عن محمد وجوب الكفارة وتجب بأكل اللحم النيء
وان كان ميتة منتنة لان دودها لا تجب واختلاف في الشحم واختار أبو الليث الوجوب وصححه في
الظهيرية فلو كان قد يد اوجب بالاخلاق وتجب بأكل الحنطة وقضمها لان مضغ قمحة للتلاشي

بعد مسئلة البلغم والثاني
بعد عبارة الخزائن وهذا
الثاني ساقط من بعض
النسخ والاصوب وجوده
لان الرمي عبر بالقي وفيها
(قوله وينبغي أن يعتبر
عند محمد اتحاد السبب
الخ) اعترضه في النهر بان
على قول محمد لا يتأتى
التفريع لما انه يفطر
عنده بما دون ملء الغم
وحينئذ فلا يصح اعتبار
السبب على قوله كما في
الوضوء وهو ظاهر اه
قلت مراد المؤلف انه لو
أمكن التفريع لكان
ينبغي اعتبار اتحاد السبب
والمراد بالتفريع الفرق
بين العود والعادة ويدل
على ان مراده ما قلنا قوله
بعد اما على قول محمد
فانه يبطل صومه بالمرء
الاولى تأمل (قوله واما
اذا ابتلع الخ) أي واما
القضاء فقط اذا ابتلع الخ
(قوله والمخ اذا اعتاد
أكله وحده) كذا في

الفتح قال وقيل يجب في قلمه دون كثيره وبه جزم في الجوهره كما في النهر وكذا في السراج ومشي عليه في نور
الانصاح وجعله المختار ونقله في الامداد عن المبتغي ونقل عن الخلاصة والبرازية اختيار الوجوب من غير ذكر تفصيل قال الرمي
والذي يظهر اعتماده التفصيل بين من اعتاد أكله وبين من لم يعتد (قوله روى عن محمد وجوب الكفارة) قال في النهر والاقيس
في الهليجته الوجوب لانه يتداوى بها على هذه الصورة ومن ثم جزم الشارح وغيره بوجوبها باكل الطين الارمني (قوله لان مضغ
قمحة للتلاشي) أي لا تجب الكفارة بذلك واما الفساد فهو ثابت لو وجد طعمها في حلقه على ما مر عن الكافي والفتح

(قوله الى ان المحل الخ) متعلق بقوله أشار قال في النهر وفي الاشارة بعد ظاهر اه وأجاب عنه الرمي بقوله اللهم لأن يقال هو مطلق فيصرف الى الكامل واعتراض بأنه لا معنى لقوله على التنصيص على الوجوب الخ اه وكان مراده ان تقيد المفعول به بالطائغ غير مستفاد من كلام المتن والا فلا تسلك انه نص على الوجوب على المفعول به على ان قوله عمدا يخرج للتركه فليست أملى ما مراده وقد يجاب عن الاول بان الجماع ادخال الفرج في الفرج كافي المراج والصغيرة ٢٦٧ غير المشتاة التي لا يمكن

لا تحب بأكل الشجر الا اذا كان مقليا كذا في الظهيرية وتوجب بالطين الارمني وكذا بغيره على من يعتاد أكله كالسمي بالطفل لا على من لا يعتاده ولا بأكل الدم في ظاهر الرواية وان أكل ورق الشجر فان كان مما يؤكل كورق الكرم فعليه القضاء والكفارة وان كان مما لا يؤكل كورق الكرم اذا عظم فعليه القضاء دون الكفارة ولو أكل قشور الرمان بشهتها أو ابتلع رمانة فلا كفارة وهو محمول على ما اذا أكل مع القشور ولو أكل قشر البطيخ ان كان يابسا وكان بحال يتقدر منه فلا كفارة وان كان طريا لا يتقدر منه فعليه الكفارة وان أكل كافورا أو مسكا أو زعفرانا فعليه الكفارة واذا أكل لقمة كانت في فيه وقت العصر وهو ذا كرم لصومه لا رواية لها في الاصول قال أبو حفص الكبير ان كانت لقمة غير ولا كفارة عليه وان كانت لقمة فابتلعها من غير ان يخرجها من فيه فعليه الكفارة هو الصحيح وان أخرجها ان بردت فلا كفارة لانها صارت مستقرة وان لم تبرد وجبت لانها قد تخرج لاجل الحرارة ثم تدخل نانبا كذا في الظهيرية (قوله ومن جامع أو جومع أو أكل أو شرب عمدا غداء أو دواء قضى وكفر ككفارة) أما القضاء فلا يستدرك المصلحة الفاتنة وأما الكفارة فلتكامل الجناية أطلقه فشمل ما اذا لم ينزل لان الانزال شبع لان قضاء الشهوة يتحقق دونه وقد وجب المحذور وهو عقوبة محضة خافية معنى العبادة أولى وشمل الجماع في الدبر كالقبيل وهو الصحيح والختار انه بالاتفاق كذا ذكره للولائي لتكامل الجناية لقضاء الشهوة وانما ادعى أبو حنيفة النقصان في معنى الزنا من حيث عدم فساد الفرائض به ولا عبرة به في إيجاب الكفارة وأشار بقوله أو جومع ليفيد بعد التنصيص على الوجوب على المفعول به الطائغ امرأة أو رجلا الى ان المحل لا بد ان يكون مشتهى على الكمال فلا تحب الكفارة لوجامع بهيمة أو ميتة ولو أنزل كفا في الظهيرية وأما الصغيرة التي لا تشتهى فظاهر ما في شرح المجمع لابن الملك وجوب الكفارة بوطئها وروى عن أبي حنيفة عدم الوجوب مع انهم صرحوا في الغسل بأنه لا يجب بوطئها الا بالانزال كالبهيمة وجعلوا المحل ليس مشتهى على الكمال ومقتضاه عدم وجوب الكفارة مطلقا وفي القنية فاما اتيان الصغيرة التي لا تشتهى فلا رواية فيه واختلفوا في وجوب الكفارة وقيد بالعمد لاخراج الخطي والمكره فانه وان فسد ومهما لا تلزمهما الكفارة ولو حصلت الطوعية في وسط الجماع بعدما كان ابتداءه بالا كراه لانها انما حصلت بعد الافطار كفا في الظهيرية قال في الاختيار اذا كان الاكراه منها فانها تحب عليهما وفي الفتاوى الظهيرية المرأة اذا أكرهت زوجها في رمضان على الجماع فمعهما مكرها فالاصح انه لا تحب الكفارة عليه لانه مكره في ذلك وعليه الفتوى وأشار بقوله أكل أو شرب الى انه لا بد من وصوله الى المسلك المعتاد اذ لو وصل من غيره فلا كفارة كما سنذكره وأشار بما سياتي من قوله كما كله عمدا بعد اكله ناسيا من عدم وجوب الكفارة الى ان الكفارة لا تحب الا بافساد صوم

ولا تحب بأكل الشجر الا اذا كان مقليا كذا في الظهيرية وتوجب بالطين الارمني وكذا بغيره على من يعتاد أكله كالسمي بالطفل لا على من لا يعتاده ولا بأكل الدم في ظاهر الرواية وان أكل ورق الشجر فان كان مما يؤكل كورق الكرم فعليه القضاء والكفارة وان كان مما لا يؤكل كورق الكرم اذا عظم فعليه القضاء دون الكفارة ولو أكل قشور الرمان بشهتها أو ابتلع رمانة فلا كفارة وهو محمول على ما اذا أكل مع القشور ولو أكل قشر البطيخ ان كان يابسا وكان بحال يتقدر منه فلا كفارة وان كان طريا لا يتقدر منه فعليه الكفارة وان أكل كافورا أو مسكا أو زعفرانا فعليه الكفارة واذا أكل لقمة كانت في فيه وقت العصر وهو ذا كرم لصومه لا رواية لها في الاصول قال أبو حفص الكبير ان كانت لقمة غير ولا كفارة عليه وان كانت لقمة فابتلعها من غير ان يخرجها من فيه فعليه الكفارة هو الصحيح وان أخرجها ان بردت فلا كفارة لانها صارت مستقرة وان لم تبرد وجبت لانها قد تخرج لاجل الحرارة ثم تدخل نانبا كذا في الظهيرية (قوله ومن جامع أو جومع أو أكل أو شرب عمدا غداء أو دواء قضى وكفر ككفارة) أما القضاء فلا يستدرك المصلحة الفاتنة وأما الكفارة فلتكامل الجناية أطلقه فشمل ما اذا لم ينزل لان الانزال شبع لان قضاء الشهوة يتحقق دونه وقد وجب المحذور وهو عقوبة محضة خافية معنى العبادة أولى وشمل الجماع في الدبر كالقبيل وهو الصحيح والختار انه بالاتفاق كذا ذكره للولائي لتكامل الجناية لقضاء الشهوة وانما ادعى أبو حنيفة النقصان في معنى الزنا من حيث عدم فساد الفرائض به ولا عبرة به في إيجاب الكفارة وأشار بقوله أو جومع ليفيد بعد التنصيص على الوجوب على المفعول به الطائغ امرأة أو رجلا الى ان المحل لا بد ان يكون مشتهى على الكمال فلا تحب الكفارة لوجامع بهيمة أو ميتة ولو أنزل كفا في الظهيرية وأما الصغيرة التي لا تشتهى فظاهر ما في شرح المجمع لابن الملك وجوب الكفارة بوطئها وروى عن أبي حنيفة عدم الوجوب مع انهم صرحوا في الغسل بأنه لا يجب بوطئها الا بالانزال كالبهيمة وجعلوا المحل ليس مشتهى على الكمال ومقتضاه عدم وجوب الكفارة مطلقا وفي القنية فاما اتيان الصغيرة التي لا تشتهى فلا رواية فيه واختلفوا في وجوب الكفارة وقيد بالعمد لاخراج الخطي والمكره فانه وان فسد ومهما لا تلزمهما الكفارة ولو حصلت الطوعية في وسط الجماع بعدما كان ابتداءه بالا كراه لانها انما حصلت بعد الافطار كفا في الظهيرية قال في الاختيار اذا كان الاكراه منها فانها تحب عليهما وفي الفتاوى الظهيرية المرأة اذا أكرهت زوجها في رمضان على الجماع فمعهما مكرها فالاصح انه لا تحب الكفارة عليه لانه مكره في ذلك وعليه الفتوى وأشار بقوله أكل أو شرب الى انه لا بد من وصوله الى المسلك المعتاد اذ لو وصل من غيره فلا كفارة كما سنذكره وأشار بما سياتي من قوله كما كله عمدا بعد اكله ناسيا من عدم وجوب الكفارة الى ان الكفارة لا تحب الا بافساد صوم

ومن جامع أو جومع أو أكل أو شرب عمدا غداء أو دواء قضى وكفر ككفارة الظهار

البهيمة والميتة بلا انزال غير مفسد للصوم كفا في الخلاصة وغيرها وقد تقدم انه لا يوجب الغسل بل ولا تنقض الوضوء ما لم يخرج منه شيء صريح به في شرح المختار لابن ذلك وتوفيق العناية شرح الوفاية (قوله وأما الصغيرة التي لا تشتهى الخ) قال الرمي الوجه يقتضي عدم وجوب الكفارة فيها وحكي الاجماع فيه قال في النهر وقيل لا تحب بالاجماع وهو

٢٨ - بحر ثاني في الوجه وعمل له بما هنا وقالوا في الغسل الصحيح انه متى أمكن وطؤهما من غير اقضاء فهي ممن يجامع مثلها والا فلا يوطئ الصغير امرأته هل عليه الكفارة لم أرهم صرحوا وظاهر كلام الحنانية في الغسل انها تحب وهو مقتضى اطلاق المتن قال في الحنانية غلام ابن عشرين جامع امرأته البالغ عليها الغسل لوجود السبب وهو موارة الحشفة بعد توجهه الخطاب ولا غسل على الغلام لانعدام الخطاب ثم قال ولو كان الرجل بالغا والمرأة صغيرة فالجواب على العكس وجامع المحصى يوجب الغسل على الفاعل والمفعول به لموارة الحشفة اه (قوله قال في الاختيار الى قوله وأشار) يوجد في بعض النسخ (قوله وأشار بما سياتي من قوله الخ)

أى الآتى فى آخر فصل العوارض (قوله عند أبى حنيفة) لانه بنية التها لا يكون صائما عند الشافعى وبهذه الشبهة الناشئة من الدليل اندرأت الكفارة اه ٢٩٨ (قوله خلافا لهما) أى لان الصوم بنيسة من النهار جائز فمكون جانيا على

نام قطعاً حتى لو صام يوماً من رمضان ونوى قبل الزوال ثم أفطر لا يلزمه الكفارة عند أبى حنيفة خلافاً لهما لان فى هذا الصوم شبهة وعلى قياس هذا الصوم يوماً من رمضان بمطلق النية ثم أفطر ينبغي أن لا يلزمه الكفارة لكان الشبهة كذا فى الظهيرية ولو أخبر بان الفجر لم يطلع فاكل ثم ظهر خلافه لا كفارة مطلقاً به أخذاً كثر المشايخ ولو أخبر بطلوعه فقال اذ لم أكن صائماً آكل حتى أشبع ثم ظهر ان أكله الاول قبل طلوع الفجر وأكله الآخر بعد الطلوع فان كان المخبر جماعة وصدقهم لا كفارة وان كان المخبر واحداً فعليه الكفارة عدلاً كان أو غير عدل لان شهادة الفرد فى مثل هذا لا تقبل كذا فى الظهيرية وإذا أفطرت على ظن انه يوم حيضها فلم تحض الا ظهر وجوب الكفارة كالأفطر على ظن انه يوم مرضه أو أفطر بعد اكرامه على السفر قبل ان يخرج ثم عفى عنه أو شرب بعد ما قدم ليقتل ثم عفى عنه ولم يقتل ومما سقطها حيضها أو نفاسها بعد افطارها فى ذلك اليوم وكذا مرضها وكذا مرضه بعد افطاره عدا بخلاف ما اذا جرح نفسه بعد افطاره عدا فانها لا تسقط على الصحيح كالمسافر بعد افطاره عدا كذا فى الظهيرية بخلاف ما لو أصبح مقيماً صائماً سافر فافطار فانها تسقط لان الاصل انه اذا صار فى آخر النهار على صفة لو كان عليها فى أول اليوم يباح له الفطر تسقط عنه الكفارة كذا فى فتاوى قاضيان ولو جامع مراراً فى أيام من رمضان واحد ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة لانها شرعت للزجر وهو يحصل بواحدة فلو جامع وكفر ثم جامع مرة أخرى فعليه كفارة أخرى فى ظاهر الرواية للعلم بان الزجر لم يحصل بالاول ولو جامع فى رمضانين فعليه كفارتان وان لم يكفر للاولى فى ظاهر الرواية وهو الصحيح كذا فى المجوهرة وقال محمد عليه واحدة قال فى الاسرار وعليه الاعتماد وكذا فى البرازية ولو أفطر فى يوم فاعتق ثم فى آخر فاعتق ثم كذلك ثم استحققت الرقبة الاولى والثانية لاشئ عليه لان المتأخر يجزئته ولو استحققت الثالثة فعليه اعتاق واحدة لان ما تقدم لا يجزئ عما تأخر ولو استحققت الثانية أيضاً فعليه واحدة للثانى والثالث وكذا لو استحققت الاولى تنزلاً للمستحق منزلة المعدم ولو استحققت الاولى والثالثة دون الثانية أعتق واحدة للثالث لان الثانية كفت عن الاولى والاصل ان الثانى يجزئ عما قبله لا عما بعده كذا فى فتح القدير والبدائع وأفاد بالتشبيه ان هذه الكفارة مرتبة فالواجب العتق فان لم يجد فعليه صيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً الحديث الاعرابى الروى فى الكتب الستة فلو أفطر يوماً فى خلال المدة بطل ما قبله ولزمه الاستقبال سواء أفطر بعد أو لا وكذا فى كفارة القتل والظهار للنص على التتابع الالعدرا المحض لانها لا تجدد شهرين عادة لا تحض فمما لكنها اذا تطهرت تصل بما مضى فان لم تصل استقبلت كذا فى الوالوجهية وكذا الصوم كفارة اليمين متتابع فهي أربعة بخلاف قضاء رمضان وصوم المتعة وكفارة الحلق وكفارة جزاء الصيد فانه غير متتابع والاصل ان كل كفارة شرع فيها عتق فان صومه متتابع وما لم يشرع فيها عتق فهو مخير كذا فى النهاية واذا وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحد ينوى أول يوم وجب عليه وان لم ينو جاز وان كان من رمضانين ينوى قضاء رمضان الاول فان لم ينو ذلك اختلف المشايخ فيه والصحيح الاجزاء ولو صام الفقير احدى وستين يوماً للكفارة ولم يعين اليوم للقضاء جاز ذلك كذا ذكره الفقيه أبو الليث وصار كانه نوى القضاء فى اليوم الاول وستين يوماً من الكفارة كذا فى الفتاوى الظهيرية وعالله

صوم صحيح اه ابن ملك (قوله كالأفطر على ظن انه يوم مرضه) جعله مشبهاً به لانه بالاجماع بخلاف مسألة المحض فان فيها اختلاف المشايخ والصحيح الوجوب كما ذكره فى التتارخانية قات لكن صحيح قاضيان فى شرح الجامع الصغير سقوط الكفارة فى المستثنين وشبههما بمن أفطروا كبريطنه ان الشمس غربت ثم ظهر عدمه (قوله ومما سقطها حيضها أو نفاسها بعد افطارها) فى التتارخانية اذا جامع امرأته فى نهار رمضان ثم حاضت امرأته أو مرضت فى ذلك اليوم سقط عنه الكفارة عندنا اه وهكذا رايته فى نسخة أخرى ولعل الصواب سقط عنها بضمير المرأة تأمل (قوله وأفاد بالتشبيه الخ) أقول هذا إشارة الى انه لا يلزم أن تكون مثلها من كل وجه فان المسيس فى اثنائها يقطع التتابع فى كفارة الظهار مطلقاً عداً أو نسباً لا بالأو

نهار اللابية بخلاف كفارة الصوم والقتل فانه لا يقطعه فيما لا الفطر بعذر أو بغير عذر فتأمل فقد زلت بعض الاقدام فى هذا المقام رملى

(قوله أما فيما بينه وبين ربه فيرتفع بالتوبة بدون تكفير) فيه أنه يلزمه أن تسقط الكفارة بالتوبة أيضا ويدل على هذا لزوم كلام الهداية فإنه جعل إيجاب الاعتاق معر فالعدم تكفير التوبة للذنوب من مفاده أنه لو كفرته لم يجب مال

ولا كفارة بالانزال فيما دون الفرج وبإفساد صوم غير رمضان وإن احتقن أو استعط أو أقطر في أذنه أو داوى جائفة أو أمة بدواء ووصل الدواء إلى جوفه أو دماغه أقطر

فالظاهر الفرق بين المحدود والكفارات فليست أمثل (قوله لأن حد الزنا يرتفع) قال أبو السعود محشى مسكن قيسه في بحر الكلام بما إذا لم يكن للزنى بهازوج فإن كان فلا بد من إعلانه ليكون حق عبدا فلا بد من إبرائه عنه (قوله) بالوجوب على المجاربة) أى وجوب كفارة الصوم (قوله أو الفطرية) أى فى الاستقاء (قوله حتى لا يحس به) أى فلا يكون الحديث الأول مخصوصا بحديث الاستقاء (قوله وبالضم فى أقطر) قال

فى التحنيس بأن الغالب أن الذى يصوم القضاء والكفارة يسد بألقضاء وفيه إشكال للمحقق مذكور فى فتح القدير ولو نوى قضاء رمضان والتطوع كان عن القضاء فى قول أبي يوسف خلافا لمحمد فإن عنده يصير شارعا فى التطوع بخلاف الصلاة فإنه إذا نوى التطوع والفرض لا يصير شارعا فى الصلاة أصلا عنده ولو نوى قضاء رمضان وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا وفى القياس يكون تطوعا وهو قول محمد كذا فى الفتاوى الظهيرية وفى الفتاوى البرازية من أن كل نهار فى رمضان عينا بعد أشهر يقتل لأنه دليل الاستحلال اهـ وأعلم أن هذا الذنب أعنى ذنب الإفطار بعد الإبرتنع بالتوبة بل لا بد من التكفير ولهذا قال فى الهداية وبإيجاب الاعتاق عرف أن التوبة غير مكفرة لهذه المجنات وتبعه الشارحون وشبهه فى غاية البيان بجناية المرققة والزنا حيث لا يرتفعان بمجرد التوبة بل يرتفعان بالحد وهذا يقتضى أن المراد بعدم الارتقاء عدمه ظاهرا أما فيما بينه وبين ربه فيرتفع بالتوبة بدون تكفير لأن حد الزنا يرتفع فيما بينه وبين الله بالتوبة كما صرح حوايه وأما القاضى بعد ما رفع الزانى إليه لا يقبل منه التوبة بل يقيم الحد عليه وقد صرح الشيخ زكريا من الشافعية فى شرح المنهج بارتفاعه بدون تكفير فيما بينه وبين الله تعالى وعبر عن المغيرة للعموم فى قوله من جامع أو جامع ليفيد أنه لا فرق فى الحكم وهو وجوب الكفارة بين الذكر والأنثى والمحرو والعبد ولهذا صرح فى البرازية بالوجوب على المجاربة فيما لو أخبرت سيدها بعد طلوع الفجر عالة بطلوعه فجامعها مع عدم الوجوب عليه وكذا لا فرق بين السلطان وغيره ولهذا قال فى البرازية إذا لزم الكفارة على السلطان وهو موسر بماله الحلال وليس عليه تبعه لا حديقته باعتاق الرقبة وقال أبو نصر محمد ابن سلام يفتى بصيام شهرين لأن المقصود من الكفارة الانزعاج ويسهل عليه إفطار شهر واعتاق رقبة فلا يحصل الزجر (قوله ولا كفارة بالانزال فيما دون الفرج) أى فى غير القبل والدبر كالفخذ والأبط والبطن لا نعدام الجماع صورة وفسد صومه لوجوده معنى كما قدمناه فى المباشرة والتقييل وعمل المراتين كذلك كما قدمناه وفى المغرب الفرج قبل الرجل والمرأة باتفاق أهل اللغة وقوله القبل والدبر كلاهما فارجع معنى فى الحكم اهـ بلفظه يعنى لافى اللغة (قوله وبإفساد صوم غير رمضان) أى لا كفارة فى إفساد صوم غير أده رمضان لأن الإفطار فى رمضان أبلغ فى الجناية لهتك حرمة الشهر فلا يلحق به غيره لا قياسا لأنه ممتنع لكونه على خلاف القياس ولا دالة لأن إفساد غيره ليس فى معناه ولزوم إفساد الجماع النفل والقضاء بالجماع ليس إلحاقا بإفساد الجماع الفرض بل هو نابات ابتداء للعموم نص القضاء والاجماع (قوله وإذا احتقن أو استعط أو أقطر فى أذنه أو داوى جائفة أو أمة بدواء ووصل إلى جوفه أو دماغه أقطر) لقوله عليه السلام الفطر مما دخل وليس مما خرج رواه أبو يعلى الموصلى فى مسنده وهو مخصوص بحديث الاستقاء والفطرية باعتبار أنه يعود شئ وإن قل حتى لا يحس به كذا فى فتح القدير فإن قلت ظاهره أن الخارج لا يبطل الصوم أصلا لافى الاستقاء والمحصر ممنوع لأن الحيض والنفس كل منهما يفسد الصوم كما صرح به فى البدائع قلت لا بد لأن إفسادهما الصوم باعتبار منافاتهما الأهلية شرعا على خلاف القياس باجماع الصحابة بخلاف المجنون والاعمى بعد النسي لا يفسدان الصوم لأنهما لا ينافيان أهلية الاداء وانما ينافيان النية كذا فى البدائع والرواية بالفتح فى احتقن واستعط أى وضع الحقنة فى الدبر وصب السعوط وهو الدواء فى الأنف وبالضم فى أقطر والمجائفة اسم لجرأحة وصلت إلى الجوف والامة الجرأحة وصلت إلى أم الدماغ وأطلق فى الإفطار فى الأذن فتعمل الماء والدهن وهو فى الدهن بلا خلاف وأما الماء

في النهر قيل الصواب قطران أقطر لم يأت متعباً يقال أقطر الشيء حان له أن يقطر بخلاف قطراناً جامعاً متعديلاً لازماً بالتضعيف متعديلاً غير واما الاقطار بمعنى التقطير فلم يأت ذكره الجوهري وبهذا تبين فساد ما قيل ان أقطر على لفظ المبني للفعول لان متناه على أن يحى الاقطار متعديلاً ولا صحة له على انه لو صح لكان حقه أن يقرأ على لفظ المبني للفاعل لتتفق الافعال وتنظم الضمائر في سلك واحد وأقول في ٣٠٠

فاختار في الهداية عدم الاقطار به سواء دخل بنفسه أو أدخله وصرح الولوالجي بانه لا يفسد صومه مطلقاً على المختار معللاً بانه لم يوجد الفطر ضرورة ولا معنى لانه مما لا يتعلق به صلاح البدن بوضوئه الى الدماغ وجعل السعوط كالاقطار في الاذن وصححه في المحيط وفي فتاوى قاضيجان انه ان خاض الماء فدخل أذنه لا يفسد وان صب الماء في اذنه والصحيح انه يفسد لانه وصل الى الجوف بفعله ورجحه المحقق في فتح القدير وبهذا يعلم حكم الغسل وهو صائم اذا دخل الماء في أذنه وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد فلو دخل الماء في الغسل أنفـه أو أذنه ووصل الى الدماغ لاشئ عليه اه ولو شدد الطعام بخيط وأرسله في حلقه وطرف المحيط في يده لا يفسد الصوم الا اذا انفصل وذكر الولوالجي ان الصائم اذا استقصى في الاستنجاء حتى بلغ مبلغ الحقيقة فهذا أقل ما يكون ولو كان يفسد صومه والاستقصاء لا يفعل لانه يورث داء عظيماً وفي الظهيرة ولو أدخل خشبة أو نحوها وطرفاً منها يديدة لم يفسد صومه قال في البدائع وهذا يدل على ان استقرار الداخل في الجوف شرط لفساد الصوم وكذا لو أدخل أصبعه في أسته أو أدخلت المرأة في فرجها والمختار الا اذا كانت الاصبع مبتسلة بالماء أو الدهن فحينئذ يفسد لو وصل الماء والدهن وقيل ان المرأة اذا حشت الفرج الداخل فسد صومها والصائم اذا أصابه سهم ونخرج من الجانب الا أن لم يفسد صومه ولو بقي النصل في جوفه يفسد صومه اه وفي شرح الجامع الصغير لقاضيجان وان بقي الرمح في جوفه اختلفوا فيه والصحيح انه لا يفسد لانه لم يوجد منه الفعل ولم يصل اليه ما فيه صلاحه وذكر الولوالجي وأما الوجور في القم فإنه يفسد صومه لانه وصل الى جوف البدن ما هو مصلح للبدن فكان أ كلاً معنى لكن لا تلزمه الكفارة لانعدام الاكل صورة وعن أبي يوسف في السعوط والوجور الكفارة ولو استعط ليلاً فخرج نهاراً لا يفطر وأطلق الدواء فشمل الرطب واليابس لان العبرة للوصول لا لكونه رطباً أو يابساً وانما شرطه التدوير لان الرطب هو الذي يصل الى الجوف عادة حتى لو علم ان الرطب لم يصل لم يفسد ولو علم ان اليابس وصل فسد صومه كذا في العناية لكن بقي ما اذا لم يعلم يقيناً أحدهما وكان رطباً فعند أبي حنيفة يفطر للوصول عادة وقال لا اعدم العلم به فلا يفطر بالشك بخلاف ما اذا كان يابساً ولم يعلم فلا فطر اتفاقاً كذا في فتح القدير وقوله الى جوفه عائد الى الجائفة وقوله الى دماغه عائد الى الامة وفي التحقيق أن بين الجوفين منفذاً أصلياً فواصل الى جوف الرأس يصل الى جوف البطن كذا في النهاية والبدائع ولهذا لو استعط ليلاً ووصل الى الرأس ثم نزع نهاراً لا يفسد كما قدمناه وعلمه في البدائع بانه لم يأت على علم انه لم يصل الى الجوف أو لم يستقر فيه (قوله وان أقطر في احليله لا) أي لا يفطر أطلقه فشمل الماء والدهن وهذا عندهما خلافاً لا ييوسف وهو مبني على انه هل بين المثانة والجوف منفذ أم لا وهو ليس باختلاف فيه على التحقيق فقال لا ووصول البول من المغدة الى المثانة

وحينئذ فيصح بناؤه للفاعل وهو الاولى لاسم وللفعل ونائب الفاعل هو قوله في أذنه أي وجد اقطاراً في أذنه (قوله وان بقي الرمح في جوفه) عبارة قاضيجان وان بقي

وان أقطر في احليله لا الزج فالظاهر ان ما هنا تحريف من النسخ (قوله لانه لم يوجد منه الفعل) ذكر في النهر انه يشكك عليه مسألة الاستنجاء السابقة ومسئلة ما اذا أدخل خشبة وغيرها حيث يفطر في صورتين مع انه لم يوجد منه الفعل أعني صورة الفطر وهو الابتلاع ولا معناه وهو ما فيه صلاحه لما ذكره من ان اتصال الماء الى الحقيقة يوجب داء عظيماً قال وجوابه ان هذا مبني على تفسير الصورة بالابتلاع كما في الهداية والاولى تفسيرها بالادخال يصنع كما عال

به الامام قاضيجان الفساد باذخال الماء اذنه بانه موصل اليه بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن كما لو أدخل خشبة بالترشح وغيرها الى آخر كلامه اه نعم بر ذلك على تعليل الولوالجي لعدم الفساد باذخال الماء اذنه ويرد عليه أيضاً كما قاله الرمي الاقطار بوصول الماء الى الدماغ في الاستشفاف فانه اذا فسد مع عدم القصد فكيف لا يفسد في الاقطار والسعوط مع القصد ثم قال لكن مع ذلك هو معارض بما في الشروح واذا عارض ما في الفتاوى بما في الشروح اه وفيه ان ما في الولوالجية اختاره في الهداية كالمز والهداية معدودة من المتون وهي مقدمة على الشروح فابن المعارضة

بالتشرع وما يخرج رشحا لا يعود رشحا كالحجرة اذا سدد رأسها والقي في الحوض يخرج منها الماء ولا يدخل فيها ذكره الولوالجي وقال نعم قال في الهداية وهذا ليس من باب الفقهاء لانه متعلق بالطب والخلاف فيما اذا وصل الى المئانة اما دام في قصة الذكرك فلا يفسد صومه اتفاقا كذا في الخلاصة وعارض به في فتح القدير ما في خزانة الاكل لو حشا ذكره بقطنة فغيره انه يفسد كاحتشائها واطال فيه وصحح في التحفة قول أبي يوسف ومحمد وهو رواية عن أبي حنيفة لكن رجح الشيخ قاسم في تصحيحه ظاهر الرواية وقيد بالأحليل الذي هو مخرج البول من الذكرك لان الاقطار في قبل المرأة يفسد الصوم بخلاف على الصحيح كذا في غاية البيان وفي الولوالجية انه يفسد بالاجماع وعلمه في فتح القدير بانه شبهه بالحقنة وفي شرح الجمع لابن فرشته الاحليل مخرج البول ومخرج اللبن من الثدي (قوله وكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر) لما فيه من تعريض الصوم للفساد ولا يفسد صومه لعدم الفطر صورة ومعنى قيده بقوله بلا عذر لان الذوق بعذره لا يكره كما قال في الحانية فيمن كان زوجه هاسي الخلق أو سيدها لا بأس بان تذوق بلسانها وليس من الاعذار الذوق عند الشراء ليعرف الجيد من الردي بل يكره كما ذكره في الولوالجي وتبعه في فتح القدير وفي المحيط يجوز ان يقال لا بأس به كي لا يغيب والمضغ بعذر بان لم تجد المرأة من يمضغ لصدف الطعام من حائض أو نفساء أو غيرها ممن لا يصوم ولم تجد طبيخا ولا لبنا أحليلا لا بأس به للضرورة ألا ترى انه يجوز لها الافطار اذا خافت على الولد فالمضغ أولى وأطلق في الصوم فشمع الغرض والنفل وقد قالوا ان الكراهة في الغرض أما في الصوم التطوع فلا يكره الذوق والمضغ فيه لان الافطار فيه مباح للعذر وغيره على رواية الحسن كذا في التجنيس وتبعه في النهاية وفتح القدير وغيرهما وفيه بحث لان المذهب ان الافطار في التطوع لا يحل من غير عذر فما كان تعريضا له عليه يكره لان كلامنا عند عدم العذر وأما على رواية الحسن فسلم وسيأتي انها شاذة (قوله ومضغ العلك) أي ويكره مضغه في ظاهر الرواية لما فيه من تعريض الصوم على الفساد ولانه يتم بالافطار أطلقه فأفاد انه لا فرق بين علك وعلك في انه لا يفطر وانما يكره وهو ظاهر الرواية كذا في غاية البيان والمتأخرون قيدوه بان يكون أبيض وقدم مضغه غيره اما اذا لم يمضغه غيره أو كان أسودا لم يفتقره لانه اذا لم يمضغه غيره يتفتت في تجاوز شيء منه حلقه واذامضغه غيره لا يتفتت الا ان الاسود يذوب بالمضغ فاما الابيض لا يذوب واطلاق محمد يدل على ان الكل سواء كذا ذكره الولوالجي في فتاواه واختار المحقق كلام المتأخرين لان اطلاق محمد محمول عليه للقطع بانه معطل بعدم الوصول فاذا فرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد لانه كالمبتقن اه وقال غير الاسلام وعموم ما قال محمد في الجامع الصغير اشارة الى انه لا يكره العلك لغير الصائم ولكن يستحب للرجال تركه الا لعذر مثل أن يكون في فمه بخر اه وأما في حق النساء فالمستحب لهن فعله لانه سواء كهن وفي فتح القدير والاولى الكراهة للرجال الاحتاجة لان الدليل أعني التشبه يقتضيها في حقهم خالي عن المعارض وفي الفتاوى الظهيرية صائم عمل عمل الابرسم فأدخل الابرسم في فيه فخرجت خضرة الصبغ أو صغبرته أو جرت به واختلطت بالريق فأخضر الريق أو اصفر أو احمر فابتاعه وهو ذاك صومه فسد صومه وفي المحيط عن أبي حنيفة انه يكره للصائم المضغ والاستنشاق لغير الوضوء ولا بأس به للوضوء وكره الاغتسال وصب الماء على الرأس والاستنقاع في الماء والتلف بالثوب المبلول لانه اظهار الفجر عن العبادة وقال أبو يوسف لا يكره وهو الاظهر لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم صب على رأسه ماء من شدة الحر وهو صائم ولان فيه اظهار

وكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر ومضغ العلك

(قوله وصحح في التحفة قول أبي يوسف ومحمد) قال الرمي تقدم ان محمدا مع أبي يوسف لكن قال ومحمد توقف فيه وقيل هو مع أبي يوسف والاظهر انه مع أبي حنيفة فما تقدم نقله هو الاظهر وما تأخر على خلاف الاظهر (قوله وأطلق في الصوم الخ) قال في الامداد كذا أطلقه في الهداية والكنز وشرح المختار فشمع النفل لما انه لا يباح فيه الفطر بلا عذر على المذهب ومن قيده بالفرض كشمس الأئمة الحلواني ونفي كراهة الذوق في النفل انما هو على رواية جواز الافطار في النفل بلا عذر (قوله وفيه بحث الخ) قال في النهر يمكن أن يقال انما لم يكره في النفل وكره في الغرض اظهار التفاوت المرتبتين

(قوله وقد صرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد الخ) قال في النهر وسمعت من بعض أعزاه الموالى ان قول النهاية يجب بالحام الملهمة ولا بأس به اه قال الشيخ اسمعيل ٣٠٢ ولكنه خلاف الظاهر واستعمالهم في مثله يستحب اه وكأنه لهذا والله تعالى أعلم

ضعف بنيته وعجز بشريته فان الانسان خلق ضعيفا لاظهار الحجر (قوله لا كحل ودهن شارب) أى لا يكره يجوز أن تكون الغاء منه ما مفتوحة فيكونان مصدرين من كحل عينيه كحلا ودهن رأسه دهنا اذا طلاه بالدهن ويجوز أن يكون مضموما ويكون معناه ولا بأس باستعمال الكحل والدهن كذا في العناية وفي غاية البيان الرواية بفتح الكاف والدال وانما لم يكرها لما انه نوع ارتفاق وليس من محظور الصوم وقد نذب صلى الله عليه وسلم الى الاكتحال يوم عاشوراء والى الصوم فيه ولا بأس بالاكتحال للرجال اذا قصدوا به التداوى دون الزينة ويستحسن دهن الشارب اذا لم يكن من قصده الزينة لانه يعمل عمل الحضاب ولا يفعل لتطويل المحبة اذا كانت بقدر المستحسن وهو القبضة كذا في الهداية وكان ابن عمر يقبض على لحيتيه فيقطع ما زاد على الكف رواه أبو داود في سننه وما في الصحيحين عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام أحفوا الشوارب وأعفوا اللحى فمحمول على إعفائهما أن يأخذن بالها أو كلها كما هو فعل مجوس الأعاجم من حلق لحاهم فيقع بذلك الجمع بين الروايات وأما الأخذ منها وهي دون ذلك كما يفعل بعض المغاربة والخثنة من الرجال فلم يجه أحد كذا في فتح القدير وقد صرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد على القبضة بالضم ومقتضاه الأثم بتركه واعلم انه لا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة والقصد الاول يدفع الدين وأقامته ما به الوقار وأظهار النعمة شكر الأنفرا وهو أن رآب النفس وشهامتها والثاني أثر ضعفها وقالوا بالحضاب وردت السنة ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك ان حصلت زينة فقد حصلت في ضمن قصد مطلوب فلا يضره اذا لم يكن ملتفتا اليه كذا في فتح القدير ولهذا قال الولوالجي في فتاواه لبس الشباب الجميلة مباح اذا كان لا يتكبر لان التكبر حرام وتفسيره أن يكون معها كما كان قبلها اه (قوله وسواك وقبلة آمن) أى لا يكرها ان وقد تقدم حكم القبلة وأما السواك فلا بأس به للصائم أطلقه فشمل الرطب واليابس والمبلول وغيره وقبل الزوال وبعده لموم قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء وعند كل صلاة لتساووا الظهر والعصر والمغرب وقد تقدم أحكامه في سنن الطهارة فارجع اليها ولم يتعرض لسنة السواك للصائم ولا شك فيه كغير الصائم صرح به في النهاية والله أعلم

﴿فصل في العوارض﴾

اعلم ان لساد الصوم أحكاما بعضها أعم الصيامات كلها وبعضها يخص البعض دون البعض فالذي يعم الكل الأثم اذا أفسده بغير عذر لانه أبطل عمله من غير عذر وإبطال العمل من غير عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم على ما سيأتى في صوم التطوع وان كان بعذر لا يأثم وإذا اختلف الحكم بالعذر فلا بد من معرفة الأعداء المسقطه للأثم والمؤاخذه فلهاذا ذكرها في فصل على حدة كذا في مختصر البدائع وأخرها لانها حرة بالتأخير والعوارض جمع عارض وهو في اللغة كل ما استقبل قال الله تعالى عارض مطرنا وهو السحاب الذي يستقبلك والعارض الناب أيضا والعارضان شقا الغم والعارض الخد يقال أخذ من عارضيه من الشعر وعرض له عارض أى آفة من كبر أو من مرض كذا في ضياء المحلوم مختصر شمس العلوم وهي هنا ثمانية المرض والسفر والاكراه والمجمل والرضاع

لم يعول عليه الشيخ علاء الدين مع شدة متابعتهم للنهر وقال مقتضاه الأثم بتركه الا ان يحمل الوجوب على الثبوت اه قلت وظاهر قول الهداية ولا يفعل لتطويل المحبة الخ يفيد الكراهة تأمل (قوله وقد تقدم حكم القبلة) أى تحت قول المتن أو احتلم

﴿فصل في العوارض﴾

لا كحل ودهن شارب وسواك وقبلة آمن ﴿فصل في العوارض﴾

(قوله وهي هنا ثمانية الخ) نظمها المقدسي في بيت واحد فقال

سقم واكره وجل وسفر وضع وجوع وعطش وكبر انتهى والاولى انشاده

خاليا من الضرورة هكذا

مرض واكره رضاع والسفر

حبل كذا عطش وجوع والتكبر

ويزاد ناسع وهو قتال العدو فان الغازي اذا

خاف الهزيمة القتال له الفطر ولو مقيما كما يأتي

قريبا وقد زد ذلك قلت

حبل وارضاع واكره سفر * مرض جهاد جوعه عطش كبر قال في النهر ويرد عليه ان السفر من الثمانية والجوع مع انه لا يبيح الفطر انما يبيح عسقم الشروع في الصوم ومنها كبر السن وفي عروضة في الصوم ليكون مبيحا للفطر ما لا يخفى فالاولى

ان يراد بالعوارض ما يبيح عدم الصوم ليطرد في الكل (قوله وفي فتح القدير الامة اذا ضعفت الخ) قال الرمي قال في جامع الترمذي ولو ضعف عن الصوم لاستغاله بالعيشة فله أن يفطر ويطعم لكل يوم نصف صاع اه وأقول هذا اذا لم يدرك عدة من أيام أخر يمكنه الصوم فيها اما اذا أمكنه يجب القضاء على هذا الحصاد في شهر رمضان اذا لم يقدر عليه مع الصوم ويهلك الزرع بالتأخير لاشك في جواز الفطر والقضاء اذا أدرك عدة من أيام أخر والله تعالى أعلم (قوله للامة أن ٣٠٣ تمتع الخ) أي لا يجب عليها طاعته

في ذلك وانظر هل يجوز لها طاعته أم لا والظاهر الثاني تأمل ولكن مقتضى ما في شرح الوهبانية للشرنبلالي الاول حيث قال صائم أعب نفسه في عمل حتى أجهده العطش فافطر لزمته الكفارة وقيل لا تزمه وبه أفتى البقالى وهذا بخلاف الامة اذا أجهدت نفسها

لمن خاف زيادة المرض
الفطر

لأنها معذورة تحت قهر المولى ولها أن تمتنع من ذلك وكذا العبد اه فقوله ولها يفيد أنه يجوز لها طاعته الآن يقال ان قوله ولها معناه أنه يحصل لها مخالفة أمره ان أمكنها وقوله قبله بخلاف الامة محمول على ما اذا فعلت بغير اختيارها بدليل التعليل تأمل (قوله كان عليه الكفارة) قال في جامع الفصولين وقيل لا ولو أفطر على ظن أنه يقاتل أهل الحرب فلم

والجوع والعطش وكبر السن كذا في البدائع (قوله لمن خاف زيادة المرض الفطر) لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فإنه أباح الفطر لكل مريض لكن القطع بان شرعية الفطر فيه انما هو لدفع المخرج وتحقيق المخرج منوط بزيادة المرض أو إبطاء البرء أو إفساد عضو ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض والاجتهاد غير مجرد الوهم بل هو غلبة الظن عن امارة أو تجربة أو اخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق وقيل عدالتهم شرط فلو برأ من المرض لكن الضعف باق وخاف أن يمرض سأل عنه القاضي الامام فقال الخوف ليس بشئ كذا في فتح القدير وفي التبيين والصحيح الذي يخشى أن يمرض بالصوم فهو كالمرضى ومراده بالخشية غلبة الظن كما أراد المصنف بالخوف ايها وأطلق الخوف ابن الملك في شرح المجموع وأراد الوهم حيث قال لو خاف من المرض لا يفطر وفي فتح القدير الامة اذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم جاز لها الفطر وكذا الذي ذهب به متوكل السلطان الى العمارة في الايام المحارة والعمل الخفيف اذا خشى الهلاك أو نقصان العقل وقالوا الغازي اذا كان يعلم يقينانه يقاتل العدو في شهر رمضان ويخاف الضعف ان لم يفطر يفطر قبل الحرب مسافرا كان أو مقبلا وفي الفتاوى الظهيرية والولول الجية للامة ان تمتنع من امتثال أمر المولى اذا كان ذلك يجهزها عن اقامة الفرائض لانها مبقاة على أصل الحرية في حق الفرائض أطلق في المرض فشمع ما اذا مرض قبل طلوع الفجر أو بعده بعدما شرع بخلاف السفر فإنه ليس بعذر في اليوم الذي أنشأ السفر فيه ولا يحمل له الافطار وهو عذر في سائر الايام كذا في الظهيرية وأشار باللام الى انه مخير بين الصوم والفطر لكن الفطر رخصة والصوم عزيمة فكان أفضل الا اذا خاف الهلاك فلا فطار واجب كذا في البدائع وفي الظهيرية رجل لو صام في شهر رمضان لا يمكنه أن يصلي قائما واذا أفطر يمكنه أن يصلي قائما فإنه يصوم ويصلي فاعدا جميعا بين العبادتين وفي الخلاصة لو كان له نوبة حتى فاكل قبل ان تظهر يعني في يوم النوبة لا بأس فان لم يحجم فيه كان عليه الكفارة كما لو أفطرت على ظن أنه يوم حيضها فلم تحض كان عليها الكفارة لوجود الافطار في يوم ليس فيه شبهة الاباحة وهذا اذا أفطر بعد ما نوى الصوم وشرع فيه اما لو لم ينو كان عليه القضاء دون الكفارة كذا في فتاوى قاضيان وفي الظهيرية رضيع مبطون يخاف موته من هذا الدواء وزعم الاطباء ان الطير اذا شربت دواء كذا برئ الصغير وتمائل وتحتاج الطير الى ان تشرب ذلك نهرا في رمضان قبل لها ذلك اذا قال ذلك الاطباء المحذاق وكذلك الرجل اذا لدغته حية فافطر بشرب الدواء قالوا ان كان ذلك ينفعه فلا بأس به أطلق في الكتاب الاطباء المحذاق قال رضى الله عنه وعندى هذا محمول على الطبيب المسلم دون الكافر كسلم شرع في الصلاة بالتيهم فوعده كافر اعطاء الماء فإنه لا يقطع الصلاة لعل غرضه افساد الصلاة عليه فكذلك في الصوم اه وفيه اشارة الى ان المريض يجوز له أن يستطب بالكافر فيما عدا ابطال العبادة لانه عال قبول قوله باحتمال أن يكون غرضه افساد العبادة لا

يتفق القتال لا يكفر والفرق أي بين هذا وبين من له نوبة حتى ان القتال يحتاج الى تقديم الافطار ليتقوى بخلاف المرض اه وحاصله ان المقاتل يحتاج الى تقديم الاكل فصار ما ذوقا فيه قبل وجود حقيقة العذر بخلاف المريض فلذا يلزمه الكفارة اذا لم يوجد عذره بعد الاكل لكن قد مناع قاضيان في شرح الجامع سقوط طاعته أيضا وكذا عن ظنت انه يوم حيضها (قوله برئ الصغير وتمائل) قال في القاموس في مادة مثل تمائل العليل قارب البرء (قوله وفيه اشارة الى ان المريض يجوز له الخ) قال في

انه راجح ان يوقيه كلام لان عندهم نصح المسلم كفر فاني يتطبع بهم اه قال محبيه وأيده شيخنا بما نقله عن الدر المنثور للسلامة السيوطي من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ما خلا كافر بمسلم الا عزم على قتله (قوله وفي القنية لا يجوز للخباز الخ) قال الرملي ما قدمناه عن جامع الفتاوى يدخل فيه الخباز وغيره وقوله هو كاذب الخ فيه نظر فان طول النهار وقصره لا يدخل له في الكفاية فقد يظهر صدقه في قوله لا يكفيني فيفوض اليه جلال حاله على الصلاح تأمل اه وفي الامداد عن التتار خانية سئل على بن أحمد عن المحترف اذا كان يعلم انه لو اشتغل بحرقته يلحقه مرض يبيع الفطر وهو محتاج الى تحصيل النفقة هل يباح له الاكل قبل ان يعرض خنع من ذلك أشد المنع وكذا حكاية عن أستاذه الوبري واذا لم يكفه عمل نصف النهار ويستريح في النصف الباقي وهو محتجج باقصر أيام الشتاء اه قلت ويمكن جل ما مر عن جامع الفتاوى على ما يأتي من نذر صوم الا بدفع ضعف عنه لاشتغاله بالمعيشة وبقر به اطلاق قوله فله أن يفطروا يطعم تأمل وانظر اذا كان أجرنه في العمل مدة معلومة هل له الفطر اذا جاء رمضان والظاهر نعم اذا لم يرض المستأجر بنسخ الاجارة ٣٠٤ كما في الظرف انه يجب عليها الارضاع بالعقد فيحل لها الافطار اذا خافت على الولد فيكون

بان استعماله في الطب لا يجوز وفي القنية لا يجوز للخباز ان يخبز خبز اوصاله الى ضعف مبيع للفطر بل يخبز نصف النهار ويستريح في النصف قبل له لا يكفيه أجرته أو ربحه فقال هو كاذب وهو باطل باقصر أيام الشتاء (قوله وللأسافر وصومه أحب ان لم يضره) أي جازل للأسافر الفطر لان السفر لا يعرا عن المشقة فجعل نفسه عذرا بخلاف المرض لانه قد يخفف بالصوم فشرط كونه مفضيا الى المخرج وانما كان الصوم أفضل ان لم يضره لقوله تعالى وان تصوموا خير لكم ولان رمضان أفضل الوقتين فكان فيه الاداء أولى ولا يرد علينا القصر في الصلوات فانه واجب حتى يأثم بالانتهاء لان القصر هو العزيمة وتسميته له رخصة اسقاط مجاز وقول صاحب غاية البيان ان القصر أفضل تسامح ولو قال المصنف وصومه أحب ان لم يضره ما كان أولى لشعوره قسده بقوله ان لم يضره لان الصوم ان يضره بان شق عليه فالفطر أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام ليس من البر الصيام في السفر قاله رجل صائم يصب عليه الماء في المحيط ولو أراد المسافر أن يقيم في مصر أو يدخل مصره كره له أن يفطر لانه اجتمع في اليوم المبيع وهو السفر والحرم وهو الاقامة فربحنا المحرم احتياطا وصرح في الخلاصة بكرهه الصوم ان أجهدده وأطلق الضرر ولم يقيده بضره لانه لو لم يضره الصوم لكن كان رفقاؤه أو عاتمهم مفطرين والنفقة مشتركة بينهم فالافطار أفضل كذا في الخلاصة والظهيرية لان ضرر المال كضرر البدن وأشار الى أن انشاء السفر في شهر رمضان جائز لا طلاق النص خلافا لعلى وابن عباس كذا في المحيط وفي الولو الحجة والسفر الذي يبيع الفطر هو الذي يبيع القصر لان كلاهما قد ثبتت رخصته وأطلق السفر فشمّل سفر الطاعة والمعصية لما عرف وأراد بالضرر الضرر الذي ليس فيه خوف الهلاك لان ما فيه خوف الهلاك بسبب الصوم فالافطار في مثله واجب لانه أفضل كذا

خوفه على نفسه أولى تأمل وينبغي التفصيل في مسألة المحترف بان يقال اذا كان عنده ما يكفيه وعمله لا يحل له الفطر لانه اذا كان كذلك يحرم عليه وللأسافر وصومه أحب ان لم يضره السؤال من الناس فلا يحل له الفطر بالاولى وان كان محتاجا الى العمل يعمل بقدر ما يكفيه وعمله حتى لو أداه العمل في ذلك الى الفطر حل له اذا لم يمكنه العمل في غير ذلك مما لا يؤديه الى الفطر من سائر الاعمال التي يقدر عليها (قوله فجعل نفسه

عذرا أي نفس السفر عذرا وان عرا) عن المشقة لانها موجودة فيه غالبا والنادر كالعدم فانيطت الرخصة بنفس السفر وظاهر في اطلاقهم انه لو دخل بلدا ولم ينو فيه اقامة نصف شهر ان له الفطر ويؤيده ما يأتي في بيان كلامه من عبارة المحيط حيث علق كراهة الفطر على الاقامة في مصر أو دخوله الى مصره ففرق بين مصره وغير مصره فعلق الكراهة في مصره على الدخول وفي غير مصره على الاقامة ويدل عليه أيضا ما يذكّر عن الولو الحجة من ان السفر المبيع للفطر هو المبيع للقصر والله أعلم (قوله وفي المحيط ولو أراد المسافر الخ) أي اذا كان الرجل مسافرا في أول النهار وأراد أن يدخل في أثناء النهار مصر غير مصره وينو في اقامته أو يدخل مصره مطلقا يجب عليه صوم ذلك اليوم ترجيح المحرم وهو الاقامة والظاهر ان هذا اذا كان دخوله المصر في وقت النية كما يفيد ما سألني في شرح قول المصنف ولو نوى المسافر الافطار الخ لانه حينئذ يكون قد اجتمع فيه المبيع والحرم بخلاف ما اذا كان في وقت النية مسافرا لانه تمحض فيه المبيع نعم بعد اقامته يجب عليه امساك بقية يومه كما سألني هذا ما ظهر لي تأمل لكن رأيت في البدائع ما يخالفه حيث قال بعد ذكره عبارة المحيط المذكورة فان كان أكبر رأيه انه يتفق دخوله المصر حين تغيب الشمس فلا بأس بالفطر فيه اه ذكر ذلك فيمصل باب الاعتكاف (قوله لان ضرر المال كضرر البدن) قال في النهر على في الفتاوى أفضلية الافطار

حقيقة (قوله أي ولا قضاء على المريض والمسافر) أرجع في النهر الضمير المجرور إلى المرض والسفر وإلى يوحى كلام الزباني وهو أظهر في التقيد المذكور في قوله قيد به أي يموتهما على السفر والمرض وإن كان ظاهراً على ما ذكرناه بعد الصحة والأقامة لا بوصفان حقيقة بالوصف المذكور (قوله وغلطه القدوري) قال في النهر يعني رواية ودراية اذ لزوم الكل متوقف على القدرة عليه ولم توجدوا الكتب المعتمدة ماطقة بخلاف ما قال والعادة قاضية باستحالة نقل غير المذهب وترك المذهب وبهذا اندفع ما يأتي عن غاية البيان (قوله ليظهر في الإيضاء) تعليل للنفي وهو يلزمه وقوله لأنه أي التذمر معلق بالصحة تعليل للنفي (قوله لأنه معلق بالصحة) أي النذر وهو قول المريض لله على صوم هذا الشهر أي لأنه في قوة قوله اذ ابرئت (قوله والحاصل أن الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء) بخلاف وإن مات بعد ما صح يوماً يلزمه الإيضاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح وفصل الطحاوي فقال إن لم يصم اليوم الذي صح فيه لزمه الكل ٣٠٥ وإن صامه لا يلزمه شيء كالمرضى

في رمضان الخ) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها اضطراب وعلى هذه النسخة يجب إبدال الصحيح بالمرضى وفي بعض النسخ والحاصل أن الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء ولو صام بعضه ثم ولا قضاء إن ماتا عليهما

مات يلزمه الإيضاء بما بقي من الشهر وأما المريض إذا نذر ثم مات قبل الصحة لا يلزمه شيء بخلاف وإن مات بعد ما صح يوماً لزمه الإيضاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح له ولا يخفى أن تفصيل الطحاوي إنما هو في القضاء كما علم من كلامه المار ولذا ردوا عليه هذا

في البدائع ومنه ما إذا أكره المريض والمسافر أن الإفطار واجب ولا يصح الصوم حتى لو امتنع من الإفطار فقتل يأنم كالا كراه على كل الميتة بخلاف ما إذا كان صحيحاً مقيماً أكره بقتل نفسه فإنه يرخص له الفطر والصوم أفضل حتى لو امتنع من الإفطار حتى قتل يأنم عليه لأن الوجوب ثابت حالة الإكراه وأثر الرخصة بالإكراه في سقوط الأثم بالترك لا في سقوط الواجب كالا كراه على الكفر كذا في البدائع وقيدنا بكونه أكره بقتل نفسه لأنه لو قيل له لتفطرن أولاً قتلن ولدك فإنه لا يباح له الفطر كقوله لتفطرن أولاً قتلن ولدك فصار كتهديده بالحبس كذا في النهاية وفي فتاوى قاضيان المسافر إذا نذر شيئاً قد نسيه في منزله فدخل فافطر ثم خرج قال عليه الكفارة قياساً لأنه مقيم عند الأكل حيث فرض سفره بالعود إلى منزله وبالقاس تأخذ اه (قوله ولا قضاء إن ماتا عليهما) أي ولا قضاء على المريض والمسافر إذا ماتا قبل الصحة والأقامة لأنهما لم يدركا عدة من أيام أخر فلم يوجد شرط وجوب الاداء فلم يلزم القضاء قيد به لأنه لو وضع المريض أو أقام المسافر ولم يقض حتى مات لزمه الإيضاء بقدره وهو مصرح به في بعض نسخ المتن لوجود الإدراك بهذا المقدار وذكر الطحاوي أن هذا قول محمد وعندهما يلزمه قضاء الكل وغلطه القدوري وتبعه في الهداية قال والصحيح أنه لا يلزمه إلا بقدره عند الكل وإنما الخلاف في النذر بأن يقول المريض لله على صوم هذا الشهر فصم يوماً ثم مات يلزمه قضاء جميع الشهر عندهما وعند محمد قضاء ما صح فيه والفرق لهما أن النذر سبب فظهر الوجوب في حق الخلف وفي هذه المسئلة السبب إدراك العدة فيقدر بقدر ما أدرك فيه وإنما يلزمه القضاء قبل الصحة ليظهر في الإيضاء أنه معلق بالصحة وإن لم يذ كرادة التعليق فيصح التصرف المكلف ما أمكن فينزل عند الصحة وأجاب عنه في غاية البيان بأن الجماعة الذين أنكروا الخلاف نشؤوا بعد الطحاوي بكثير من الزمان باعتبار أن الخلاف لم يبلغهم وهو ليس بحجة عليه لأن جهل الإنسان لا يعتبر حجة على غيره وقد ذكره بعدما ثبت عنده وهو ممن لا يتم لأوصافه الجميلة والحاصل أن الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء بخلاف وإن

٣٩٩ بحر - ثاني) وفي السراج رجل نذر صوم رجب فأقام أياماً فادار على الصوم قبل رجب ثم مات ذكر في الفتاوى أن عليه الوصية بشهر كامل وذكر الحاكم أنه يوصى بقدر ما قدر وذكر في الكرخي أنه إن مات قبل رجب لا شيء عليه والأولان روايتان عنهما والثالث قول محمد خاصة لأن الزام ما لا يقدر عليه محال ولذا لا يوصى إذا لم يقدر على قضاء رمضان ولهما على طريقة الحاكم أن النذر سبب ملزم بفاز الفعل عقبيه وإنما التأخير لتسهيل الاداء لأنه لا بد من التمكن من الاداء لتسليطه تكليف ما لا يطاق ولهما على طريقة الفتاوى أن الزوم إذا لم يظهر في حق الاداء يظهر في خلفه وهو الأ طعام فإذا ثبت هذا فنقول إذا نذر شهر غير معين ثم أقام بعد النذر أياماً فادار على الصوم فلم يصم فعندهما يلزمه الوصية بجميع الشهر على كلا الطرفين وقال محمد وزفر لقدر ما قدر وجه قولهما على طريق الحاكم أن ما أدركه صالح لصوم كل يوم من أيام النذر فإذا لم يصم جعل كالقادر على الجميع فوجب الإيضاء وعلى طريقة الفتاوى النذر ملزم في الذمة الساعة ولا يشترط إمكان الاداء وفائدة الخلاف إذا صام ما أدرك فعلى الأول لا يجب

الايشاء بالباقي وعلى الثاني يجب ومثله لو نذر ليلا صوم شهر غير معين ومات في الليل لا يجب الايشاء على الاول لعدم الادراك ويجب على الثاني ولو اوجب على نفسه صوم رجب ثم أقام أياما ولم يصم فقد مر اه ما في السراج لمخصا به علم وجه الفرق بين النذر المعين والمطلق ثم قال في السراج مريض لا يقدر على الصوم نذر صوم رجب ثم دخل رجب وهو مريض ثم صم بعده يوما أو يومين فلم يصم ثم مرض ومات فعليه الايشاء بجميع الشهر اما على طريقة الفتاوى فظاهر وكذا على طريقة الحاكمان لان بخروج الشهر المعين وصحته بعده وجب عليه صوم شهر مطلق فاذا لم يصم فيه وجب عليه الايشاء بجميع الشهر كما في النذر المطلق اذا بقي يوما أو يومين يقدر على الصوم ولم يصم ثم مات اه (قوله لكان أشمل الخ) أجاب في النهر بان من أفطر متعمدا فوجوبها عليه بالاولى على ان الفصل معقول للعوارض (قوله بل أراد بالولي) كذا في بعض النسخ وفي بعضها يدون بل (قوله وكذا كفارة اليمين والقتل الخ) كذا في الزيلعي والدرر ٣٠٦ قال في الشرع ليلية أقول لا يصح تبرع الوارث في كفارة القتل بشي لان الواجب فيها ابتداء

عق رقبة مؤمنة ولا يصح اعتاق الوارث عنه كما ذكره والصوم فيها بدل عن الاعتاق لا يصح فيه الغدية كما يأتي اه ومثله في العزيمة معترضا على صاحب الدرر والزيلعي وادعى ان الزيلعي وهم في فهم كلام الكافي وعبارة

ويطعم ولهمما لكل يوم كالفطرة بوصية

الكافي على ما في شرح الشيخ اسمعيل على معسر كفارة يمين أو قتل وعجز عن الصوم لم تجز الغدية كمتنع عجز عن الدم والصوم لان الصوم هنا بدل ولا يدل للبدل فان مات وأوصى بالتكفير صح من ثلثه وصح التبرع في الكسوة والاطعام لان الاعتاق

مات بعد ما صح يوما يلزمه الايشاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح وفصل الطحاوي فقال ان لم يصم اليوم الذي صح فيه لزمه الكل وان صامه لا يلزمه شيء كالمريض في رمضان اذا صح يوما فصامه ثم مات لا يلزمه شيء اتفاقا لانه بالصوم تعين انه لا يصح فيه قضاء يوم آخر بخلاف ما اذا لم يصم حيث لا يلزمه الكل كما قدمناه على قول الطحاوي لان ما قدر فيه صالح لقضاء اليوم الاول والوسط والاخير فلما قدر على قضاء البعض فكانه قدر على قضاء الكل اليه أشار في البدائع وغاية البيان وفي التلويح الجية ولو اوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو مريض ثم مات قبل ان يصح لم يجب عليه لانه لم يجب عليه اداء الاصل فلا يجب اداء البدل ولو اوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو صحيح فعاش عشرة أيام ثم مات أطعم عنه الشهر كله لان الاعتكاف مما لا يتجزى (قوله ويطعم ولهمما لكل يوم كالفطرة بوصية) أي يطعم ولي المريض والمسافر عنهما عن كل يوم أدركه كصدقة الفطر اذا أوصياه لانهمما لم يحجزا عن الصوم الذي هو في ذمتهمما التحقا بالشيخ الفاني دلالة لاقباسا فوجب عليهما الايشاء بقدر ما أدركه فيه عدة من أيام أخر كما في الهداية ولو قال ويطعم ولي من مات وعليه قضاء رمضان لكان أشمل لان هذا الحكم لا يخص المريض والمسافر ولا من أفطر لعذر بل يدخل فيه من أفطر متعمدا ووجب القضاء عليه بل أراد بالولي من له ولاية التصرف في ماله بعد موته فيدخل وصيهما وأراد بتشبيهه بالفطرة كالكفارة التشبيه من جهة المقدار بان يطعم عن صوم كل يوم نصف صاع من بر أو زبيب أو صاعا من تمر أو شعير لا التشبيه مطلقا لان الاباحة كافية هنا ولهذا عبر بالاطعام دون الايتاء دون صدقة الفطر فان الركن فيها التملك ولا تكفي الاباحة وقيد بوصية لانه لو لم يأمر لا يلزم الورثة شيء كالزكاة لانها من حقوق الله تعالى ولا بد فيها من الايشاء ليتحقق الاختيار الا اذا مات قبل أن يؤدي العشر فانه يؤخذ من تركته من غير ايشاء لشدة تعلق العشر بالعين كذا في البدائع من كتاب الزكاة في مسألة اذا باع صاحب المال ماله قبل اداء الزكاة ومع ذلك لو تبرع الورثة أجزاءه ان شاء الله تعالى وكذا كفارة اليمين والقتل اذا تبرع الوارث بالاطعام

بلا ايشاء الزام الولاة على الميت ولا الزام في الكسوة والاطعام انتهت وأنت خير بانها نص فيما قاله الزيلعي وأما والكسوة ما ادعاه في العزيمة من ان الموضوع في كلام الكافي هو الكفارة مطلقا ولم يقع في سياق كلامه ذكر كفارة يمين أو قتل وهما قد اشتركا في مسألة الاعتاق ذهل الزيلعي عن حقيقة الحال فساق كلامه على تعلق هذه المسئلة بهما وقال ما قال اه فبعد ولا ينافي ذلك ما سياتي في شرح قوله وللشيخ الفاني من انه لو وجبت عليه كفارة يمين أو قتل لا تجوز له الغدية لان الصوم هنا بدل عن غيره فان ذلك في المحي وما هنا فيما اذا تبرع عنه الولي فيصح لعدم امكان الاصل لعدم امكان الاعتاق لما فيه من الزام كما بسطه الشيخ اسمعيل في الجواب عن الدرر وفي الامداد في فصل اسقاط الصلاة ولزم عليه يعني من أفطر في رمضان الوصية بما قدر عليه وبقي في ذمته حتى أدركه الموت وأوصى بغدية ما عليه من صيام فرض رمضان وكذا صوم كفارة يمين وقتل خطأ وظهار وجناية على احرام وقتل محرم صيد او صوم مندور فيخرج عنه وليه من ثلث ما ترك اه فقد نص على جواز الايشاء بذلك وحيث نذر فلا مانع من التوفيق

وقضيا ما قدره بلا شرط

ولاء فإذا جاء رمضان
قدم الاداء على القضاء
وللحامل والمرضع ان
خافتا على الولد أو النفس

بما رواه الله تعالى أعلم وبه
يندفع ما في حاشية
مسكين عن الاقصر أرى
من ان مرادهم بالقتل قتل
الصبي لا قتل النفس
لانه ليس فيه اطعام اه
فليست أمس وليراجع كي
يظهر الحق (قوله وهناك
فرق آخر مذكور في
النهاية) وهوان الحامل
والمرضع مأمورة بصيانة
الولد مقصود أولا يتأني
بدون الافطار عند الخوف
فكانت مأمورة أيضا
بالافطار والامر به مع
الكفارة التي بناؤها على
الرجوع عنه لا يجتمعان
بخلاف الاكراه فان كل
واحد غير مأمور بقضاء
بصيانة غيره بل نشأ الامر
هناك من ضرورة حرمة
القتل والحكم بتفاوت
بتفاوت الامر القصدى
والضمنى (قوله وقد قيل
انه ولدها من الرضاع الخ)
قال في النهى لا يخفى ان
هذا الغايمة ان لو أرضعته
والحكم أعم من ذلك فانها
بمجرد العقد لو خافت على
الولد جاز لها الفطر

والكسوة يجوز ولا يجوز التبرع بالاعتاق لما فيه من الزام الولاء لميت بغير رضاه وأشار بالوصية
الى انه معتبر من ثلث ماله صرح به فاضحان في فتاواه والى ان الصلاة كالصوم يجامع انهما من
حقوقه تعالى بل أولى لكونها أهم ويؤدى عن كل وتر نصف صاع لانه فرض عند الامام كذا في
غاية البيان ويعتبر كل صلاة بصوم يوم على الصحيح والى ان سائر حقوقه تعالى كذلك ماليا كان أو
بدنيا عبادة محضة أو فيه معنى المؤنة كصدقة الفطر أو عكسه كالعشر أو مؤنة محضة كالنفقات أو
فيه معنى العقوبة كالتكفارات والى ان الولي لا يصوم عنه ولا يصلى لمحدث النساء لا يصوم أحد
عن أحد ولا يصلى أحد عن أحد وقيدنا بكونهما ادر كاعدة من أيام آخر اذ لو مات قبله لا يجب عليهما
الا بصاء لما قدمناه لكن لو أوصيا به صحت وصيتهما لان صحتها لا تتوقف على الوجوب كذا في
البدائع وأشار ايضا الى انه لو أوجب على نفسه الاعتكاف ثم مات أطعم عنه لكل يوم نصف صاع من
حنطة لانه وقع الياس عن ادائه فوقه القضاء بالاطعام كالصوم في الصلاة كذا ذكره الولوالجي
في فتاويه فالحاصل ان ما كان عبادة بدنية فان الوصى يطعم عنه بعد موته عن كل واجب كصدقة
الفطر وما كان عبادة مالية كالزكاة فانه يخرج عنه القدر الواجب عليه وما كان مركبا منهما كالج
فانه يخرج عنه رجلا من مال الميت (قوله وقضيا ما قدره بلا شرط ولواء) أى لا يشترط التتابع في القضاء
لاطلاق قوله تعالى فعدة من أيام أخر والذي في قراءة أى فعدة من أيام أخر متتابعة غير مشهور
لايزاد بمثله بخلاف قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فانها مشهورة فزاد كذا في النهاية والكافي
لكن المستحب التتابع وأشار باطلاقة الى ان القضاء على التراخي لان الامر فيه مطلق وهو على التراخي
كما عرف في الأصول ومعنى التراخي عدم تعيين الزمن الاول للفعل في أى وقت شرع فيه كان ممثلا
ولا اثم عليه بالتأخير ويتضيق عليه الوجوب في آخر عمره في زمان يتمكن فيه من الاداء قبل موته
ولهذا قال أصحابنا انه لا يكره لمن عليه قضاء رمضان أن يصوم متطوعا ولو كان الوجوب على الفور
يكره له التطوع قبل القضاء لانه يكره له تأخير الواجب عن وقته المضيق ولهذا اذا أخر قضاء رمضان
حتى دخل آخر فلا بدية عليه لكونها تجب خلفا عن الصوم عند العجز ولم يوجد لقدرته على القضاء
ولهذا قال (فاذا جاء رمضان أخر قدم الاداء على القضاء) لانه في وقته وهو لا يقبل غيره و يصوم القضاء
بعده وهذا بخلاف قضاء الصلوات فانها على الفور ولا يباح التأخير الا بعد ذكره الولوالجي (قوله
وللحامل والمرضع اذا خافتا على الولد أو النفس) أى لهما الفطر دفعا للمخرج ولقوله صلى الله عليه
وسلم ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وعن الحامل والمرضع الصوم قيد بالخوف بمعنى
غلبة الظن بتجربة أو اخبار طبيب حاذق مسلم كافي الفتاوى الظهيرية على ما قدمناه لانها لو لم تخف
لا يرضى لها الفطر وانما لا يجوز افطاره بسبب خوف هلاك ابنه في الاكراه لان العنقرى الاكراه
جامع قبل من ليس له الحق فلا يعذر لصيانة نفس غيره بخلاف الحامل والمرضع وهناك فرق آخر
مذكور في النهاية وأطلق المرضع ولم يقيد بها ليفيد انه لا فرق بين الام والفطر اما الفطر فلان الارضاع
واجب عليها بالعقد وأما الام فسلوبه ديانة مطلقة وقضاء اذا كان الاب معسرا أو كان الولد لا يرضع
من غيرها وهذا يدفع ما في الذخيرة من أن المراد بالمرضع الفطر لا الام فان الاب يستأجر غيرها وانما
قال اذا خافتا على الولد ولم يقل كالقصدورى اذا خافتا على أنفسهما أو ولدهما لانه لا يشمل المستأجر
اذلا ولدها كذا قيل وقد قيل انه ولدها من الرضاع لان المفرد المضاف يعسره سواء كان مضافا لمفرد
أو غيره كما صرحوا به فيشمل الولد الذى ولدته والذي أرضعته لانه ولدها شرعا وان كان ولدها محبازا

لغة والواقي قوله والمرضع بمعنى أولان هذا الحكم ثابت لكل واحد منهم على الانفراد كذا في
 النهاية والحامل هي التي في بطنها ولد والمرضع هي التي لها اللبن ولا يجوز ادخال التاء في أحدهما كما
 في حائض وطالق لأن ذلك من الصفات الثابتة لا الحادثة إلا إذا أريد الحدوث فإنه يجوز ادخال التاء
 بأن يقال حائضة الآن وغدا كذا في غاية البيان ولم أر من صرح بأن الحامل والمرضع إذا ماتا قبل
 أن يزول خوفهما على الولد أو على أنفسهما أنه لا يلزمهما القضاء كالريض والمساقر لكن صرح في
 البدائع بأن للقضاء شرائط منها القدرة على القضاء وهو بمومه يتناول الحامل والمرضع فعلى هذا
 إذا زال الخوف أيام الرضهما بقدره بل ولا خصوصية فإن كل من أفطر لعذر ومات قبل زواله لا يلزمه
 شيء فيدخل المكره والأقسام الثمانية المتقدمة (قوله وللشيخ الفاني وهو يفسد فقط) أي له
 الفطر وعليه الفدية وليست على غيره من الريض والمساقر والحامل والمرضع لعدم ورود نص فيهم
 ووروده في الشيخ الفاني وهو الذي كل يوم في نقص إلى أن يموت وسمي به أماله قرب من الفناء وأولاه
 فثبت قوته وانما لزمه باعتبار شهوده للشهر حتى لو تحمل المشقة وصام كان مؤديا وانما أبج له
 الفطر لأجل المخرج وعذره ليس بعرض الزوال حتى يصار إلى القضاء فوجب الفدية لكل يوم
 نصف صاع من بر أو زبيب أو صاعا من تمر أو شعير كصدقة الفطر لكن يجوز هنا طعام الأباة
 أكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر كما قدمناه كذا في فتح القدير وفتاوى قاضيان وفي معراج
 الدراية ولا يجوز في الفدية الأباة لأنها تنبني عن عليك اه وهو مخالف لما قدمناه ويحمل ما في
 المعراج على الفدية في الحج ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفداء لأن شرط الخلفية استمرار العجز في
 الصوم وانما قيدناه ليخرج المتيمم إذا قدر على الماء لا تبطل الصلوات المؤداة بالتيمم لأن خلفية التيمم
 مشروط بمجرد العجز عن الماء لا بقيد دوامه وكذا خلفية الأشهر عن الإقراء في الاعتداد مشروط
 بانقطاع الدم مع سن اليأس لا بشرط دوامه حتى لا تبطل الانكحة الماضية بعود الدم على ما قدمناه
 في المحيض وفي الكافي وشرط الخلفية استمرار العجز كما في العيين وفي صوم دم المتعة وغيرها قد تختلف
 لقيام الدليل اه وأشار المصنف فيما سبق من أن المسافر إذا لم يدرك عدة فلا شيء عليه إذا مات إلى
 أن الشيخ الفاني لو كان مسافرا لفات قبل الإقامة لا يجب عليه الإصاء بالفدية لأنه يخالف غيره
 في التخفيف لافي التغليظ لكن ذكره الشارحون بصيغة قيل ينبغي أن لا يجب مع أن الأولى الجزم به
 لاستغاثته مما ذكرناه ولعلها ليست صريحة في كلام أهل المذهب فلم يجزموا بها ولأن الفدية لا تجوز
 إلا عن صوم هو أصل بنفسه لا بدل عن غيره فجازت عن رمضان وقضائه والنذر حتى لو نذر صوم
 إلا بدفعه عن الصوم لا اشتغاله بالمعيشة له أن يطعم ويفطر لأنه استيقن أن لا يقدر على قضائه وإن لم
 يقدر على الطعام لعسريته يستغفر الله تعالى وإن لم يقدر لشدة الحر كان له أن يفطر ويقضيه في الشتاء
 إذا لم يكن نذرا لا بد ولو نذر صوما معينا فلم يصم حتى صار فانيا جازت له الفدية ولو وجبت عليه
 كفارة يمين أو قتل فلم يجز ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم أو لم يصم حتى صار شيخا كبيرا
 لا تجوز له الفدية لأن الصوم هنا بدل عن غيره ولذا لا يجوز المصير إلى الصوم إلا عند العجز عما يكفر
 به من المسال كذا في فتح القدير وفي فتاوى قاضيان وغاية البيان وكذا الوالحق رأسه وهو محرم
 عن أذى ولم يجز نسكا يذبحه ولا ثلاثة أصع حنطة يفرقها على ستة مساكين وهو فان لا يستطيع
 الصيام فاطم عن الصيام لم يجز له بدل وفي القنية ولو تصدق الشيخ الفاني بالليل عن صوم الفدية
 يجزئه وفي فتاوى أبي حفص الكبير إن شاء أعطى الفدية في أول رمضان بمسرة وإن شاء أعطاها

وللشيخ الفاني وهو يفسد فقط

(قوله والمرضع هي التي لها اللبن الخ) قال في النهر المرضع هي التي شأنها الارضاع وإن لم تباشر والمرضعة هي التي في حال الارضاع ملقمة نديها الصبي وهذا الفرق مذکور في الكشف وبه اندفع ما في غاية البيان من أنه لا يجوز ادخال التاء في أحدهما الخ (قوله وانما قيدناه) أي بقوله في الصوم

في آخره بحجة ومن أبي يوسف لو أعطى نصف صاع من بر عن يوم واحد لمساكين يجوز قال الحسن وبه
 تأخذ وان أعطى مسكينا صاعا من يومين فعن أبي يوسف روايتان وعند أبي حنيفة لا يجوز كالا طعام
 في كفارة اليمين وفي الفتاوى الظهيرية استشهدا بالكون البديل لا بديل له وذكر الصدر الشهيد
 اذا كان جميع رأسه مجروحاً فربط الجبيرة لم يجب عليه ان يمسح على الجبيرة لان المسح بديل عن الغسل
 والبديل لا بديل له وقال غيره يجب عليه ان يمسح لان المسح هنا أصل منصوص عليه لا بديل عن غيره
 اهـ (قوله وللتطوع بغير عنتر في رواية ويقضي) أي له الفطر بعذر وبغيره واذا أفطر قضي ان كان
 نفلا قصد باو هذه الرواية عن أبي يوسف وظاهر الرواية انه ليس له الفطر الا من عذرو صححه في المحيط
 وانما اقتصر على هذه الرواية لأنها أرجح من جهة الدليل ولهذا اختارها المحقق في فتح القدير وقال
 ان الأدلة تطافرت عليها وهي أوجه ثم اختلف المشايخ على ظاهر الرواية هل الضيافة عنتر أو لا قيل نعم
 وقيل لا وقيل عذرة قبل الزوال لا بعده الا اذا كان في عدم الفطر بعده عقوق لاحد الوالدين لا غيرهما
 حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطرن لا يفطر وقيل ان كان صاحب الطعام برضى بمجرد
 حضوره وان لم يأكل لا يباح الفطر وان كان يتأذى بذلك يفطر كذا في فتح القدير ولم يصح شيئا كما ترى
 وفي المسكا في الاظهر انها عنتر وصحح قاضيان في شرح الجامع الصغير من أحكام الخلو ان الضيافة
 عنتر وفي الفتاوى الظهيرية قالوا والصحيح من المذهب انه ينظر في ذلك ان كان صاحب الدعوة
 ممن برضى بمجرد حضوره ولا يتأذى بترك الافطار لا يفطر وقال شمس الأنعماء المحلواني أحسن ما قيل
 في هذا الباب انه ان كان يتق من نفسه القضاء يفطر دفعا للذي عن أخيه المسلم وان كان لا يثق
 لا يفطر وان كان في ترك الافطار أذى أخيه المسلم وفي مسألة اليمين يجب أن يكون الجواب على هذا
 التفصيل اهـ وفي موضع آخر منها وان كان صائما عن قضاء رمضان يكره له ان يفطر لان له حكم
 رمضان اهـ ولهذا لا يفطر لو حلف عليه رجل بالطلاق ليفطرن كذا في المحيط وفي النهاية الاظهر
 ان الضيافة عنتر وفي البرازية لو حلف بطلاق امرأته ان لم يفطر ان نفلا ففطر وان قضاء لا ولا اعتماد
 على انه يطر فيها ولا يجنحه واذا قلنا بان الضيافة عنتر في التطوع تكون عنتر في حق الضيف
 والمضيف كذا في شرح الوفاية وأطلق في قضاء التطوع فشملى ما اذا كان فطره عن قصد أو لا بان
 عرض المحيض للصائمة المتطوعة في أصح الروايتين كذا في النهاية وقيدنا النفل بكونه قصداً لا بانه
 لو شرع على من انه عليه ثم علم انه لا شيء عليه كان متطوعا والاحسن ان يتمه فان أفطر لا قضاء عليه
 كذا في المحيط وغيره وقيد صاحب الهداية في التنجيس بان لا يمضي عليه ساعة من حين ظهر بان
 لا شيء عليه وان مضى ساعة ثم أفطر فعليه القضاء لانه لما مضى عليه ساعة صار كانه نوى في هذه
 الساعة فاذا كان قبل الزوال صار شارعا في صوم التطوع فيجب عليه ثم قال اذا نوى الصوم للقضاء
 بعد طلوع الفجر حتى لا يصبح نيتة عن القضاء يصير صائما وان أفطر يلزمه القضاء كما اذا نوى
 التطوع ابتداء وهذه ترد اشكالاً على مسألة المظنون اهـ وقد تقدم الكلام عليه عند قوله وما
 بق لم يجوز الابنية معينة وفي البدائع اذا شرع في صوم الكفارة ثم أسرى خلاله لا قضاء عليه وفي
 الفتاوى الظهيرية ويكره للعبد أو الأجير أو المرأة أن يتطوع بالصوم إلا أن يأذن من له حق فيه ومن
 له الحق له أن يفطره وفي الوالو الجبسة وابنة الرجل وقرباته تتطوع بدون اذنه لانه لا يفوت حقه
 اهـ وقيد في المحيط والوالو الجبسة كراهة صوم المرأة بان يضرب الزوج اما اذا كان لا يضربه بأن كان
 صائما أو مريضاً قلها ان تصوم وليس له منعها لانه ليس فيه ابطال حقه بخلاف العبد والمذنب وأم

وللتطوع بغير عنتر في
 رواية ويقضي

(قوله فاذا كان قبل
 الزوال صار شارعا) المراد
 به قبل الضحوة الكبرى
 ومفهومه انه اذا كان
 بعد الزوال أي بعد
 نصف النهار لا يجب عليه
 للقضاء اذا قطعته سواء
 قطعه في الحال أو بعد
 ساعة وهو ظاهر قاله
 بعض الفضلاء

الولد والامة فانه ليس لهم الصوم بغير اذن المولى وان لم يضر به لان منافعهم مملوكة للمولى بخلاف المرأة فان منافعها غير مملوكة للزوج وانما له حق الاستمتاع بها وتقضى المرأة اذا اذن لها الزوج أو بانت منه ويقضى العبد اذا اذن له المولى أو عتق وقيد كراهة صوم الاجير ايضا بكون الصوم يضر بالمستأجر في الخدمة فان كان لا يضر فله أن يصوم بغير اذنه اه وفي البرازية قالوا يباح الفطر لاجل المرأة أى لا يمنع صوم النفل صحة الحلو وفي النظم الافضل ان يفطر للضيافة ولا يقول أنا صائم لثلاثا يقف على سره أحد وفي فتاوى قاضيخان لا يصوم المملوك تطوعا الا باذن المولى الا اذا كان غائبا ولا ضرره في ذلك اه وهو خلاف ما في المحيط وان أحرم المرأة تطوعا بغير اذن الزوج قالوا له أن يحللها والاجير اذا كان بضره الخدمة وكذا في الصلوات وكذا في فتاوى قاضيخان فالحاصل ان الصوم والحج والصلاة سواء والاظهر من هذا كله اطلاق ما في الظهيرية في المرأة والعبد لان الصوم يضر بيدن المرأة ويهزلها وان لم يكن الزوج الا أن يطؤها والعبد منافعهم مملوكة للمولى فليس له الصوم مطلقا بغير اذنه ولو كان المولى غائبا فانه لم يكن مبقى على أصل الحرية في العبادات الا في الفرائض واما في النوافل فلا وفي القنية وللزوج ان يمنع زوجته عن كل ما كان الايجاب من جهتها كالتطوع والنذر واليمين دون ما كان من جهته تعالى كقضاء رمضان وكذا العبد الا اذا ظاهر من امر أنه لا يمنعه من كفارة الظهار بالصوم لتعلق حق المرأة به ثم اعلم ان افساد الصوم أو الصلاة بعد الشروع فيها مكروه نص عليه في غاية البيان وليس بحرام لان الدليل ليس قطعي الدلالة كما أوضحه في فتح القدير (قوله ولو بلغ صبي أو أسلم كافر أمسك يومه ولم يقض شيئا) فالامساك قضاء لمحق الوقت بالتشبه وعدم القضاء لعدم وجوب الصوم عليهم اقمه وأطلق الامساك ولم يبين صفة للاختلاف فيه والاصح الوجوب لموافقته للدليل وهو ما ثبت من أمره عليه الصلاة والسلام بالامساك لمن أكل في يوم عاشوراء حين كان واجبا وأطلق في عدم القضاء فشمس ما اذا أفطرا في ذلك اليوم أو صاماه وسواء كان قبل الزوال أو بعده لان الصوم لا يتجزى وجوبا كاملا يتجزى أداء وأهلية الوجوب منعدمة في أوله فلا يجب وقيد بالصوم لانه لو بلغ أو أسلم في أثناء وقت الصلاة أو في آخره وجبت عليه اتفاقا وهو قياس زفر وفرق أئمتنا بين الصوم والصلاة بان السبب في الصلاة الجزئية المتصل بالأداء فوجدت الاهلية عنده وفي الصوم الجزئية الاولى هو السبب والاهلية معدومة عنده قال في فتح القدير وعلى هذا فقولهم في الاصول الواجب المؤقت قد يكون الوقت فيه سببا للمؤدى وظرفه كوقت الصلاة أو سببا ومعيارا وهو ما يقع فيه مقدراته كوقت الصوم تساهل اذ يقتضى ان السبب تمام الوقت فهم ما وقد بان خلافه ثم على ما بان من تحقيق المراد قد يقال يلزم ان لا يجب الامساك في نفس الجزئية الاولى من اليوم لانه هو السبب للوجوب والالزم سبق الوجوب على السبب للزوم تقديم السبب فلا يجب فيه يستدعى سببا سابقا والغرض خلافه ولو لم يستلزم ذلك لزم كون ما ذكره في وقت الصلوات من ان السببية تضاف الى الجزئية الاولى فان لم يؤد عقبيه انتقلت الى ما يلي ابتداء الشروع فان لم يشرع الى الجزئية الاخير تقررت السببية فيه واعتبر حال المكلف عنده تكلف مستغنى عنه اذ لا داعي لمجعله ما يليه دون ما يقع فيه اه وقد يقال ان قولهم يقتضى ان السبب تمام الوقت مسلم لو سكتوا وهم قد صرحوا بان لا يمكن جعل كل الوقت سببا في الصلاة وذكرنا ان السببية تنتقل من جزء الى جزء وقوله ثم على ما بان الى آخره فيه بحث اما على اختيار شمس الأئمة السرخسي من ان السببية لليالي والا يام فقد وجد السبب بالليلة فالامساك انما وجب في الجزئية الاولى باعتبار سبق

ولو بلغ صبي أو أسلم كافر
أمسك يومه ولم يقض شيئا
(قوله والاظهر من هذا
كله الخ) قال في النهر
وعندي ان احالة المنع
على الضرر وعدمه على
عدمه أولى للقطع بان
صوم يوم لا يهزلها فلم يبق
الامتنع عن وطئها وذلك
اضرار به فان انتفى بان
كان مريضا أو مسافرا جاز

السبب عليه وهو البطلان وما على اختيار غيره من ان السببية خاصة بالايام وان البطلان لا يدخل لها في السببية فلان لزوم تقديم السبب انما هو عند الامكان اما عند عدم الامكان فلا والصوم منه لان وقته معياره مقدر به يزيد بزيادة وينقص بنقصانه فلا يمكن أن يكون الجزء الاول خاليا عن الصوم ليكون سببا متقدما ولا يمكن أن يكون ما قبله سببا لعدم الصلاحية فلزم فيه مقارنة السبب للسبب وقد صرح بان السبب في الصوم مقارنة للسبب صاحب كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام الزدوي بخلاف وقت الصلاة فانه طرف فامكن تقديم السبب على الحكم حتى لو لم يمكن بان شرع في الجزء الاول سقط اشتراط تقديم السبب وجوزت المقارنة اذا لا يمكن جعل ما قبل الوقت سببا وذكر بعض المتأخرين من الاصوليين ان السبب في الصوم اليوم الكامل لا الجزء منه ولا شك في المقارنة على هذا وأشار المصنف بالمسئلة الى اصل وهو ان كل من صار في آخر النهار بصفة لو كان في أول النهار عليها للزوم الصوم فعليه الامساك كالحائض والنفساء تطهر بعد طلوع الفجر أو معه والمجنون يفيق والمريض يبرأ والمسافر يقدم بعد الزوال أو الاكل والذي أنظر عمدا أو خطأ أو مكرها أو كل يوم الشك ثم استبان انه من رمضان أو أفطر وهو يرى ان الشمس قد غربت أو تسهر بعد الفجر ولم يعلم ومن لم يكن على تلك الصفة لم يجب الامساك كمن في حالة الحيض والنفساء ثم قيل الحائض تأكل سرا لا جهرا وقيل تأكل سرا وجهرا وللرخص والمسافر الاكل جهرا كذا في النهاية وغير في فتح القدير عبارة هذا الاصل فقال كل من تحقق بصفة في أثناء النهار أو قارن ابتداء وجودها طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم فانه يجب عليه الامساك تشبها قال وقائنا كل من تحقق ولم نقل من صار بصفة الى آخره يعني كما في النهاية لا يشمل من أكل عمدا في نهار رمضان لان الصيرورة للتحويل ولولا امتناع ما يليه ولا يتحقق المقادير فيه اهـ والحاصل ان من أكل عمدا في نهار رمضان لم يدخل تحت عبارة النهاية باعتبار انه لم يتجدد له حالة بعد فطره لم يكن عليه قبله وكلمة صادرة تفيد التحول من حالة الى أخرى بخلاف تحقق ولا يخفى ان ما هرب منه وقع فيه لانه وان غير صار الى تحقق أي بكلمة أو المفيدة لا امتناع ما يليه المفيدة ان الصفة لم تكن موجودة أول اليوم فلا يشمل كلامه من أكل عمدا فليست أملا فظهر من هذا ان من كان أهلا للصوم في أوله كن أكل عمدا لا يدخل تحت الضابط أصلا على كل منهما وانما أدرجوه في هذا الاصل وان لم يدخل تحته باعتبار أن حكمه وجوب الامساك تشبها فهو مثله لان غرضهم بيان الاحكام وعبارة البدائع أولى وهي اما وجوب الامساك تشبها بالصائمين فكل من كان له عذر في صوم رمضان في أول النهار مانع من الوجوب أو مبيح للفطر ثم زال عذره وصار بحال لو كان عليه في أول النهار لو جب عليه الصوم لا يباح له الفطر كالصبي اذا بلغ والكافر اذا أسلم والمجنون اذا أفاق والحائض اذا طهرت والمسافر اذا قدم وكذا كل من وجب عليه الصوم لوجوه سبب الوجوب والاهلية ثم تعذر عليه المضى بان أفطر متعمدا أو أصبح يوم الشك مفطرا ثم تبين انه من رمضان أو تسهر على ظن ان الفجر لم يطلع ثم تبين انه طالع فانه يجب عليه الامساك تشبها اهـ فقد جعل لوجوب الامساك أصليين وجعل بعض الفروع مخروجة على أصل وبعضها على آخر فلا يبرأ أصلا والله الموفق وفي الفتاوى الظهير بة صبي بلغ قبل الزوال ونصراني أسلم ونوبيا الصوم قبل الزوال لا يجوز صومه ما عن الغرض غير ان الصبي يكون صائما عن التطوع بخلاف الكافر لانه قد لا اهلية في حقه وعن أبي يوسف ان الصبي يجوز صومه عن الغرض وقيل جوابه في الكافر كذلك اليه

(قوله وعبارة البدائع
الى قوله وفي الفتاوى
الظهيرية) سقط من
بعض النسخ

(قوله أو مسافر أقضاه كله) قال في النهر كذا قالوا وينبغي أن يقيد بمسافر يضره الصوم إماماً من لا يضره فلا يقضى ذلك اليوم جملاً
لامره على الصلاح لم امر من أن ٣١٢ صومه أفضل وقول بعضهم أن قصد صوم الغد في الليالي من المسافر ليس بظاهر

ممنوع فيما إذا كان لا يضره
قال الشنقي فهم إذا لم
يذكر أنه نوى أم لا ما إذا
علم أنه نوى فلا شك في
الصحة وإن علم أنه لم ينو فلا
شك في عدمها (قوله)
وعن محمد أنه فرق بينهما
أي قال إن بلغ مجنوناً ثم

ولو نوى المسافر الإفطار
ثم قدم ونوى الصوم في
وقته صح ويقضى بأغما
سوى يوم حدث في ليلته
ومجنون غير ممتد

أفاق في بعض الشهر
ليس عليه قضاء ماضى
وروى هشام عن أبي
يوسف أنه قال في القياس
لا قضاء عليه ولكن
استحسن فأوجب عليه
قضاء ماضى من الشهر
لأن المجنون الأصلي لا
يفارق العارض في شيء
من الأحكام وليس فيه
رواية عن أبي حنيفة
وختلف فيه المتأخرون
على قياس منسبه والأصح
أنه ليس عليه قضاء
ما مضى كذا في المبسوط
كذا في العناية وفي
مواهب الرحمن والزمنه
بالقضاء لو أفاق بعضه ولم
نسقطه إلا في الأصلي على
الأصح اه لكن في شرح

أشار في المنتقى ثم في ظاهر الرواية فرق بين هذا وبين المجنون إذا أفاق في نهار رمضان قبل الزوال
ولم يكن أكل شيئاً ونوى الصوم جاز عن الفرض لأن المجنون إذا لم يستوعب كان بمنزلة المريض
والمريض لا ينافي وجوب الصوم بخلاف الصبي والكفر والمحيض لأنها منافية للصوم اه (قوله ولو
نوى المسافر الإفطار ثم قسّم ونوى الصوم في وقته صح) أن نوى قبل انتصاف النهار لأن السفر لا ينافي
أهلية الوجوب ولا صحة الشروع أطلق الصوم فشمّل الفرض الذي لا يشترط فيه التبييت والنفل
وحيث أفاد صحة صوم الفرض لزم عليه صومه إن كان في رمضان لزوال المرحص في وقت النية ألا
ترى أنه لو كان مقيماً في أول اليوم ثم سافر لا يباح له الفطر ترجيحاً بجانب الإقامة فهذا أولى إلا أنه
إذا فطر في المسائلين لا كفارة عليه لقيام شبهة الميخ وكذا لو نوى المسافر الصوم ليلاً وأصبح من غير أن
ينقض عزيمته قبل الفجر ثم أصبح صائماً لا يحمل فطره في ذلك اليوم ولو أفطر لا كفارة عليه وأشار إلى أنه
لو لم ينو الإفطار وانما أقدم قبل الزوال والأكل فالحكم كذلك بالاولى لأن المحكم إذا كان الصحة مع
نية المأني فغ عدمها أولى ولأن نية الإفطار لا عبرة بها حتى لو نوى الصائم الفطر ولم يفطر لا يكون مفطراً
وكذا لو نوى التكلم في الصلاة ولم يتكلم لا تفسد صلاته كافي الظهيرية (قوله ويقضى بأغما
سوى يوم حدث في ليلته) لأنه نوع مرض يضعف القوى ولا يزال المحي فيصير عذراً في التأخير لا في
الاستقاط وانما لا يقضى اليوم الأول لوجود الصوم فيه وهو الامساك المقرون بالنية إذا اظهر
وجودها منه ويقضى ما بعده لانعدام النية ولا فرق بين أن يحدث الأغما في الليل أو في النهار في
أنه لا يقضى اليوم الأول وانما ذكر المصنف جدونه في ليلته ليعلم حكم ما إذا حدث في اليوم بالاولى
لو جود الامساك وهو ليس بمعنى عليه وأشار إلى أن الأغما لو كان في شعبان قضاء كله لعدم
النية وإلى أنه لو كان متهتكاً يعتاد إلا كل في رمضان أو مسافر أقضاه كله لعدم ما يدل على وجود النية
(قوله ومجنون غير ممتد) أي يقضيه إذا فات به مجنون غير ممتد وهو أن لا يستوعب الشهر والممتد
هو أن يستوعب الشهر وهو مسقط للحرج بخلاف ما دونه لأن السبب قد وجد وهو الشهر والأهلية
بالذمة وفي الوجوب فائدة وهو صيرورته مطلوباً على وجه لا يخرج في أدائه بخلاف المستوعب فإنه
يخرج في أدائه فلا فائدة فيه والأغما لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج والا كان ربما يموت فإنه
لا يأكل ولا يشرب أطلقه فشمّل المجنون الأصلي والعارض وهو ظاهر الرواية وعن محمد أنه فرق
بينهما لأنه إذا بلغ مجنوناً التحق بالصبي فانه عدم الخطاب بخلاف ما إذا بلغ عاقلاً ثم جن وهذا مختار
بعض المتأخرين ودخل تحت غير الممتد ما إذا أفاق آخر يوم من رمضان سواء كان قبل الزوال أو
بعده فإنه يلزمه قضاء جميع الشهر خلافاً لما في غاية البيان عن حميد الدين الضرير أنه قال إذا أفاق
بعد الزوال في آخر يوم من رمضان لا يلزمه شيء وصححه في النهاية والظهيرية لأن الصوم لا يصح فيه
كالليل اعلم أن المجنون ينافي النية التي هي شرط العبادات فلا يجب مع الممتد منه مطلقاً للحرج
وما لا يمتد جعل كالنوم لأن المجنون لا ينفق أصل الوجوب اذهب بالنية وهي ثابتة له باعتبار آدميته
حتى ورث وملك وكان أهلاً للشواب كان نوى صوم الغد بعد غروب الشمس فجن فيه ممسكاً كله صح
فلا يقضى لو أفاق بعده وصحح إسلامه تبعاً وإذا كان المسقط الحرج لزم اختلاف الامتداد المسقط
فقد روي الصلاة بالزيادة على يوم وليلة عندهما وعند محمد بصيرورة الصلاة ستاً وهو أقيس لكنهما

الجامع الصغير لقاضي خان وجواب الكتاب مطلقاً فيجوز على إطلاقه وهو الصحيح نص عليه في المنتقى (قوله وصححه) أقاما
في النهاية والظهيرية) أي صححهما في غاية البيان وكذا في العناية وفي المجتبى والمراج وعليه الفتوى وهو مختار شمس الأئمة

وبامساك بلا نية صوم
وفطر ولو قدم مسافرا أو
طهرت حائض أو تسحر
ظنه ليلا والفجر طالع
أو أفطر كذلك والشمس
حية أمسك يومه وقضى
ولم يكفر كما كان عمدا بعد
أكله ناسيا ونائمة ومجنونة
وطثنا

كافي الامداد ومشي عليه
مصححاله في نور الابضاح
(قوله أراد بالظن الخ) قال
في النهر لا يصح ان يراد
بالظن هنا ما يعم الشك اذ
لا يلائم قوله بعد وأفطر
كذلك والشمس حية
كما ترى فالصواب ابقاؤه
على بابه غاية الامر انه لم
يتعرض لمسئلة الشك
(قوله لما في الفتاوى
الظهيرية الخ) قال في
النهر لا يخفى انه لا مطابقة
بين الدعوى والدليل اذ
خير الواحد المضاف الى
غالب الظن لا يوجب
اليقين اه وفيه بحث
فان كلام الظهيرية يفيد
ان غلبة الظن بالطلوع
لا توجب القضاء وليس
فوق غلبة الظن الا اليقين
فايجاب القضاء بانضمام
خير العدل الى غلبة الظن
مفيد لافادة ذلك اليقين
ومفيد انه ليس المراد
باليقين ما لا يحتمل
النقض أصلا اذ لا يحصل

أقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر ليله ونهاره وفي الزكاة
باستغراق المحول وأبو يوسف جعل أكثره ككله وأما الصغير فقبل أن يعقل كالمجنون الممتد فاذا
عقل تأهل للاداء دون الوجوب الا الايمان وأما النائم فلكون النوم موجبا للجزم تأخير خطاب
الاداء لأصل الوجوب ولذا وجب القضاء اذا زال بعد الوقت ولما كان لا يعتمد غالبا لم يسقط به
شي من العبادات لعدم المخرج والاعغاء فوقه فان امتد في الصلوات بان زاد على يوم وليلة جعل عذرا
مسقطا لها دفعا للمخرج لكونه غالبا ولم يجعل عذرا في الصوم لان امتداده شهر نادرا فلم يكن في إيجابه
مخرج وبهذا يظهر ان الاعذار أربعة صبا وجنون واعغاء ونوم وقد علم أحكامها والله الموفق للصواب
(قوله وبامساك بلا نية صوم وفطر) أي يجب القضاء لان المستحق هو الامساك بجهة العبادة
ولا عبادة الا بالنية وأما مهبة النصاب من الفقير فانها تسقط الزكاة بدون نيتها باعتبار وجودية
القربة وفي غاية البيان وقد مر ان المغنى عليه لا يقضى اليوم الذي حدثت الاعغاء في ليلته لوجود
النية منه ظاهر فلا بد من التأويل لهذه المسئلة وتأويلها أن يكون مريضا أو مسافرا لا ينوي
شيئا أو متهتكا اعتادا لا كل في رمضان فلم يكن حاله دليلا على عزمة الصوم اه وكذا في النهاية
ورده في فتح القدير بأنه تكلف مستغنى عنه لان الكلام عند عدم النية ابتداء لا بامر يوجب
النسيان ولا شك انه أدري بحاله بخلاف من أغنى عليه فان الاعغاء قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد
الافاقة فبني الامر فيه على الظاهر من حاله وهي وجود النية وأشار بوجوب القضاء فقط الى عدم وجوب
الكفارة لو أكل لانه غير صائم وهذا عند أي خفيفة وعندهما كذلك ان أكل بعد الزوال وان أكل
قبل الزوال تحب الكفارة لانه فوت امكان التحصيل فصارت كفاصب الغاصب (قوله ولو قدم
مسافر أو طهرت حائض أو تسحر ظنه ليلا والفجر طالع أو أفطر كذلك والشمس حية أمسك يومه
وقضى ولم يكفر كما كان عمدا بعد أكله ناسيا ونائمة ومجنونة وطثنا) لما قلنا ان كل من صار أهلا
للزوم ولم يكن كذلك في أول اليوم فانه يجب عليه الامساك لانه وجب قضاء لحق الوقت لانه وقت
معظم وانما وجب القضاء على المسافر والمحائض لما تقدم ان أصل الوجوب ثابت عليهما وانما
المتأخر وجوب الاداء بخلاف الصبي اذا بلغ والكافر اذا أسلم فانه وان وجب عليهما الامساك أيضا لم
يجب القضاء لعدم الوجوب في حقهما أول الجزم من اليوم كما بيناه وكذا لو تسحر وهو يظن بقاء الليل
فبان خلافه أو أفطر ظانا زوال اليوم فبان خلافه وجب الامساك قضاء لحق الوقت بالقدر الممكن
أو نفيا للثمة ووجب القضاء أيضا لانه حق مضمون بالمثل كافي المريض والمسافر ولا كفارة في هاتين
أيضا لان الجنابة قاصرة وهي جناية عديم الثبوت الى أن يستيقن لاجنابة الافطار لانه لم يقصد
ولهذا صرحوا بعدم الاتم عليه كما قالوا في القتل الخطا الاتم فيه والمراد اثم القتل وصرح بان فيه اثم
ترك العزيمة والمبالغة في الثبوت حالة الرمي كذلك في فتح القدير أراد بالظن في قوله ظنه ليلا التردد
في بقاء الليل وعدمه سواء ترجع عنده شيء أو لا يفيد دخل الشك فان الحكم فيه لو ظهر طلوع الفجر عدم
وجوب الكفارة كما لو ظن والا فضل له أن لا يتسحر مع الشك وأراد بقوله والفجر طالع يتقن الطلوع
لما في الفتاوى الظهيرية ولو شك في ليلة مقمرة أو متغيمية في طلوع الفجر يدع الاكل والشرب لقوله
عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولو غلب على ظنه انه أكل بعد طلوع الفجر لا قضاء
عليه ما لم يخبره رجل عدل في أشهر الروايات وذكر البغالي في كتاب الصلاة اذا غلب على ظنه انه أحدث
فلا وضوء عليه اه وقيد بقوله والفجر طالع لانه لو ظن أو شك فتسحر ثم لم يتبين له شيء لم يفسد

ذلك الا بالمشاهدة لا بخبر واحد ولا اكثر الا اذا توازن (قوله وقوله ليلا ليس بقيد الخ) اعترضه في النهر بانه انما قيد بالليل لطابق قوله أو تسحر اذا لاختفاء أن التسحر أكل السحور وجعل تسحر بمعنى أكل تكاف مستغنى عنه اه لكن الظاهر ان مراد المؤلف ان السحور غير قيد على انه لا تكاف في جعل التسحر بمعنى الاكل مطلقا هنا وتسميته تسحورا باعتبار ظنه والالزام ان لا يصح التعبير به هنا لتبين انه وقع نهارا واذا ظنه نهارا فيصح تسميته تسحورا أيضا باعتبار احتمال بقاء الليل تأمل (قوله دليل ظني) المناسب دليلان ظنيان أو التصريح بخبر الاول بان يقول لان القول بالاستحباب دليل ظني (قوله ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلافا بين المشايخ) أقول ماسيا في عن البدائع من تصحيح عدم وجوب الكفارة فيما اذا كان غالب رايه انها لم تغرب يقتضي تصحيح عدم الوجوب في الشك بالاولى (قوله ٣١٤ وفي البدائع ما يحالفه الخ) لا يقال يمكن دفع المخالفة بحمل ما في البدائع على ما اذا تبين

صومه لان الاصل بقاء الليل فلا يخرج بالشك وقوله ليلا ليس بقيد لانه لو ظن الطلوع أو كل مع ذلك ثم تبين صحة ظنه فعليه القضاء ولا كفارة لانه بنى الامر على الاصل فلم تكمل الجناية فلو قال ظنه ليلا ونهار السكان أولى وليس له ان يأكل لان غلبة الظن تعمل عمل اليقين وان أكل ولم يتبين له شيء قيل يقضيه احتياطاً وصححه في غاية البيان ناقلاً عن التعققة وعلى ظاهر الرواية قيل لا قضاء عليه وصححه في الايضاح لان اليقين لا يزال الابعث له والليل أصل ثابت يقين وللحققة في فتح القدير بحث فيه حسن حاصله ان المتيقن به دخول الليل في الوجود وأما الحكم ببقائه فهو ظني لان القول بالاستحباب والا مارة التي بحيث توجب عدم ظن بقاء الليل دليل ظني فتعارض دليلان ظنيان في قيام الليل وعدمه فيهما تران فيعمل بالاصل وهو الليل وتماه فيه وأراد بالظن في قوله أو أظن كذلك غلبة الظن لانه لو كان شاكاً كتجب الكفارة كذا في المستصفي ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلافاً بين المشايخ وان لم يتبين له شيء فعليه القضاء وفي التبيين في وجوب الكفارة روايتان وان تبين انه أكل قبل الغروب وجبت الكفارة وقد يكونه ظن وجود المبيح لانه لو ظن قيام المحرم كان ظن ان الشمس لم تغرب فأكل فعليه القضاء والكفارة اذ لم يتبين له شيء أو تبين انه أكل قبل الغروب وان تبين انه أكل بالليل فلا شيء عليه في جميع ما ذكرنا كذا في التبيين وفي البدائع ما يخالفه ولفظه وان كان غالب رايه انها لم تغرب فلا شك في وجوب القضاء عليه واختلاف المشايخ في وجوب الكفارة فقل بعضهم يجب وقال بعضهم لا يجب وهو الصحيح لان احتمال الغروب قائم فكانت الشبهة ثابتة وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة فحاصله انه اما ان يظن أو يشك فان ظن فلا يخلو اما ان يظن وجود المبيح أو قيام المحرم فان كان الاول فلا يخلو اما أن لا يتبين له شيء أو يتبين صحة ما ظنه أو بطلانه وكل من الثلاثة اما أن يكون في ابتداء الصوم أو انتهائه فهي ستة وان شك أضافه في اثنا عشر في وجود المبيح ومثلها في قيام المحرم فهي أربعة وعشرون وقد علم أحكامها من المتن منطوقاً ومفهوماً فليست أملاً وأشار الى ان التسحر ثابت واختلاف فيه فقيل مستحب وقيل سنة واختار الاول في الظهيرة والثاني في البدائع مقتصر على كل منهما عليه ودليله حديث الجماعة لا أبادوا تسحروا فان في السحور بركة والسحور ما يؤكل في السحر وهو السدس الاخير من الليل وقوله في السحور وهو على حذف مضاف

انه أكل بالليل (قوله فهي أربعة وعشرون) أوصلها في النهر الى ستة وثلاثين يجعله غلبة الظن قسماً مع الظن والشك فكانت الاقسام الخارجة من التقسيم الاول ثلاثة كل واحد باثني عشر فبلغت ما قال واعترضه بعض الفضلاء بانه لا فائدة لفرقه بينهما أي الظن وغلبته هنا لانهم لم يفرقوا بينهما في الحكم كما يظهر لمن تأمل عبارة الزيلعي وغيره نعم بين مفهوميهما فرق وهو ان مجرد ترجيح أحد طرفي الحكم عند العقل هو أصل الظن فان زاد ذلك الترجيح حتى قرب من اليقين سمي غلبة الظن وأكبر الرأى فلذا اقتصر في البحر على الاربعة والعشرين

ويراد بالظن حينئذ ما يشمل غلبته ويرد عليهم ما جعل الشك نارة في وجود المبيح ونارة في قيام المحرم ولا وجه له لان الظن تقديره انما صح تعلقه بالمبيح نارة وبالمحرم أخرى لان له نسبة مخصوصة الى أحد الطرفين فاذا تعلق الظن بوجود الليل لا يكون متعلقاً بوجود النهار وبالعكس وأما الشك فلا يتصور فيه ذلك لعدم ترجيح أحد الطرفين فيه فاذا شك في قيام زيد كان معناه ان قيامه وعدمه على السواء فكان متعلقاً بكلا الطرفين فيكون معنى شكه في طلوع الفجر في وقت احتمال وجود الليل ووجود النهار في ذلك الوقت على السواء فكان الحق في التقسيم أن يقال اما ان يظن وجود المبيح أو وجود المحرم أو يشك وكل منهما اما أن يكون في ابتداء الصوم أو انتهائه وفي كل من الست اما أن يتبين وجود المبيح أو وجود المحرم أو لا يتبين فهي ثمانية عشر تسعة في ابتداء الصوم وتسعة في انتهائه وشهدنا قلنا صبيح العلامة الزيلعي فانه لم يذكر الا ثمانية عشر وذكر أحكامها اه وهو كلام حسن

تقدره في كل السحور بركة بناء على ضبطه بضم السين جمع سحر فاما على فتحها وهو الاعرف في الرواية
فهو اسم للمأكل في السحر كالوضوء بالفتح ما يتوضأ به وقيل يتعين الضم لان البركة ونيل الثوب
انما يحصل بالفعل لا بنفس الماء كذا في فتح القدير ومحل الاستحياب ما اذا يتيقن بقاء الليل
أو غلب على ظنه اما اذا شك ولا فضل أن لا يتسحر فخر زاعن المحرم ولم يجب عليه ذلك ولو أكل فصومه
تام لان الاصل هو الليل كذا في الهداية وفي الفتاوى الظهيرية واذنا تسحر ثم طهر ان الفجر طالع
أثم وقضى اه وهو باطلا لانه يتناول ما اذا غلب على ظنه بقاءه فتسحر ثم تبين خلافه فانه يأثم وفي
البدائع وهل يكره الاكل مع الشك روى هشام عن أبي يوسف انه يكره وروى ابن سماعة عن محمد
انه لا يكره والصحيح قول أبي يوسف وعن الهندواني انه اذا ظهر علامات الطلوع من ضرب الدباب
والاذان يكره والا فلا ولا تعويل على ذلك لانه مما يتقدم ويتأخر اه والسنة في السحور التأخير
لان معنى الاستعانة فيه أبلغ وكذا التحجيل الفطر كذا في البدائع والتحجيل المستحب التحجيل قبل
اشتباك النجوم ذكره قاضيان في شرح الجامع الصغير ولم أر صريحا في كلامهم ان الماء وحده يكون
محسلا لسنة السحور وظاهر الحديث يفيد وهو ما رواه أحمد عن أبي سعيد مسند السحور كله
بركة فلا تدعو له ولو ان يجزع أحدكم جرعة من ماء فان الله وملائكته يصلون على المتسحرين والبركة
في الحديث لغة الزيادة والنماء والزيادة فيه على وجوه زيادة في القوة على أداء الصوم وزيادة في اباحة
الاكل والشرب وزيادة على الاوقات التي يستحب فيها الدعاء كذا ذكره الكلاباذي وينها في غاية
البيان وفي البرازية ويستحب تحجيل الافطار الا في يوم غيم ولا يفطر ما لم يغلب على ظنه غروب
الشمس وان أذن المؤذن اه وذكر قبله شهد أنها غربت وآخرا بانها لم تغرب وأفطر ثم بان عدم
الغروب قضى ولا كفارة عليه بالاتفاق شهدا على طلوع الفجر وآخرا على عدم الطلوع فاكل ثم
بان الطلوع قضى وكفروا قال ان البيئات للآيات لا للنفي حتى قبل شهادة المثبت لا الثاني ولو واحد
على طلوعه وآخرا على عدمه لا كفارة عليه دخلا عليه وهو يتسحر فقالوا انه طالع فصدقهم فقال
اذن انما يفطر لا صائم ثم دام على الاكل ثم بان انه ما كان طالعا في أول الاكل وطالعا وقت الاكل الثاني
قال النسفي المحاكم لا كفارة عليه لعدم نية الصوم وان كان الخبر واحدا عليه الكفارة لان خبر
الواحد عدلا أولا في مثل هذا لا يقبل اه وانما لم تجب الكفارة بافطاره عمدا بعدأكله أو شربه
أو جماعه ناسيا لانه ظن في موضع الاشتباه بالنظر وهو الاكل عمدا لان الاكل مضاد للصوم ساهيا
أو عامدا فأورث شبهة وكذا فيه شبهة اختلاف العلماء فان ما الكايقول بفساد الصوم من أكل ناسيا
وأطامه فشملا ما اذا علم بان لا يفطره بان بلغه الحديث أو الفتوى أولا وهو قول أبي حنيفة وهو
الصحيح لان العلماء اختلفوا في قبول الحديث فان فقهاء المدينة كما لك وغيره لم يقبلوه فصارت شبهة لان
قول الشافعي اذا كان موافقا للمقياس يكون شبهة كقول الصحابي وكذا لو ذكره القبي فظن انه
يفطره فافطر لا كفارة عليه لوجود شبهة الاشتباه بالنظر فان القبي والاستقاء متشابهان لان
مخرجهما من النوم وكذا الواحتم لانتسابه في قضاء الشهوة وان علم ان ذلك لا يفطره فعليه الكفارة لانه
لم توجد شبهة الاشتباه ولا شبهة الاختلاف وقيد بالنسيان لانه لو احتجم أو اغتاب فظن انه يفطره
ثم أكل ان لم يستفت ففها ولا بلغه الخبر فعليه الكفارة لانه مجرد جهل وانه ليس بعذر في دار الاسلام
وان استفتي ففها لا كفارة عليه لان العامي يجب عليه تقليد العالم اذا كان يعتمد على فتواه فكان
معذورا فيما صنع وان كان المفتي مخطئا فيما أفتى وان لم يستفت ولكن بلغه الخبر وهو قوله عليه

(قوله وفي التبيين ان علمه عامة المشايخ) وفي الخاتمة قال بعضهم هذا وفصل الحجة سواء في الوجوه كلها وعامة العلماء قالوا عليه الكفارة على كل حال اعتمد حديثاً أوثقوى لان العلماء أجعوا على ترك العمل بظاهر الحديث وقالوا أراد به ذهاب الأثر وليس في هذا قول معتبر فهذا ظن ما استند الى دليل فلا يورث شبهة اهـ ومارجحه المؤلف مشى عليه في المتن (قوله وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط) وكذا هو ٣١٦ في الأذهان مخالف لما في الخاتمة حيث قال وكذا الذي اكتحل أو أدهن نفسه أو شارب

الصلاة والسلام أفطر الحاجم والمحجوم وقوله صلى الله عليه وسلم الغيبة تفطر الصائم ولم يعرف النسخ ولا تأويله فلا كفارة عليه عندهما لان ظاهر الحديث واجب العمل به خلافاً لابي يوسف لانه ليس للعامة العمل بالحديث لعدم علمه بالناسخ والمنسوخ ولو لمس امرأة أو قبلها بشهوة أو اكتحل فطن ان ذلك يفطره ثم أفطر فعليه الكفارة الا اذا استفتى فقيهاً فاقناه بالفطر أو بلغه خبر فيه ولو نوى الصوم قبل الزوال ثم أفطر لم تنزعه الكفارة عند أبي حنيفة خلافاً لهما كذا في المحيط وقد علم من هذا ان مذهب العامة قنوى مفتيه من غير تقييد بمذهب ولهذا قال في فتح القدير المحكم في حق العامة قنوى مفتيه وفي البدائع ولو دهن شارب فطن انه أفطر فاكل عمد افعله الكفارة وان استفتى فقيهاً أو تأول حديثاً لان هذا مما لا يشبهه وكذا لو اغتاب اهـ وفي التبيين ان عليه عامة المشايخ وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط والظاهر ترجيح ما في المحيط للشبهة وفي النهاية ويشترط ان يكون المفتي ممن يؤخذ منه الفتوى ويعتمد على فتواه في البلدة وحينئذ تصير فتواه شبهة ولا معتبر بغيره وأما النائمة أو المجنونة اذا كتبا بعد ما جومعتا فلا كفارة عليهما لان الفساد حصل بالجماع قبل الاكل كالخطي ولا كفارة لعدم المجنونة فلا كل بعده ليس بافساد وصورته في النائمة ظاهر وفي المجنونة بان نوت الصوم ثم جنت بالنهار وهي صائمة فجامعها انسان فان المجنون لا ينافي الصوم انما ينافي شرطه أعنى النية وقد وجد في حال الافاقة فلا يجب قضاء ذلك اليوم اذا افاقت فاذا جومعت قضته لطر والمفسد على صوم صحيح وهذا اندفع ما قيل انها كانت في الاصل المجبورة أي المكرهة فصحفها الكاتب الى المجنونة لا مكان توجيها كما ذكرناه والله سبحانه وتعالى أعلم

فصل في عقديليان ما يوجب العبد على نفسه بعد ما ذكرنا ما أوجبه الله تعالى عليه (قوله ومن نذر صوم يوم النحر أفطر وقضى) لانه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى فيصيح نذره لكن يفطر احترازاً عن المعصية المجاورة ثم يقضى اسقاطاً للواجب وان صام فيه بخرج عن العهدة لانه أداها كما التزم أشار بصوم يوم النحر الى كل صوم كره تحريماً وبالصوم الى الاعتكاف فلو نذر اعتكاف يوم النحر صح وزمه الفطر والقضاء فان اعتكف فيه بالصوم صح كما في الاول المجبة وأراد بقواه أفطر على وجه الوجوب عروجاً عن المعصية وقوله في النهاية الا فضل الفطر تساهل أطلق فشمّل ما اذا قال لله على صوم غد فوافق يوم النحر أو صرح فقال لله على صوم يوم النحر وهو ظاهر الرواية لا فرق بين ان يصرح بذلك المنهي عنه أولاً كذا في الكشف وغيره واعلم بانهم صرحوا بان شرط لزوم النذر ثلاثة كون المنذور ليس بمعصية وكونه من جنسه واجب وكون الواجب مقصوداً لنفسه قالوا فخرج بالاول النذر بالمعصية والثاني نحو عيادة المريض والثالث ما كان مقصوداً لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم وكذا لو نذر سجدة التسلاوة وفي الوقعات ولو نذر تكفين ميت لم يلزم لانه ليس بقربة مقصودة كالوضوء مع تصريحهم هنا بجحمة النذر بيوم

ثم أكل متعمداً عليه الكفارة الا اذا كان جاهلاً فاستفتى فافق له بالفطر فيثبت لا يلزمه الكفارة اهـ وعليه مشى في الامداد مستدركا على ما في البدائع (قوله وفي المجنونة

فصل في ومن نذر صوم يوم النحر أفطر وقضى

بان نوت الخ) قال في العناية تبعاً للنهاية وغيرها قد تكلموا في صحة صومها لانها لا تجامع المجنون وحكى عن أبي سليمان الجوزجاني قال لما قرأت على محمد هذه المسئلة قلت له كيف تكون صائمة وهي مجنونة فقال دع هذا فانه انتشر في الاق في المشايخ من قال كانه كتب في الاصل مجبورة وظن الكاتب مجنونة ولهذا قال دع فانه انتشر في الاق وأكثرهم قالوا تأويله انها كانت عاقلة بالغلة في أول النهار ثم جنت فجامعها زوجها ثم

أفاقت وعلمت بما فعل الزوج اهـ قال في النهر وهذا يقتضي عدم تحفيفها وجرم في الفتح بانها محففة من الكاتب مستند الما قال وتركها محمداً بعد التحفيف لا مكان توجيها اهـ وهذا يفسد رفع الخلاف السابق اذ لا تنافي بين تحفيفها وتأويلها وبه اندفع دفع المؤلف لكن لا يخفى ان ما عن أبي سليمان ليس نصافي ان الكاتب محففها بل وقعت عن محمد كذلك غير انه لم يصلحها لا بتشارها وامكان تأويلها وأيضاً استعماله مجبورة بمعنى مجبر ضعيف

(قوله وهو القعدة الأخيرة في الصلاة) قال في المعراج في باب الاعتكاف قلنا بل من جنسه واجب لله تعالى وهو اللبث بعرفة يوم عرفة وهو الوقوف أو النذر بالمشي إنما يصح إذا كان من جنسه واجب لله تعالى ٢١٧ أو مشتمل على الواجب

وهذا كذلك لأن الاعتكاف يشتمل على الصوم ومن جنس الصوم واجب فيكون النذره مشتملا على اللبث والصوم ومن جنس الصوم واجب وإن لم يكن من جنس اللبث واجب فيصح النذر ثم ذكر عن جامع فقر الاسلام النذر بالاعتكاف صحيح وإن

وإن نوى يمينا قضى وكفر

كان ليس لله تعالى من جنسه إيجاب لأن الاعتكاف إنما شرع لدوام الصلاة ولذلك صار قرينة فصار التزامه بمنزلة الصلاة والصلاة عبادة مقصودة (قوله وهذه المسئلة) أي مسئلة النذر سواء كانت بصيغة صوم يوم الفجر أو غيره (قوله وقد غنينا الخ) أي فيجب بالفطر كفارة اليمين لا القضاء لعدم التزامه والكفارة موجب الحنث في هذا المقام (قوله نذرا و يمينا الخ) أي فيجب القضاء تحصيلا لما وجب

النذر ولزومه فعلم أنهم أرادوا باشتراط كونه ليس بمعصية كون المعصية باعتبار نفسه حتى لا ينفك شيء من أفراد الجنس عنها وحينئذ لا يلزم لكنه ينعقد للكفارة حيث تعذر عليه الفعل ولهذا قالوا وأضاف النذر إلى سائر المعاصي كقوله الله على أن أقتل فلانا كان عينا ولزومه الكفارة بالحنث فلو فعل نفس المنذور عصي وانحل النذر كالحلف بالمعصية ينعقد للكفارة فلو فعل المعصية المحلوف عليها سقطت وأثم بخلاف ما إذا كان نذرا بطاعة كالحج والصلاة والصدقة فإن اليمين لا تنجز بنفس النذر إلا بالنية وهو الظاهر عن أبي حنيفة وبه يفتى وصرح في النهاية بأن النذر لا يصح إلا بشروط ثلاثة في الأصل إذا قام الدليل على خلافه أحدها أن يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني أن يكون مقصودا لا وسيلة والثالث أن لا يكون واجبا عليه في الحال أو في ثانی الحال فلذا لا يصح النذر بصلاة الظهر وغيرهما من المفروضات لانعدام الشرط الثالث اه فعلى هذا فالشرائط أربعة ألا يقال إن النذر بصلاة الظهر ونحوها خرج بالشرط الأول اذ قولهم من جنسه واجب يفيد أن المنذور غير الواجب من جنسه وههنا عينه ولكن لا بد من رابع وهو أن لا يكون مستحيل السكون فلو نذر صوم أمس أو اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره كما في الولوالجيسة وقيد بقوله إذا قام الدليل على خلافه لانه لو قام الدليل على الوجوب من غير الشروط المذكورة يجب كالنذر بالحج ماشيا والاعتكاف واعتاق الرقبة مع أن الحج بصفة المشي غير واجب وكذا الاعتكاف وكذا نفس الاعتاق من غير مباشرة سبب موجب للاعتاق كذا في النهاية وفيه نظر لأن النذر بالحج ماشيا من جنسه واجب لأن أهل مكة ومن حولها لا يشترط في حقهم الرحلة بل يجب المشي على كل من قدر منهم على المشي كما صرح به في التبيين في آخر الحج وأما الاعتكاف وهو اللبث في مكان من جنسه واجب وهو القعدة الأخيرة في الصلاة وأما الاعتاق فلا شك أن من جنسه واجبا وهو الاعتاق في الكفارة وأما كونه من غير سبب فليس بمراد (قوله وإن نوى يمينا كفرا أيضا) أي مع القضاء يجب كفارة اليمين إذا أفطر وهذه المسئلة على وجوه ستة إن لم ينو شيئا أو نوى النذر لا غير أو نوى النذر ونوى أن لا يكون يمينا يكون نذرا لانه نذر بصيغته كيف وقد قرر بعزمته وإن نوى اليمين ونوى أن لا يكون نذرا يكون يمينا لأن اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره وإن نواهيا يكون نذرا و يمينا عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يكون نذرا ولو نوى اليمين فكذلك عندهما وعند أبي يوسف يكون يمينا لا ييوسف أن النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الأول على النية ويتوقف الثاني فلا ينتظمهما اللفظ واحد ثم المجاز يتعين بنية وعند نيتهما ترجيح الحقيقة ولهما أنها لا تنافي بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب إلا أن النذر يقتضيه لعينه واليمين لغیره فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض كذا في الهداية وتعقبه في فتح القدير بلزوم التنافي من جهة أخرى وهو أن الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك وتنافي الوازم أقل ما يقتضي التعاير فلا بد أن لا يراد باللفظ واحد واختار شمس الأئمة المرخص في الجواب أنه أريد بلفظ اليمين الله وأريد بالنذر بعلى أن أصوم كذا وجواب القسم حينئذ محذوف مدلول عليه بذكر المنذور أي كأنه قال لله لا صوم من وعلى أن أصوم وعلى هذا لا يراد أن نحو على أن

بالإلزام وتجب الكفارة أن أفطر للحنث بترك الصيام اه درمتمنى (قوله أنه أريد بلفظ اليمين لله) فيه تهديم وتأخير والأصل أن يقال أنه أريد اليمين بلفظ الله

أصوم وتماه في تحرير الأصول وذكر المصنف في كافيها بانهما لما اشتركا في نفس الإيجاب فإذا نوى اليمين براديهما الإيجاب فيكون عملا بعموم المجاز لا جميعا بين الحقيقة والمجاز وذكر الولوالجي في فتاواه لو قال لله على أن أصوم كل خميس فافطر خميسا كفر عن يمينه إن أراد يميننا ثم إذا أفطر خميسا آخر لم يكفر لأن اليمين واحدة فإذا حثت فيها مرة لم يثبت مرة أخرى اهـ (قوله ولو نذر صوم هذه السنة أفطر أياما منية وهي يوم العيد وأيام التشريق وقضاها) لأن النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الأيام لأنها لا تتخلو عنها والنذر بالأيام المنية صحيح مع الحرمة عندنا فكان قوله أفطر للإيجاب كما قدمناه وبه صرح المصنف في كافيها وقد وقع صاحب النهاية بالاولوية في التساهل أيضا كما قدمناه ورتب قضاها على افطاره فيها ليعيدانه لو صامها لا قضاء عليه لأنه إذا أهله كما التزمه كما قدمناه وأشار إلى أن المرأة لو نذرت صوم هذه السنة فانها تقضي مع هذه الأيام أيام حيضها لأن السنة قد تتخلو عن الحيض فصح الإيجاب وإلى أنها لو نذرت صوم الغد فوافق حيضها فانها تقضيه بخلاف ما لو قالت لله على صوم يوم حيضي لا قضاء لعدم محتمله لضافته إلى غير محله بخلاف ما إذا قال لله على صوم يوم النحر فإنه يقضيه إذا أفطر كما تقدم أنه ظاهر الرواية والفرق أن الحيض وصف للمرأة لا وصف لليوم وقد ثبت بالاجماع أن طهارتها شرط لادائه فلما علق النذر بصفة لا تبقى معها أهلا للاداء لم يصح لأنه لا يصح الأمن الأهل كقوله لله على أن أصوم يوم آكل كذا في الكشف الكبير وأشار إلى أنه لا يلزمه قضاء رمضان الذي صامه لأنه لا يصح التزامه بالنذر لأن صومه مستحق عليه بجهة أخرى وإلى أنه لو لم يعين هذه السنة وانما شرط التتابع فهو كما لو عينها فيقضي الأيام الخمسة دون شهر رمضان لأن المتابعة لا تعري عنها لكن يقضيها في هذا الفصل موصولة بتحقيق التتابع بقدر المكان وأطلق قضاء يوم الأيام المنية فشمع ما إذا نذر بعد هذه الأيام المنية بان نذر بعد أيام التشريق صوم هذه السنة وجهه في الغاية على ما إذا نذر قبل عيد الفطر ما إذا قال في شوال لله على صوم هذه السنة لا يلزمه قضاء يوم الفطر وكذا لو قال بعد أيام التشريق لا يلزمه قضاء يوم العيدين وأيام التشريق بل يلزمه صيام ما بقي من السنة اهـ ويدل على هذا الحمل قوله أفطر أياما منية إذا لا يتصور الفطر بعد الماضي لكن قال الشارح الزيلعي هذا سهو وقع من صاحب الغاية لأن قوله هذه السنة عبارة عن اثني عشر شهرا من وقت النذر إلى وقت النذر وهذه المدة لا تتخلو عن هذه الأيام فلا يحتاج إلى الحمل فيكون نذرا بها وزده المحقق في فتح القدير وقال إن هذا سهو وقع من الزيلعي لأن المسئلة كما هي في الغاية منقولة في الخلاصة وفتاوى قاضيان في هذه السنة وهذا الشهر ولأن كل سنة عربية معينة عبارة عن مدة معينة لها مبتدأ ومختتم خاصان عند العرب مبدؤها المحرم وآخرها ذوالحجة فإذا قال هذه فانما يفيد الإشارة إلى التي هو فيها حقيقة كلامه أنه نذر بالمدة المستقبلية إلى آخر ذي الحجة والمدة الماضية التي مبدؤها المحرم إلى وقت التكلم فيلغو في حق الماضي كما يلغو في قوله لله على صوم أمس وهذا فرع يناسب هذا لو قال لله على صوم أمس اليوم أو اليوم أمس لزمه صوم اليوم ولو قال غدا هذا اليوم أو هذا اليوم غد الزمه صوم أول الوقتين تغو به ولو قال شهر الزمه شهر كامل ولو قال الشهر وجب بقية الشهر الذي هو فيه لأنه ذكر الشهر معرفا فنصرف إلى المعهود بالخضور فإن نوى شهرا فهو على ما نوى لأنه محتمل كلامه ذكره في التجنيس وفيه تأييد لما في الغاية أيضا اهـ ويؤيده ما في الفتاوى الظهيرية أيضا ولو قال لله على أن أصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه وما في الفتاوى الولوالجية لو قال لله على أن أصوم الشهر وجب عليه بقية الشهر الذي هو فيه لأنه ذكر

ولو نذر صوم هذه السنة أفطر أياما منية وهي يوم العيد وأيام التشريق وقضاها

(قوله منقولة في الخلاصة وفتاوى قاضيان الخ) حيث قال رجل قال لله على صوم هذه السنة فانه يفطر يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق ويقضي تلك الأيام ولو قال لله على صوم سنة ولم يعين يصوم سنة بالالهة ويقضي خمسا وثلاثين يوما ولو قال لله على أن أصوم هذا الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه وكذا لو قال لله على صوم هذه السنة يلزمه الصوم من حين حلف إلى أن تقضى السنة وليس عليه قضاء ما مضى قبل اليمين

الشهر معروفا فيصرف اليه وان نوى شهرا كاملا فهو كما نوى لانه نوى ما يحتمله اه ويمكن حل ما في الغاية على ما اذا لم ينو وحل ما ذكره الزيلعي على ما اذا نوى توفيقا وان كان بعيدا وهذا ظهر ان ما ذكره في فتح القدير من كونه يلغو فيما مضى كما يلغو في قوله لله على صوم أمس ليس بقوى لانه لو كان لغوا لما لزمه نيته ولا يصح تشبيهه بصوم الامس لانه لو نوى به صوم اليوم لا يصح ولا يلزمه لانه ليس محتمل كلامه كما لا يخفى ويدل له ما في الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم غد ونوى كل ما دار غدا يصح نيته لان النية انما تعمل في الملقوط ولو قال صوم يوم ونوى كلما دار يوم صحت نيته وكذا يوم الخميس اه وفي موضع آخر منها ولو نذر بصوم شهر فمضى لا يجب عليه وان لم يعلم بمضيه لان المنذور به مستحيل السكون وصرح الزيلعي في الاقالة بان اللفظ لا يحتمل ضده وقيد بكون السنة معينة لانها لو كانت منكورة فان شرط التتابع فكالمعينة كما قدمناه والا فلا تدخل هذه الايام الخمسة ولا شهر رمضان وانما يلزمه قدر السنة فاذا صام سنة لزمه قضاء خمسة وثلاثين يوما لان صومه في هذه الخمسة ناقص فلا يجزئه عن الكامل وشهر رمضان لا يكون الا عنه فيجب القضاء بقدره وينبغي ان يصل ذلك بما مضى وان لم يصل ذكر في بعض المواضع انه لم يخرج عن العهدة وهذا غلط والصحيح انه يخرج كذا في فتاوى الوالوجي واطلقه فعمل ما اذا قصص ما تلفظ به أولا ولهذا ذكر الوالوجي في فتاواه رجل اراد ان يقول لله على صوم يوم فخرى على لسانه صوم شهر كان عليه صوم شهر وكذا اذا اراد شيئا فخرى على لسانه الطلاق والعتاق والنكاح والنذر في معنى الطلاق والعتاق لانه لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه اه وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم يوم الاثنين او الخميس فصام ذلك مرة كفاه الا ان ينوى الا بدولو او جب صوم هذا اليوم شهر اصام ما تكرر منه في ثلاثين يوما يعني ان كان ذلك اليوم يوم الخميس يصوم كل خميس حتى يمضي شهر فيكون الواجب صوم اربعة ايام او خمسة ايام وكذلك لو قال لله على ان اصوم يوم الاثنين سنة ولو قال لله على يوما ويوما لا يلزمه صوم يوم الا ان ينوى الا بد كما اذا قال لامرأته انت طالق يوما ويوما لا ولو قال لله على ان اصوم كذا كذا يوما يلزمه صوم احدى عشر يوما وهذا مشكل وكان ينبغي ان يلزمه اثنا عشر لان كذا اسم عدد بدليل انه لو قال لفلان على كذا درهم يلزمه درهمان وقبجعين عددين ليس بينهما حرف العطف واقله اثنا عشر ولو قال كذا وكذا يلزمه احدى عشر ولو قال بضعة عشر يلزمه ثلاثة عشر وسيأتي اجناس هذا في كتاب الاقرار ولو قال لله على ان اصوم جمعة ان ارادها ايام الجمعة ولم تكن له نية يلزمه صوم سبعة ايام وان ارادها يوم الجمعة يلزمه يوم الجمعة لانه نوى حقيقة كلامه كالمو حلفان لا يكلم فلانا يوما واراد به بياض النهار صدق قضاء ولو قال جع هذا الشهر فعليه ان يصوم كل يوم جمعة تمر في هذا الشهر قال شمس الاثمة المرخصي هذا هو الاصح ولو قال صوم ايام الجمعة فعليه صوم سبعة ايام ولو قال لله على ان اصوم السبت ثمانية ايام لزمه صوم سبتين ولو قال لله على ان اصوم السبت سبعة ايام لزمه صوم سبعة اسبات لان السبت في سبعة ايام لا يتكرر فعمل كلامه على عدد الاسبات بخلاف الثمانية لان السبت فيها يتكرر ولو اوجب على نفسه صوما متتابعه فصامه متفرقا لم يجز وعلى عكسه جاز ولو قال لله على ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فيه فلان بعدما كل او كانت الناذرة امرأة فهاضت لا يجب شي في قول محمد وعلى قياس قول أبي حنيفة يجب القضاء ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شي في قول محمد ولا رواية فيه عن غيره ولو قال لله على ان اصوم

(قوله وبهذا ظهر ان ما ذكره في فتح القدير الخ) قال في النهر هذا وهم اذ الذي يلزم بنيته سنة اولها ابتداء النذر على ما مر لا ما مضى منها والحمد لله عليه بالغوا الزام ما مضى وحينئذ فتشبهه بصوم الامس صحيح فتدبر (قوله وكذلك لو قال لله على ان اصوم يوم الاثنين سنة) كذا في بعض النسخ وفي بعضها ولو قال بدون كذا وكذا وبعد قوله سنة بياض والذي رأيت في الظهيرية ولو كهذه النسخة وبعد قوله سنة مانصه وعن الكرخي انه قال بصوم ثلاثين مثل ذلك اليوم اه ورأيت في هامش البحر نسخة بخط بعضهم انه راجع نسختين من الظهيرية فوجد فيهما ما ذكرنا والذي رأيت في الخانية بلفظ وكذا لو قال لله على ان اصوم يوم الاثنين سنة كان عليه ان يصوم كل اثنين يمر به الى سنة وعن الكرخي الخ (قوله ولو قال لله على يوما) أي ان اصوم يوما وقوله ويوما لا أي لا اصومه وقوله الا ان ينوى الا بد أي فيلزمه صيام داود عليه السلام كما في التواريخ

اليوم الذي يقدم فيه فلان شكر الله تعالى وأراد به اليقين فقد علم فلان في يوم من رمضان كان عليه كفارة اليقين ولا قضاء عليه لأنه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بنية الشكر ولو قدم فلان قبل أن ينوي صوم رمضان فنوى به عن الشكر ولا ينوي به عن رمضان بر في عينه لوجود شرط البر وهو الصوم بنية الشكر وأجزأه عن رمضان كما لو صام رمضان بنية التطوع وليس عليه قضاءؤه ولو قال لله على صوم مثل شهر رمضان فإن أراد مثله في الوجوب فله أن يفرق وإن أراد به في التتابع فعليه أن يتابع وإن لم يكن له نية فله أن يصوم متفرقا لأنه محتمل لهما فكان له التحار ولو قال لله على أن أصوم عشرة أيام متتابعات فصام خمسة عشر يوما وأفطر يوما لا يدري أن يوم الإفطار من الخمسة أو من العشرة فإنه يصوم خمسة أيام آخر متتابعات فيوجد عشرة متتابعة ولو قال لله على صوم نصف يوم لا يصح بخلاف نصف ركعة حيث يصح عند محمد ونصف حج لا يصح ولو نذر صوم شهر بن متتابعين من يوم قدوم فلان فقدم في شعبان بنى بعد رمضان كما في الحيض ولو قال إن عوفيت صمت كذا لم يجب عليه حتى يقول لله على وهذا قياس وفي الاستحسان يجب أن لم يكن تعليق لا يجب عليه قياسا ولا استحسانا نظره ما إذا قال أنا حج لشيء عليه ولو قال إن فعلت كذا فأنأ حج ففعل يلزمه ذلك ولو قال لله على صوم آخر يوم من أول الشهر وأول يوم من آخر الشهر لزمه الخامس عشر والسادس عشر الكل من الظهيرة والولوالجعية والخامسة وزاد الولوالجي فروعا وبعضها في الخامسة وهي ولو قال لله على أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان أبدا فقدم فلان ليلا لم يجب عليه شيء لأن اليوم إذا قرن به ما يختص بالنهار كالصوم يراد به بياض النهار وإذا كان كذلك لم يوجد الوقت الذي أوجب فيه الصوم وهو النهار ولو قدم يوما قبل الزوال ولم يأكل صامه وإن قدم قبل الزوال وأكل فيه أو بعد الزوال ولم يأكل فيه صام ذلك اليوم في المستقبل ولا يصوم يومه ذلك لأن المضاف إلى الوقت عند وجود الوقت كالمرسل ولو أرسل كان الجواب هكذا ولو نذر صوما في رجب أو صلاة فيه جازعنه قبله في قول أبي يوسف لأنه إضافة خلافا لمحمد وإن كان معاقبا بالشرط بان قال إذا جاء شهر رجب فعلى أن أصوم لا يجوز قبله لأن المعلق بالشرط لا يكون سببا قبل الشرط ويجوز تجهيل الصدقة المضافة إلى وقت كالزكاة ولو قال لله على صوم هذا الشهر يوما لزمه صوم ذلك الشهر بعينه متى شاء موسعا عليه إلى أن يموت لأن الشهر لا يتصور أن يكون يوما حقيقة وهو بياض النهار فعمل على الوقت فصار كما لو قال لله على أن أصوم هذا الشهر وقتا من الأوقات ولو قال لله على صيام الأيام ولأنه كان عليه صيام عشرة أيام عند أبي حنيفة وعندهما سبعة أيام ولو قال لله على صيام أيام لزمه صوم ثلاثة لأنه جمع قليل ولو قال صيام الشهر وعشرة وقال صيام اثني عشر شهرا ولو قال لله على صيام السنين لزمه صيام عشرة وقال لزمه صيام الدهر إلا أن ينوي ثلاثا فيكون مانويا ولو قال لله على صيام الزمن والحين ولأنه كان على ستة أشهر والزمن مثل الحين في العرف ولا علم لابي حنيفة بصيام دهر إذا نذره وقال على ستة أشهر الكل من الولوالجي وفي الكافي لا يختص نذر غير معلق بزمن ومكان ودرهم وفقير اه وقد قدمنا أن النذر لا يصح بالمعصية للحديث لا نذر في معصية الله تعالى فقال الشيخ قاسم في شرح الدرر وأما النذر الذي ينذر أه كثر العوام على ما هو مشاهد كان يكون لانسان غائب أو مريض أو له حاجة ضرورية فيأتي بعض الصلحاء فيجعل ستره على رأسه فيقول يا سيدي فلان إن رد غائب أو عوفي مريض أو قضيت حاجتي فلك من الذهب كذا أو من الفضة كذا أو من الطعام كذا أو من الماء كذا أو من الشمع كذا أو من الزيت كذا فلهذا النذر باطل بالاجماع لوجوده منها أنه نذر

(قوله بنى بعد رمضان)
كذا في الظهيرية وفي
نسخة الرمل يتابع بدل
بنى فقال أى لا بعد
رمضان فاطعاً للتتابع كما
إن الحيض لا يقطع التتابع
فتتابع بعده فيلتحق
بما قبله تأمل اه ونسخة
بنى أظهر

(قوله فتقدم حرمة القطع)

قال في النهر هذا يقتضي حرمة القطع بعد التقيد بالسجدة وليس كذلك أه وقال الرمل قوله فتعارض محرمان الخ قدم الشارح في شرح قوله ومنع عن الصلاة الخ انه يجب قطعه وقضاؤه في غير مكره وفي ظاهر الرواية ولو أتمه خرج عن عهدة ماله بذلك الشروع وفي المبسوط القطع أفضل والاول هو مقتضي الدليل فقوله هنا ومع أحدهما وجوب فتقدم حرمة القطع يعني ولا قضاء ان شرع فيها فأفطر

(باب الاعتكاف)

ارتكبا فيجب القطع كما هو ظاهر الرواية هذا ولقائل أن يقول في كل منهما وجوب فكما يجب الاتمام يجب القطع وكما يحرم الاتمام يحرم القطع وقد فهم صاحب النهر من قوله فتقدم حرمة القطع انه يحرم القطع فلا يقطع وليس كذلك وهو غير متعين في الفهم بل بعيد مع قوله فلما قيدها بسجدة حرم عليه المضى وما فهمناه منه متعين واللفظ قابل له اذ معني قوله فتقدم حرمة القطع يعني ارتكبا لوجوبه لاحقية حرمة على حرمة الاتمام نامل (باب الاعتكاف)

مخلوق والنذر للمخلوق لا يجوز لانه عبادة والعبادة لا تكون للمخلوق ومنها ان المنذور له ميت والميت لا علك ومنها ان ظن ان الميت يتصرف في الامور دون الله تعالى واعتقاده ذلك كفر اللهم الا ان قال يا الله اني نذرت لك ان شفيت مرضي أو رددت غائي أو قضيت حاجتي ان أطعم الفقراء الذين يباب السيدة نفيسة أو الفقراء الذين يباب الامام الشافعي أو الامام الليث أو اشتري حصر المساجد هم أو زيتا لوقودها أو دراهم لمن يقوم بشعائرها الى غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء والنذر لله عز وجل وذكر الشيخ انما هو محل لصرف النذر لمستحقه القاطنين برباطه أو مسجده أو جامعته فيجوز بهذا الاعتبار اذ مصرف النذر للفقراء وقد وجد المصرف ولا يجوز ان يصرف ذلك لغني غير محتاج ولا لشريف منصب لانه لا يحل له الا خدمته ما لم يكن محتاجا فقيرا ولا الذي النسب لاجل نسبه ما لم يكن فقيرا ولا الذي علم لاجل علمه ما لم يكن فقيرا ولم يثبت في الشرع جواز الصرف للاغنياء للاجتماع على حرمة النذر للمخلوق ولا ينعقد ولا تستقل النعمة به ولانه حرام بل سحت ولا يجوز تخادم الشيخ اخذه ولا أكله ولا التصرف فيه بوجه من الوجوه الا أن يكون فقيرا أو له عيال فقراء عاجزون عن الكسب وهم مضطرون فيأخذونه على سبيل الصدقة المبتدأة فأخذه أيضا مكره ما لم يقصده النادر التقرب الى الله تعالى وصرفه الى الفقراء ويقطع النظر عن نذر الشيخ فاذا علمت هذا أيؤخذ من الدراهم والشمع والزيت وغيرها وينقل الى ضرائح الاولياء تقر بالهم فحرام باجتماع المسلمين ما لم يقصدوا بصرفها للفقراء الاحياء قولوا واحدا أه (قوله ولا قضاء ان شرع فيها فأفطر) أي ان شرع في صوم الايام المنهية ثم أفسده فلا قضاء عليه وعن أبي يوسف ومحمد في النوادر ان عليه القضاء لان الشروع ملزم كالنذر وصار كالشروع في الصلاة في الوقت المكروه والفرق لا في حنيفة وهو ظاهر الرواية ان بنفس الشروع في الصوم يسمى صائما حتى يحنث به المخالف على الصوم فيصير مرتكبا للنهي فيجب ابطاله ولا تجب صيافته ووجوب القضاء يقتضي عليه ولا يصير مرتكبا للنهي بنفس النذر وهو الموجب ولا بنفس الشروع في الصلاة حتى يتم ركعة ولهذا لا يحنث به المخالف على الصلاة فيجب صيافته المؤدى فيكون مضمونا بالقضاء وعن أبي حنيفة انه لا يجب القضاء في فصل الصلاة أيضا والظاهر هو الاول كذا في الهداية وتعبق في فتح القدير والتحرير برانه يقتضي انه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها والمجواب مطلق في الوجوب وحينئذ فالوجه ان لا يصح الشروع لانتفاء واثنته من الاداء والقضاء ولا مخلص لا يجعل الكراهة تنزيهية أه ولنا مخلص مع جعلها تحريمية كما هو المذهب بان يقال لما شرع في الصلاة لم يكن مرتكبا للنهي عنه فوجب عليه المضى وحرمة القطع بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فلما قيدها بسجدة حرم عليه المضى فتعارض محرمان ومع أحدهما وجوب فتقدم حرمة القطع والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

(باب الاعتكاف)

ذكره بعد الصوم لما انه من شرطه كما سيأتي والشرط يقدم على المشروط وهو لغة افتعال من عكف اذا دام من باب طلب وعكفه حبسه ومنه والهدى معلوف أو سمي به هذا النوع من العبادة لانه اقامة في المسجد مع شرائط كذا في المغرب وفي الصحاح الاعتكاف الاحتباس وفي النهاية انه متعد فصدره العكف ولازم فصدره العكوف فالمتعدي بمعنى الحبس والمنع ومنه قوله تعالى والهدى معكروفا ومنه الاعتكاف في المسجد واما اللازم فهو الاقبال على الشيء بطريق المواظبة ومنه قوله تعالى

(قوله وأما الطهارة من الجنابة فينبغي الخ) ذكر في النهر انه ينبغي أن يكون اشتراط الطهارة فيه عن الحيض والنفاس على رواية
اشتراط الصوم في نغله أما على ٣٢٢ علمه فينبغي أن يكون من شرائط المحل فقط كالطهارة عن الجنابة قال ولم أر

يعكفون على أصنام لهم وشرا للبث في المسجد مع نية فالركن هو البث والكون في المسجد والنية
شرطان للصحة وأما الصوم فيأتي ومنها الاسلام والعقل والطهارة عن الجنابة والحيض والنفاس
وأما البلوغ فليس بشرط حتى يصح اعتكاف الصبي العاقل كالصوم وكذا الذكورة والحرية فيصح
من المرأة والعبد باذن الزوج والمولى ولو نذر اقل من له الاذن المنع ويقضيه بعد زوال الولاية بالطلاق
البائن والعتق وأما المكاتب فليس للمولى منعه ولو تطوعا ولو اذن له ما به لم يكن له رجوع لكونه
ملكها منافع الاستمتاع بها وهي من أهل الملك بخلاف المملوك لانه ليس من أهله وقد أعاده منافعه
وليعبر الرجوع لكونه بكرة لحاف الوعد كذا في البدائع وفيه بحث لانه لا حاجة الى التصريح
بالاسلام والعقل لما انهما علمان اشتراط النية لان الكافر والمجنون ليسا باهل لها وأما الطهارة
من الجنابة فينبغي أن تكون شرطا للجواز بمعنى المحل كالصوم للصحة كما صرح به وأما صفة فالسنة
كما ذكره على كلام فيه يأتي وأما سببه والنذران كان واجبا والنشاط الداعي الى طلب الثواب ان
كان تطوعا وأما حكمه فسقوط الواجب وبطل الثواب ان كان واجبا والثاني فقط ان كان نفلا وسيأتي
ما يفسده ويكره فيه ويحرم وينبذ ومحاسنه كثيرة لان فيه تفريع القلب عن أمور الدنيا وتسليم
النفس الى المولى والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت رب كريم فهو كمن احتاج الى عظيم فلازمه
حتى قضى ما ربه فهو يلزم بيت ربه ليغفر له كذا في الكافي وفي الاختيار وهو من أشرف الاعمال
اذا كان عن اخلاص (قوله سن لبث في مسجد بصوم ونية) أي ونية البث الذي هو الاعتكاف
وقد أشار المصنف الى صفة وركنه وشرائطه أما الاول فهو السنة وهكذا في كثير من الكتب وفي
القدوري الاعتكاف مستحب ومصحح في الهداية انه سنة مؤكدة وذكر الشارح ان الحق انقسامه
الى ثلاثة أقسام واجب وهو المنذور وسنة وهو في العشر الاخير من رمضان ومستحب وهو في غيره
من الايام سنة وتبعه المحقق في فتح القدير والظاهر انه سنة في الاصل كما اقتصر عليه في المتن تبعاً لما
صرح به في البدائع وهي مؤكدة وغير مؤكدة وأطلق عليها الاستحباب لانها بمنعاه وأما الواجب
فهو بعارض النذر وفي البدائع انه يجب بالشروع أيضا ولا يخفى انه مفرع على ضعيف وهو اشتراط
زمن للتطوع وأما على المذهب من أن أقل النفل ساعة فلا والدليل على تأكده في العشر الاخير
مواظبته عليه السلام عليه كافي الصحيحين ولهذا قال الزهري عجب للناس كيف تركوا الاعتكاف
وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل الشيء ويتركه ولم يترك الاعتكاف منذ دخل المدينة الى
ان مات فهذه المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة
كانت دليل السنة والا كانت دليل الوجوب كذا في فتح القدير ولا يخفى ان المواظبة قد اقترنت
بالترك وهو ما يفيد الحديث من أنه اعتكف العشر الاخير من رمضان فرأى خياما وقبایا مضروبة
فقال لمن هذا قال لعائشة وهذا حفصة وهذا السوداء فغضب وقال أترون البر بهذا فأمر بان ترفع
قبته فترعت ولم يعتكف فيه ثم قضى في شوال وقد يقال ان الترك هنا العذر كما صرح به في الفتاوى
الظهيرية وقد قدمنا في المواظبة كلاما حسنا في سنن الوضوء فارجع اليه ولا فرق في المنذور بين
المنجز والمعلق وأشار بالبث الى ركنه وبالمسجد والصوم والنية الى شرائطه لكن ذكر الصوم معها
لا ينبغي لانه لا يمكن جملة على المنذور لتصريحه بالسنة ولا على غيره لتصريحه بعد بان أقله نفلا

من تعرض لهذا اه
والحاصل انه ينبغي أن
تشتري للصحة الطهارة
عن الحيض والنفاس في
المنذور لان الصوم لا
يكون معهما وكذلك في
النفل على رواية اشتراط
الصوم فيه وأما على عدمه
فينبغي اشتراطها للمحل
لأنه لا تشتري
الطهارة من الجنابة لشي
من المنذور وغيره كما في
سن لبث في مسجد بصوم
ونية

الامداد أي للصحة أما للمحل
فينبغي اشتراطها كما ذكره
المؤلف (قوله كالصوم)
فيه ان الصوم شرط للصحة
لأن المحل وهذا في المنذور
والنفل على رواية أما على
ظاهر الرواية فليس بشرط
أصلا وان أراد ان الطهارة
من الجنابة شرط لمحل
الصوم ففيه نظر تام
(قوله وأما على عليه
الاستحباب الخ) قال في
النهر هو ظاهر في ان
القدوري أطلق اسم
الاستحباب على المؤكدة
وغيرها لانها بمنعاه لكن
لا يخفى ما في إطلاق
المستحب على المؤكدة
من المؤاخذة فالأقرب

أن يقال انه اقتصر على نوع منه وهو غير المؤكدة وكلام المصنف لا عار عليه لان المشكك حقيقة في افراده اه
وقد يقال ما جعله الاقرب هو مراد المؤلف بارجاع ضمير عليها الاقرب مذكور وهو غير المؤكدة كما أفاده الشيخ اسمعيل
ساعة

(قوله لتصر يحجمهم بان الصوم انما هو شرط في المنذور) قلت تصريحهم بذلك انما هو بالنسبة الى النفل يعني انه ليس بشرط في النفل لانه المحتاج الى البيان اما المسنون فلا يكون الا بالصوم عادة فلا حاجة الى التنبيه عليه وامكان تصور عدم الصوم فيه لمرض أو سفر نادر جدا ويدل على ما قلنا انه في متن الدرر قسم الاعتكاف الى الاقسام الثلاثة ثم قال والصوم شرط للحجة الاولى يعني الواجب لا الثالث يعني المستحب ولم يتعرض للثاني وهو المسنون بنفي ولا اثبات للعلم بانه لا يكون بدون صوم عادة وسيا في قريبا بيان اختلاف الرواية في وجوب الصوم في الاعتكاف النفل بناء على اختلاف الرواية ٣٢٣ في انه مقدري يوم أم لا ومقتضاه

ان التقدير مستلزم لا يجاب الصوم فيه ولا يخفى ان اعتكاف العشر الاخير مقدري فيكون الصوم شرطا فيه فتأمل (قوله ولو نوى اليوم معها لم يصح) قال الرملي سيا في الكلام في ذلك في شرح قوله وليلتان بنذريهين فراجع تامل (قوله ولا يخفى ان ما ادعاه امرعلى وأقله نفلا ساعة

مسلم الخ) قال في النهر بعد ذكر كلام الفتح ولا يخفى ان هذا التجويز العقلي مما لا قائل به فيما نعلم فلا يصح حمل كلام محمد عليه ثم ذكر عبارة البدائع الا انه ثم قال وبهذا عرف ان ما في البحر ان الثقات مصرحون بان ظاهر الرواية عدم اشتراطه فجاز ان يكون مستندهم صريحا آخر بل هو الظاهر من ضيق العطن اه والعطن

ساعة فلزم ان الصوم ليس من شرطه فان قلت يمكن جملة على الاعتكاف المسنون سنة مؤكدة وهو العشر الاخير من رمضان فان الصوم من شرطه حتى لو اعتكفه من غير صوم لمرض أو سفر بنفي أن لا يصح قلت لا يمكن لتصر يحجمهم بان الصوم انما هو شرط في المنذور فقط دون غيره وفرعوا عليه بانه لو نذر اعتكاف ليلة لم يصح لان الصوم من شرطه والليل ليس بحمل له ولو نوى اليوم معها لم يصح كذا في الظهيرية وعن أبي يوسف ان نوى ليلة بيومها الزمه ولم يذكر محمد هذا التفصيل ولو قال لله على ان اعتكف ليلا ونهار الزمه أن يعتكف ليلا ونهارا وان لم يكن الليل محلا للصوم لان الليل يدخل فيه تبعا ولا يشترط للتبع ما يشترط للاصل ولو نذر اعتكاف يوم قدأكل فيه لم يصح ولم يلزمه شيء لانه لا يصح بدون الصوم وسيا في بقية تفارب ربع السدس من نفعه ههنا لو أصبح صائما متطوعا أو غيرنا والصوم ثم قال لله على ان اعتكف هذا اليوم لا يصح وان كان في وقت نصح فيه نية الصوم لعدم استيفاء النهار وتماه في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية ولو قال لله على ان اعتكف شهرا غير صوم فعليه أن يعتكف ويصوم وقد علم من كون الصوم شرطا انه يراعى وجوده لا إيجاده للشرط له قصدا فلو نذر اعتكاف شهر رمضان لزمه وأجزأه صوم رمضان عن صوم الاعتكاف وان لم يعتكف قضى شهرا بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال ولا يجوز اعتكافه في رمضان آخر ويجوز في قضاء رمضان الاول والمسئلة معروفة في الاصول في بحث الامر (قوله وأقله نفلا ساعة) لقول محمد في الاصل اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تارك له اذا خرج فكان ظاهر الرواية واستنبط المشايخ منه ان الصوم ليس من شرطه على ظاهر الرواية لان مبنى النفل على المساحة حتى جازت صلاته قاعدا أو راكعا مع قدرته على الركوب والنزول ونظر فيه المحقق في فتح القدير بانه لا يمتنع عند العقل القول بصحة اعتكاف ساعة مع اشتراط الصوم له وان كان الصوم لا يكون أقل من يوم وحاصله ان من أراد أن يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم أو دونه ولا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من مشروطه ومن ادعاه فهو بلا دليل فهذا الاستنباط غير صحيح بلا موجب فالاعتكاف لا يقدر شرعا بكمية لا تصح دونها كالصوم بل كل جزء منه لا يفتقر في كونه عبادة الى الجزء الاخر ولم يستلزم تقدير شرطه تقديره اه ولا يخفى ان ما ادعاه امرعلى مسلم وبهذا لا ينسب ما صرح به المشايخ الثقات من ان ظاهر الرواية ان الصوم ليس من شرطه وعن صريح صاحب المبسوط وشرح الطحاوي وفتاوى قاضيهان والذخيرة والفتاوى الظهيرية والكافي للصنف والبدائع والنهاية وغاية البيان والتهيين وغيرهم والكل مصرحون بان ظاهر الرواية ان

مر بضع الغنم حول الماء قال الشيخ اسمعيل وفيه بحث لان ما بسطه في البحر يحتاج الى نظر الظاهر المبسوط المجازم بالاستنباط الذي لا يقوى كلام البدائع وحده على دفعه كما لا يخفى اه أقول منع المحقق مبنى على استنباط عدم اشتراط الصوم من كلام الامام محمد في الاصل فانه قال واعلم ان المنقول من مستند اثبات هذه الرواية الظاهرة هو قوله في الاصل اذا دخل المسجد الخ ولا يخفى ان ما ذكره المحقق من التجويز العقلي واراد على هذا الاستدلال وليس مراده حمل كلام الاصل عليه حتى يرد ما أورده في النهر ولا منع انهم مصرحون بان ذلك ظاهر الرواية حتى يرد ما ذكره المؤلف بل هو يقول ان المنقول ان ما صرحوا به من انه ظاهر الرواية مبنى على ما مر فلا يمكن دفعه الا بجمع ان المنقول ذلك ودعوى جواز ان يكون مستندهم صريحا آخر خارج عما البحث فيه وان كان هو الظاهر

فتدبر (قوله وأطلق في المسجد الخ) ٣٢٤ كان الأولى ذكره قبل قوله وأقله نفلا ساعة وقوله فإذ ان الاعتكاف الخ قال في

النهر فيه نظر في الخلاصة والخائنة ويصح في كل مسجده أذان وإقامة هو الصحيح وهذا هو مسجد

والمرأة تعتكف في مسجد بيتها ولا يخرج منه إلا الحاجة شرعية كالجمعة أو طيبة

الجماعة كما في العناية ونقل بعضهم أن محمته في كل مسجد قوله ما وهذا الكتاب لم يوضع إلا لبيان أقوال الإمام نعم اختار الطحاوي قوله ما اه قال الرمي ما اختاره الطحاوي أيسر خصوصا في زماننا فينبغي أن يعول عليه والله تعالى أعلم (قوله وظاهره أن المجاورة بمكة غير مكروهة الخ)

قال في النهر لا يخفى أنه لا دلالة في الكلام على ما ادعى أما أولا فلأنه لا يلزم من الاعتكاف في غير أيام الموسم المجاورة بل قد يكون خالبا عنها فيمن كان حول مكة وأما ثانيا فلأنه لا يلزم أيضا من كراهة المجاورة كون اعتكافه في المسجد ليس أفضل ألا ترى إلى أن الصلوات ونحوها من المجاور أفضل من غيرها اه واستظهره الشيخ اسمعيل (قوله وهو مكروه)

الصوم ليس من شرطه لكن وقع لصاحب الميسر انه قال وفي ظاهر الرواية يجوز النفل من الاعتكاف من غير صوم فانه قال في الكتاب اذا دخل المسجد بينة الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تارك له اذا خرج وظاهره ان مستند ظاهر الرواية ما ذكره في الكتاب ولا يمنع أن يكون مستنده صريحا آخر بل هو الظاهر لنقل الثقات وعبارة البدائع وأما اعتكاف التطوع فالصوم ليس بشرط لجوازه في ظاهر الرواية وروى الحسن انه شرط واختلاف الرواية فيه مبني على اختلاف الرواية في اعتكاف التطوع انه مقدر بيوم أو غير مقدر ذكر محمد في الاصل انه غير مقدر فلم يكن الصوم شرطا لان الصوم مقدر بيوم اذ صوم بعض اليوم ليس بمشروع فلا يصلح بشرطه ما ليس بمقدر اه وهي تغيد ان ظاهر الرواية مروية لا مستنبط وأشار إلى انه لو شرع في النفل ثم قطعه لا يلزمه القضاء في ظاهر الرواية لانه غير مقدر فلم يكن قطعه ابطالا وقد ذكرنا في المحض ان الساعة اسم لقطعة من الزمن عند الفقهاء ولا يختص بخمسة عشر درجة كما يقوله أهل الميقات فتكذلكنا وأطلق في المسجد فإذ ان الاعتكاف يصح في كل مسجد وصححه في غاية البيان لا طلاق قوله تعالى وأنتم عاكفون في المساجد وصححه فاضحان في فتاواه انه يصح في كل مسجده أذان وإقامة واختار في الهداية أنه لا يصح إلا في مسجد الجماعة وعن أبي يوسف تخصيصه بالواجب ما في النفل فيجوز في غير مسجد الجماعة ذكره في النهاية وصححه في فتح القدير عن بعض المشايخ ما روى عن أبي حنيفة أن كل مسجده إمام ومؤذن معلوم ويصلي فيه الخمس بالجماعة يصح الاعتكاف فيه وفي الكافي أراد به أبو حنيفة غير الجامع فان الجامع يجوز الاعتكاف فيه وان لم يصلوا فيه الصلوات كلها وبواقفه ما في غاية البيان عن الفتاوى يجوز الاعتكاف في الجامع وان لم يصلوا فيه بالجماعة وهذا كله لبيان الصحة وأما الأفضل فان يدون في المسجد الحرام ثم في مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم مسجد الجامع ثم المساجد العظام التي كثر أهلها كذا في البدائع وشرح الطحاوي وظاهره ان المجاورة بمكة ليس بمكروهة والمروى عن أبي حنيفة الكراهة وعلى قوله ما لا بأس به وهو الأفضل قال في النهاية وعليه عمل الناس اليوم الآن يقال ان مرادهم الاعتكاف فيه في أيام الموسم فلا يدل على المسئلة (قوله والمرأة تعتكف في مسجد بيتها) يريد به الموضع المعد للصلاة لانه أستر لها فبديه لانها لو اعتكفت في غير موضع صلاتها من بيتها سواء كان لها موضع معد أولا لا يصح اعتكافها وأشار بقوله تعتكف دون أن يقول يجب علمها إلى ان اعتكافها في مسجد بيتها أفضل فإذ ان اعتكافها في مسجد الجماعة حائز وهو مكروه ذكره فاضحان وصححه في النهاية وظاهر ما في غاية البيان ان ظاهر الرواية عدم الصحة وفي البدائع ان اعتكافها في مسجد الجماعة صحيح بلا خلاف بين أصحابنا والمذكور في الاصل محمول على نفى الفضيلة لا نفى الجواز وأشار بجعله كالسجد الانها لو خرجت منه ولو إلى بيتها بطل اعتكافها ان كان واجبا وانتهى ان كان نفلا والفرق بينهما انها تثاب في الثاني دون الاول وهكذا في الرجل وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذرت المرأة اعتكاف شهر فحاضت تقضى أيام حيضها متصلا بالشهر والاستقبلت وقد تقدم انها لا تعتكف الا باذن زوجها ان كان له زوج ولو واجبا وفي المحيط ولو أذن لها في الاعتكاف فأرادت أن تعتكف متتابعة للزوج ان يأمرها بالنفريق لانه لم يأذن لها في الاعتكاف متتابعة لانصا ولا دلالة ولو أذن لها في اعتكاف شهر أو صوم شهر بعينه فاعتكفت أوصامت فيه متتابعة ليس له منعها لانه أذن لها في التتابع ضرورة انه متتابع وقوعا (قوله ولا يخرج منه إلا الحاجة شرعية كالجمعة أو طيبة

أى تنزيها كما هو ظاهر قوله قبله أفضل وهو ظاهر كلام البدائع الا فى أيضا (قوله ور كعتان تحية المسجد) قال فى الفتح
 صرحوا بأنه اذا شرع فى الفريضة حين دخل المسجد أجزأه لان التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى غيرها فى تحقيقها وكذا السنة
 فهذه الرواية وهى رواية الحسن اما ضعيفة أو مبنية على ان كون الوقت مما يسع فيه السنة وأداء الفرض بعد قطع المسافة مما
 يعرف تخمينيا لا قطعاف قد يدخل قبل الزوال لعدم مطابقة ظنه ولا يمكنه أن يبدأ ٣٢٥ بالسنة فيبدأ بالتحية فينبغى

أن يتحرى على هذا
 التقدير لانه قبلما يصدق
 الحزرا ه وظاهر كلام
 المجتبى تضعيف هذه
 الرواية حيث قال ويصلى
 قبلها أربعين ركعة
 أيضا تحية المسجد وفى
 حاشية الرمل عن خط
 المقدسى لاشك ان صلاة
 تحية المسجد والسنة
 كالبول والغائط

كالبول والغائط) أى لا يخرج المعتكف اعتكافا واجبا من مسجده الا لضرورة مطلقة لمحدث
 عائشة كان عليه السلام لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ولا لند معلوم وقوعها ولا بد من
 الخروج فى بعضها فيصير الخروج لها مستثنى ولا يمكنه بعد فراغه من الطهور لان ما ثبت بالضرورة
 يتقدر بقدرها واما الجمعة فانها من أهم حوائجها وهى معلومة وقوعها ويخرج حين نزول الشمس لان
 الخطاب يتوجه بعده وان كان منزله بعيدا عنه يخرج فى وقت يمكنه ادراكها وصلاة أربعين ركعة
 ور كعتان تحية المسجد يحكم فى ذلك رأيه ان يجتهد فى خروجه على ادراك سماع الجمعة لان السنة انما
 تصلى قبل خروج الخطيب كذا قالوا مع تصريحهم بأنه اذا شرع فى الفريضة حين دخل المسجد أجزأه
 عن تحية المسجد لان التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى تحية غيرها فى تحقيقها وكذا السنة فما قالوه
 هنا من صلاة التحية ضعيف ويصلى بعدها السنة أربعين ركعة على قوله وسأعلى قولهما ولو أقام فى الجامع
 أكثر من ذلك لم يفسد اعتكافه لانه موضع الاعتكاف الا انه يكره لانه التزم اداءه فى مسجد واحد
 فلا يقفه فى مسجد من غير ضرورة وقد ظهر بما ذكره هنا ان الاربع التى تصلى بعد الجمعة
 وينوى بها أن تظهر عليه لأصل لها فى المذهب لانهم نصوا هنا على ان المعتكف لا يصلى الا السنة
 البعدية فقط ولان من اختارها من المتأخرين فانما اختارها للشك فى أن جعلته سابقة أو لانباء على
 عدم جواز تعددها فى مصر واحد وقد نص الامام شمس الأئمة السرخسى على ان الصحيح من مذهب
 أى حنفية جواز أقامتها فى مصر واحد فى مسجدين فأكثر قال به ناخذ وفى فتح القدير وهو الاصح
 فلا ينبغى الافتاء بها فى زماننا لما انهم تطرقوا منها الى التسكاسل عن الجمعة بل ربما وقع عندهم
 ان الجمعة ليست فرضا وان الظاهر كاف ولا خفاء فى كفر من اعتقد ذلك فلذلك ثبت عليها مرارا قيدنا
 بكون الاعتكاف واجبا لانه لو كان نفلا فله الخروج لانه منه له لا مبطل كما قدمناه و مراده بمنع الخروج
 المحرمة يعنى يحرم على المعتكف الخروج ليلا أو نهارا صرح بالمحرمة صاحب المحيط وأفاد انه لا يخرج
 لعبادة المريض وصلاة الجنائز لعدم الضرورة المطلقة للخروج كذا فى غاية البيان وفى المحيط ولو
 أحرم المعتكف بحجة أو عمرة أقام فى اعتكافه الى أن يفرغ منه ثم مضى فى إحرامه لانه أمكنه إقامة
 الامرين فان خاف فوت الحج بدع الاعتكاف ويحج ثم يستقبل الاعتكاف لان الحج أهم من الاعتكاف
 لانه يفوت بمضى يوم عرفة وادراكه فى سنة أخرى موهم وانما يستقبله لان هذا الخروج وان
 وجب شرعا فانما وجب بعقده واجبا به وعقده لم يكن معلوم الوقوع فلا يصير مستثنى عن
 الاعتكاف وأشار الى أنه لو خرج لحاجة الانسان ثم ذهب لعبادة المريض أو لصلاة الجنائز من غير
 أن يكون لذلك قصد فانه جائز بخلاف ما اذا خرج لحاجة الانسان ومكث بعد فراغه انه ينتقض

بالاستقلال أفضل من
 الاتيان بها فى ضمن
 فرض يؤدي ولا يخفى
 ان من يعتكف ويلزم
 باب الكرم انما يروم
 ما يوجب له مزيد التفضل
 والتكريم (قوله وقد
 ظهر بما ذكره الخ) فى
 هذا الظهور خفاء أما
 أولا فلان التعدد للجمعة
 فى مصر غير لازم فليكن
 ما ذكره مبنيا على ما هو
 الاصل من عدم التعدد
 وأما ثانيا فلانه لا يلزم

أن يأتى بها فى مسجد الجمعة بل له أن يأتى بها فى معتكفه بل هو أولى وكون الصحيح من المذهب جواز تعدد الجمعة لا ينافى
 استحباب تلك الاربع بعدها المراجعة والخلاف وقد قدمنا عن النهر وغيره التصريح باستحبابها وانه مما لا شك فيه فراجعه فى
 الجمعة وكون الاولى عدم الافتاء بها فى زماننا لما يلزم عليه من الضرر لا يلزم منه عدم الاتيان بها من لا يخشى منه ذلك كما مر
 من سوطا عن المقدسى ونره ثم رأيت العلامة المقدسى اعترضه فى شرحه بوجهين أحدهما انه ليس باب تلك الاربع المفقود
 لبيان أحكامها الثانى ان عدم ذكرهم بناء على وقوع الجمعة بحجة مستجمعة لشرائطها يبين كما هو الاصل اذا صليت والا تيان
 لأربع عند وقوع شك واحتمال اه وهذا ما قدمناه أولا

اعتكافه عند أبي حنيفة قل أو أكثر وعندهما لا ينتقض ما لم يكن أكثر من نصف يوم كذا في البدائع (قوله فإن خرج ساعة بلا عذر فسد) لوجود المنافي أطلقه فشمع القليل والكثير وهذا عند أبي حنيفة وقال لا يفسد إلا بأكثر من نصف يوم وهو الاستحسان لأن في القليل ضرورة كذا في الهداية وهو يقتضي ترجيح قولهما ورجح المحقق في فتح القدير قوله لأن الضرورة التي بناط بها التخفيف اللازمة أو الغالبة وليس هنا كذلك وأراد بالعذر ما يغلب وقوعه كالمواضع التي قدمها والألوار يد مطلقه لكان الخروج ناسيا أو مكرها غير مفسد لكونه عذرا شرعيا وليس كذلك بل هو مفسد كما صرحوا به وبما قررناه ظهر القول بفساده فيما إذا خرج لانهدام المسجد أو لتفرق أهله أو أخرجه ظالم أو خاف على متاعه كما في فتاوى قاضيان والظهيرية خلافا للشارح الزيلعي أو خرج بمنزلة وإن تعينت عليه أو لنفير عام أو لاداء شهادة أو لعذر المرض أو لانتفاذ غريق أو حريق ففرق الشارح هنا بين هذه المسائل حيث جعل بعضها مفسدا والبعض لا تبعها صاحب البدائع مما لا ينبغي نعم الكل عذر مسقط للأثم بل قد يجب عليه الإفساد إذا تعينت عليه صلاة الجنازة أو أداء الشهادة فإن كان يتوى حقه ان لم يشهد أو لا يجاء غريق ونحوه والدليل على ما ذكره القاضي ما ذكره المحاكم في كافيته بقوله فاما في قول أبي حنيفة واعتكافه فاسد إذا خرج ساعة لغير غائط أو بول أو جمعة اه فكان مفسرا للعذر المسقط للفساد في فتاوى قاضيان والولولجي وصعود الميثنة ان كان بابها في المسجد لا يفسد الاعتكاف وان كان الباب خارج المسجد فكذلك في ظاهر الرواية قال بعضهم هذا في المؤذن لأن خروجه للأذان يكون مستثنى عن الإيجاب اما في غير المؤذن فيفسد الاعتكاف والصحيح ان هذا قول الكل في حق الكل لأنه خرج لا قامة سنة الصلاة وسنمها تقام في موضعها فلا تعتبر خارجا اه وفي التبيين ولو كانت المرأة معتكفة في المسجد فطلقت لها ان ترجع الى بيتها وتبنى على اعتكافها اه وينبغي أن يكون مفسدا على ما اختاره القاضي لأنه لا يغلب وقوعه وأراد بالخروج انفصال قدميه احترازا عما إذا خرج رأسه الى داره فإنه لا يفسد اعتكافه لأنه ليس بخروج الأثرى انه لو حلف انه لا يخرج من الدار ففعل ذلك لا يحنث كذا في البدائع وقد علمت ان الفساد لا يتصور الا في الواجب واذا فسد وجب عليه القضاء بالصوم عند القدرة جبر المافاته الا في الردة خاصة غير ان المنذور به ان كان اعتكاف شهر بعينه يقضى قدر ما فسد لا غير ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور بشهر بعينه اذا أفطر يوما وجب قضاؤه ولا يلزمه الاستقبال كما في صوم رمضان وان كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لأنه لزمه متبعا فإراعى فيه صفة التتابع وسواء فسد بصدقه بغير عذر كالخروج والجماع والا كل والشرب في النهار الا الردة أو فسد بصدقه لعذر كما اذا مرض فاحتاج الى الخروج فخرج أو بغير صناعه رأسا كالحيض والجنون والأنغماء الطويل والقياس في الجنون الطويل ان يسقط القضاء كما في صوم رمضان الا ان في الاستحسان يقضى لأنه لا حرج في قضاء الاعتكاف كذا في البدائع وبهذا علم ان مفسداته على ثلاثة أقسام ولا يفسد الاعتكاف سباب ولا جدال ولا سكر في الليل (قوله وأكله وشربه ونومه ومبايعته فيه) يعني بفعل المعتكف هذه الاشياء في المسجد وان خرج لاجلها بطل اعتكافه لأنه لا ضرورة الى الخروج حيث جازت فيه وفي الفتاوى الظهيرية وقيل يخرج بعد الغروب للاكل والشرب اه وينبغي جاء على ما إذا لم يجز من يأتي له به فينتدب يكون من الحوائج الضرورية كالبول والغائط وأراد بالمبايعة البيع والشراء وهو الايجاب والقبول وأشار بالمبايعة الى كل عقد احتاج اليه فله أن يتزوج ويراجع كافي

فان خرج ساعة بلا عذر
فسد وأكله وشربه
ونومه ومبايعته فيه

(قوله فانه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في اناه) قال الرمي قدم الشارح في بحث الماء المستعمل نقلا عن قاضخان ان الوضوء فيه في اناه جائز عندهم فراجع (قوله ودل تعليمهم الخ) قال في النهر مقتضى التعليل ٣٢٧ الاول الكراهة وان لم يشغل

وقوله وأفاد اطلاقه ظاهر في ان كلامه متناول لغير ما يابا كله بناء على ما مر من اطلاق المبايعة وقد علمت انها مقيدة بما لا بد منه وفي هذه الحالة يكره له احضار السلعة فيه (قوله والاولى تفسيره بما فيه ثواب) قال في العناية ما ليس بما ثم فهو خير عند الحاجة اليه لان التحير عبارة عن المثني المحاصل لما من شأنه أن يكون حاصله اذا

وكره احضار المبيع والصمت والتكلم الا بخير وحرم الوطء ودواعيه

كان مؤثرا والتكلم بالمباح عند الحاجة اليه كذلك واستظهر في النهر وقال انه ليس بخير

عند عدمها وهو محل ما في الفتح انه مكروه في المسجد ياكل الحسنات الخ قال وبه اندفع ما في البحر اه على انه قسذ كالمؤلف قيل الوتر عن الظهيرية تقيد الكراهة بان يجلس لاجله وقال ينبغي تقيد ما في الفتح به وفي المعراج عن شرح الارشاد لا بأس في الحديث في

المبدائع وأطلق المبايعة فشمكت ما اذا كانت التجارة وقسده في الذخيرة بما لا بد له منه كالطعام اما اذا أراد أن يتخذ ذلك متجرا فانه مكروه وان لم يحضر السلعة واختاره قاضخان في فتاواه ورجاه لشارح لانه منقطع الى الله تعالى فلا ينبغي له أن يشتغل بأموال الدنيا وقيد بالمعتكف لان غيره يكره له البيع مطلقا لانه عليه السلام عن البيع والشراء في المسجد وكذا كرهه التعليم والكفاة والخاططة بأجر وكل شيء يكره فيه كره في سطحه واستثنى البرازي من كراهة التعليم بأجر فيه أن يكون لضرورة المحراسة ويكره لغيره النوم فيه وقيل اذا كان غريبا فلا بأس ان ينام فيه كذا في فتح القدير والا كل والشرب كالنوم وفي البديائع وان غسل المعتكف رأسه في المسجد فلا بأس به اذ لم يأت بالماء المستعمل فان كان بحيث يتلوث المسجد يمنع منه لان تنظيف المسجد واجب ولو توضأ في المسجد في اناه فهو على هذا التفصيل اه بخلاف غير المعتكف فانه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في اناه الا أن يكون موضعا اتخذ لذلك لا يصلي فيه وفي فتح القدير خصال لا ينبغي في المسجد لا يتخذ طريقا ولا يشهر فيه سلاح ولا ينبض فيه بقوس ولا يشتر فيه نبل ولا يمر فيه بالحجم في ولا يضرب فيه حد ولا يتخذ سوقا رواه ابن ماجه في سننه عنه عليه السلام (قوله وكره احضار المبيع والصمت والتكلم الا بخير) اما الاول فلان المسجد محرز عن حقوق العباد وفيه شغله بها ولهذا قالوا لا يجوز غرس الاشجار فيه والظاهر ان الكراهة تحريمية لانها محل اطلاقهم كما صرح به المحقق في فتح القدير اول الزكاة ودل تعليمهم ان المبيع لو كان لا يشغل البقعة لا يكره احضاره كدراهم ودنانير يسيرة أو كتاب ونحوه وأفاد الاطلاق ان احضار الطعام المبيع الذي يشتر به ليا كله مكروه وينبغي عدم كراهته كما لا يخفى واما الثاني وهو الصمت فالمراد به ترك التحدث مع الناس من غير عنذر وقد ورد النهي عنه وقالوا ان صوم الصمت من فعل الجحوس لعنهم الله تعالى وخصه الامام جليل الدين الضرب بما اذا اعتقده قرينة اما اذا لم يعتقده قرينة فلا يكره للحديث من صمت نجاوا ما الثالث وهو انه لا يتكلم الا بخير فلقوله تعالى وقل لعبادي يقولوا التي هي احسن وهو بعمومه يقتضي ان لا يتكلم خارج المسجد الا بخير والمسجد اولى كذا في غايه البيان وفي التبيين واما التكلم بخير فانه يكره لغير المعتكف فيا طنك للمعتكف اه وظاهره ان المراد بالخير هنا ما لا اثم فيه فيشمل المباح وبغير التحير ما فيه اثم والاولى تفسيره بما فيه ثواب يعني انه يكره للمعتكف ان يتكلم بالمباح بخلاف غيره ولهذا قالوا الكلام المباح في المسجد مكروه باكل الحسنات كما تأكل النار الحطب صرح به في فتح القدير قبيل باب الوتر لكن قال الاستيعابي ولا بأس أن يتحدث بما لا اثم فيه وقال في الهداية لكنه يتجنب ما يكون مأثما والظاهر ما ذكرناه كما لا يخفى قالوا ويلزم قراءة القرآن والحديث والعلم والتدريس وسير النبي صلى الله عليه وسلم وقصص الانبياء وحكايات الصالحين وكفاة أمور الدين (قوله ويحرم الوطء ودواعيه) لقوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد لان المباشرة تصدق على الوطء ودواعيه فيفيد تحريم كل فرد من أفراد المباشرة جماع أو غيره لانه في سياق النهي فيفيد العموم والمراد بدواعيه المس والقبلة وهو كالجمع والاستبراء والظهار لما حرم الوطء لها حرم دواعيه لان حرمة الوطء ثبتت بصريح النهي فقويت فتعدت الى الدواعي اما في الحج فلقوله تعالى فلا رفث واما في الاستبراء فالحديث لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحبالى حتى يستبرثن بحيضة واما في الظهار فلقوله تعالى من قبل أن يتماسا بخلاف الحيض والصوم حيث لا تحرم الدواعي فيهما لان حرمة

المسجد اذا كان قليلا فاما أن يقصد المسجد الحديث فيه فلا (قوله لان حرمة الوطء لم تثبت بصريح النهي) تبع في ذلك الفتح وفيه نظر بالنسبة الى الحيض فانه صريح في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وفي النهر عن العناية انه قصد في الغايه

وصريح النهي في الحميم كالاغتكاف فكان ينبغي أن تحرم الدواعي اه فلاولى الاقتصار على ما بعده (قوله كما قدمناه عن الظهيرية) أى قبل قواه ٣٢٨ وأقله نغلا ساعة قال الرملى تقدم قريبا أنه لو نوى اعتكاف يوم ونوى الليلة معه

لزمه فبالفرق والظاهر ان الفرق هو كون اليوم عرفا قد يستتبع الليلة لاعكسه والذي يظهر ان فى المسئلة اختلاف الرواية يدل عليه قول الذخيرة ولو نوى اعتكاف ليلة لا يلزمه شئ وان نوى

ويبطل بوطئه ولزمه الليالى ايضا بنذر اعتكاف أيام وليلتان بنذر يومين

اليوم معها لا تصح نيته وعن أبى يوسف أنه يلزم ويصير تقدير المسئلة كأنه قال لله تعالى على أن اعتكف ليلة بيومها اه قلت والظاهر ان الفرق غير ما قاله وهو انه لو نذر اليوم وحده صح نذره بخلاف ما لو نذر الليلة وحدها فإنه لا يصح من أصاه فلا يصح فيما يتبعها أيضا تدبر (قوله) ولا معارضة لما فى الكنايين الخ) بيانه انه فى الاولى لما جعل اليوم تبعاً لليلة وقد بطل نذره فى المتنوع وهو الليلة بطل فى التابع وهو اليوم وفى الثانية أطلق الليلة وأراد اليوم مجازا

الوطء لم تثبت بصريح النهي ولكنرة الوقوع فلو حرم الدواعي لزم المخرج وهو مدفوع ولان النص فى الحميم معلول بعلة الاذى وهو لا يوجد فى الدواعي (قوله ويبطل بوطئه) لانه محذور بالنص فكان مفسدا له أطلقه فشمع ما اذا كان عامدا أو ناسيا نهارا أو ليلا أنزل أولا بخلاف الصوم اذا كان ناسيا والفرق ان حالة المعتكف مذكرة كحالة الاحرام والصلاة وحالة الصائم غير مذكرة وقيد بالوطء لان الجماع فيما دون الفرج أو التقييل أو اللبس لا يفسد الا اذا أنزل وان أمنى بالتفكر أو النظر لا يفسد اعتكافه وان أكل أو شرب ليلا لم يفسد اعتكافه وان أكل نهارا فان طامدا فسد لفساد الصوم وان ناسيا لا لبقاء الصوم والاصل ان ما كان من محظورات الاعتكاف وهو ما منع عنه لاجل الاعتكاف لا لاجل الصوم لا يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالجماع والخروج وما كان من محظورات الصوم وهو ما منع عنه لاجل الصوم يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالأكل والشرب كذا فى البدائع (قوله ولزمه الليالى بنذر اعتكاف أيام) كقوله بلسانه لله على ان اعتكف ثلاثة أيام أو ثلاثين يوما لان ذكر الأيام على سبيل الجمع يتناول ما بازاها من الليالى يقال ما رأيتك منذ أيام والمراد بلياليها وأشار الى انه يلزمه الايام بنذر اعتكاف الليالى لان ذكر أحد العددين على طريق الجمع ينتظم ما بازاها من العدد الا آخر لقصة ذكره عليه السلام فانه قال الله تعالى قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام الا رمزا وقال فى آية أخرى قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليال سويا والقصة واحدة والرمز الاشارة باليد أو بالرأس أو بغيرهما وهذا عند نيتهم أو عدم النية أما لو نوى فى الايام النهار خاصة صحت نيته لانه نوى حقيقة كلامه بخلاف ما اذا نوى بالايام الليالى خاصة حيث لم تعمل نيته ولزمه الليالى والنهار لانه نوى ما لا يحتمله كلامه كذا فى البدائع كما اذا نذر أن يعتكف شهرا ونوى النهار خاصة أو الليل خاصة لا تصح نيته لان الشهر اسم لعدد مقدر مشتمل على الايام والليالى فلا يحتمل مادونه الا أن يصرح ويقول شهرا بالنهار لزمه كما قال أو يستثنى ويقول الا الليالى لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنياف كانه قال ثلاثين نهارا ولو نذر ثلاثين ليلة ونوى الليالى خاصة صح لانه نوى الحقيقة ولا يلزمه شئ لان الليالى ليست محلا للصوم كذا فى السكاكى وكذا لو نذر أن يعتكف شهرا واستثنى الايام لا يجب عليه شئ لان الباقي الليالى المجردة ولا يصح فيها المنافاتها شرطه وهو الصوم كذا فى فتح القدير فيسندا كونه نذر بلسانه لان مجرد نية القلب لا يلزمه بها شئ (قوله وليلتان بنذر يومين) يعنى لزمه اعتكاف ليلتين مع يومين ما اذا نذر اعتكاف يومين لان المثني كالجمع فحاصله انه اما ان يأتي بلفظ المفرد أو المثني أو المجموع وكل منهما اما ان يكون اليوم أو الليل فهى ستة وكل منها اما ان ينوى الحقيقة أو المجاز أو ينويهما أو لم تكن له نية فهى أربعة وعشرون وقد تقدم حكم المجموع والمثني باقسامهما بقى حكم المفرد فان قال الله على ان اعتكف يوما لزمه فقط سواء نواه فقط أو لم تكن له نية ولا يدخل ليلته ويدخل المسجد قبل الفجر ويخرج بعد الغروب فان نوى الليلة معه لزمه ولو نذر اعتكاف ليلة لم يصح سواء كان نواها فقط أو لم تكن له نية فان نوى اليوم معها لم يصح كما قدمناه عن الظهيرية وفى فتاوى قاضى خان لو نذر اعتكاف ليلة ونوى اليوم لزمه الاعتكاف وان لم ينو لم يلزمه شئ ولا معارضة لما فى

مرسلا بمرتين حيث استعمل المقيد وهو الليلة فى مطلق الزمن ثم استعمل هذا المطلق فى المقيد الكنايين وهو اليوم فكان اليوم مقصودا قاله بعض الفضلاء

(قوله الا في أيام الاضحية الخ) قال في الولوالجية من كتاب الحج عند ذكر رمي الجمار ولوترك رمي جرة العقبة حتى دخل الليل وما هافي الليل ولا دم عليه لان الليل في باب المناسك تسع للنهار الذي تقدم ولهذ الوقف ٣٢٩ بعرفة ليلة النحر قبل طلوع

الفجر أجزاء ذلك (قوله فليسه عرفة تابعة ليوم التروية) وعائسه فليوم التروية ليلتان واحدة قبله وواحدة بعده واليوم الثالث من أيام النحر لا ليلة له ولا أخرطواف الركن الى الغروب من اليوم الثالث وحب دم كما يأتي تامل (قوله الا اذا ذكر له عدداء عينا) مخالف لما في الخاتمة أيضا حيث قال ولو قال لله على أن اعتكف يومين لزمه الاعتكاف بليتهما يدخل المسجد قبل غروب الشمس ويمكث تلك الليلة ويومها واللييلة الثانية ويومها ويخرج بعد غروب الشمس وكذا هذا في الايام الكثيرة يدخل قبل غروب الشمس لان ليلة كل يوم تتقدم عليه اه فكان عليه أن يقول اذا ذكر ما يدل على العدد وتديقال ان قوله وكذا هذا في الايام الكثيرة المراد به ما كان جمعا كثلثة ايام مثلا لا لفظ ايام كثيرة تامل (قوله وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر اعتكاف شهر) أي وهو صحيح كما

المتكئين لان ما في الظهيرية انما هو انه نوى اليوم معها وهما نوى باللييلة اليوم فليست تامل وفي السكافي ومتى دخل في اعتكافه الليل والنهار فابتدأه من الليل لان الاصل ان كل ليلة تتبع اليوم الذي بعدها الا ترى انه يصلي التراويح في أول ليلة من رمضان ولا يفعل ذلك في أول ليلة من شوال وفي فتاوى الولوالجية من كتاب الاضحية اللييلة في كل وقت تسع لنهار يأتي الا في أيام الاضحية تسع لنهار ماضى رفقا بالناس اه وفي المحيط من كتاب الحج والليالي كلها تابعة للايام المستقبلية لا للايام الماضية الا في الحج فانها في حكم الايام الماضية فلييلة عرفة تابعة ليوم التروية ولييلة النحر تابعة ليوم عرفة اه فتحصل انها تتبع لما يأتي الا في ثلثة مواضع واما قوله تعالى ولا الليل سابق النهار فقال الامام فخر الدين الرازي في تفسيره ان ساطان الليل وهو القمر ليس يسبق الشمس وهي سلطان النهار وقبل تفسيره الليل لا يدخل وقت النهار وأطال الكلام في بيان الوجه الاول فراجعه فعلى هذا اذا ذكر المثنى أو المجموع يدخل المسجد قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من آخر يوم نذره كما صرح به قاضيان في فتاواه وصرح بانه اذا قال اياما يبدأ بالنهار فيدخل المسجد قبل طلوع الفجر اه فعلى هذا لا يدخل الليل في نذر الايام الا اذا ذكر له عدداء عينا كما لا يخفى ثم الاصل انه متى دخل في اعتكافه الليل والنهار فانه يلزمه متتابعه ولا يجوز له لو فرق ومتى لم يدخل الليل جازله التفرق كالمتتابع فاذا نذر اعتكاف شهر لزمه شهر بالايام والليالي متتابعه في ظاهر الرواية بخلاف ما اذا نذر ان يصوم شهرا لا يلزمه المتتابع كذا في البدائع وفتاوى قاضيان وفي الخلاصة من الايمان من الجنس الثالث في النذر ولو قال لله على صوم شهر ان قال صوم شهر بعينه كرجب يجب عليه المتتابع ولو أفطر يوما لا يلزمه الاستقبال كما في رمضان وانما يلزمه القضاء وان قال لله على صوم شهر ولم يعين ان قال متتابعه لزمه متتابعه وان أطلق لا يلزمه المتتابع وفي الاعتكاف يلزمه بصفة المتتابع في المعين وغير المعين ثم في الصوم والاعتكاف ان أفسد يوما ان كان شهرا معينا لا يلزمه الاستقبال وان كان غير معين لزمه اه يعني لزمه الاستقبال في الصوم ان ذكر المتتابع وفي الاعتكاف مطالقا وعلا في المبسوط بان ايجاب العبد معتبرا بايجاب الله تعالى وما أوجب الله متتابعه اذا أفطر فيه يوما لزمه الاستقبال كصوم الظهار والقنل والاطلاق في الاعتكاف كالتصريح بالمتتابع بخلاف الاطلاق في نذر الصوم والفرق بينهما ان الاعتكاف يدوم بالليل والنهار فكان متصل الاجزاء وما كان متصل الاجزاء لا يجوز تفريقه الا بالتخصيص عليه بخلاف الصوم فانه لا يوجد ليل فكان متفرقا وما كان متفرقا في نفسه لا يجب الوصل فيه الا بالتخصيص اه وأطلق في النذر فعمل ما اذا نذر اعتكاف يوم العبد فانه منعقد ويجب عليه قضاؤه في وقت آخر لان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم والصوم فيه حرام وكفر عن عيئه ان أراد عينا القوات البروان اعتكف فيه أجزاء وقد أساء كما في الصوم كذا في فتاوى الولوالجية وغيرها وقد علم مما قدمناه في الصوم انه لو نذر اعتكاف يوم أو شهر معين فاعتكف قبله يجوز له ان التجميل بعد وجود السبب جائز وقد صرحوا به هنا وذكروا فيه خلافا وينبغي أن لا يكون فيه خلاف كذا كراهه وكذا يبلغون تعيين المكان كما اذا نذر الاعتكاف بالمسجد الحرام فاعتكف في غيره فانه يجوز وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر اعتكاف شهر ثم عاش عشرة ايام ثم مات أطعم عنه عن جميع الشهر وفي السكافي ولييلة القدر في رمضان دائرة لكنها تتقدم وتتأخر وعندهما تكون في رمضان ولا تتقدم ولا تتأخر حتى لو قال

(قوله عتيق اذا انسلخ الشهر) قال الرمي لتحقق وجوده فافيه (قوله لم يعتق حتى ينسلخ رمضان الخ) قال الرمي لاحتمال انها تقدمت قبل حلفه في هذا وتأخرت الى آخر ليلة في ذلك فلا يتحقق الشرط الا بانسلخه (قوله لانها لا تتقدم ولا تتأخر) قال الرمي يعني ان كانت هي الليلة الاولى فقد عتيق باول ليلة من القابل وان كانت الثانية أو الثالثة أو الرابعة الخ فقد وجدت في الماضي فتحقق وجودها قطعاً باول ليلة من القابل ﴿كتاب الحج﴾ (قوله لما كان مركبا الخ) قال الرمي فيه نظري هو عبادة بدنية محضة والمال انما هو شرط في وجوبه لانه جزء مفهومة ٣٣٠ وأخره عن الصوم لانه منع النفس شهواتها والحج قد يكون مشتهى لاشتماله على

السفر وفيه تفريج الهموم ارجع الى النهر (قوله لا مطلق القصد الخ) قال في النهر هو لغة القصد كذا في غير كتاب من اللغة وقيدته في الفتح بكونه الى معظم لا مطلقه مستشهداً بقوله وأشهد من عوف حوثولا كثيرة يحجون سب الزبرقان المزغرا

﴿كتاب الحج﴾

هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص

اي يقصد وبه معظمين اياه قال ابن السكيت هذا معناه الاصل ثم تعورف استعماله في القصد الى مكة للنسك تقول حججت البيت أحجه حجاً فانما حاج اه قلت حيث أطلقه أهل اللغة فتعنيده بما في الفتح لا بدله من نقل وما استشهد به من البيت

﴿كتاب الحج﴾

لما كان مركباً من المال والبدن وكان واحداً في العمر مرة أخرى ولمراعاة ترتيب حديث الصحيحين بنى الاسلام على خمس وختم بالحج وفي رواية ختم بالصوم وعليها اعتمد البخاري في تقديم الحج على الصوم وهو في اللغة بفتح الحاء وكسرها وهو ما قرئ في التثنية بل القصد الى معظم لا مطلق القصد كما ظنه الشارح وجعله كالتميم وفي الفقه ما ذكره بقوله (هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص) والمراد بالزيارة الطواف والوقوف والمراد بالمكان المخصوص البيت الشريف والجبل المسمى بعرفات والمراد بالزمان المخصوص في الطواف من طلوع الفجر يوم النحر الى آخر العمر وفي الوقوف زوال الشمس يوم عرفة الى طلوع الفجر يوم النحر وهذا التقرير يظهر ان الحج اسم لافعال مخصوصة من الطواف الفرض والوقوف في وقتها محرماً بدنية الحج سابقاً كما سيأتي ان الاحرام شرط وان دفع به ما قرره الشارح من فهم كلام المصنف على انه في الشريعة جعل له قصداً خاصاً مع زيادة وصف فان المصنف لم يتعرض للقصد وانما عرفه بالزيارة وهي فعل لا قصد بدليل ما في عمدة الفتاوى اذا حلف ليزور فلانا غداً فذهب ولم يؤذن له لا يحث ولولم يستأذن ورجع يحث اه فلا بد من

لا يدل على انه لا يستعمل في مطلق القصد لان غاية ما افاد انه استعمال في بعض مدلولاته تأمل (قوله الذهاب وبهذا التقرير يظهر ان الحج اسم الخ) هذا ما استظهره في الفتح في تعريفه عادلاً عن تعريفهم اياه بالقصد الخاص لما سيأتي من البحث ولما وافقه تعريفه بنية العبادات لكن قال في النهر يخرج كلام المصنف عليه فيه بحث اذ بتقديره يكون قوله بفعل مخصوص حشواً والمراد به كما قالوا هو الطواف والوقوف على ان الجار والمجرور متعلق بزيارة واذا فسرت بالفعل آل المعنى الى انه فعل بفعل وفساده لا يخفى ويمكن ان يقال المراد به الاحرام وبه يصير الثاني غير الاول وفسر الزمان المخصوص بشهر الحج وهو الذي ينبغي اذ الوقوف الذي هو أقوى اركاناً مقيد به (قوله على انه في الشريعة) أي حامله أي لكلام المصنف على انه الخ

(قوله وليوافق) كانه عطف على معنى ما تقدم أي قررت كلام المصنف بكذا المسار وليوافق (قوله فليكن الحج الخ) أقول قد يقال ان المشايخ ذكروا لفظ القصد الخاص وقالوا مع زيادة وصف لان الحج في اللغة القصد ولا بد في الغالب أن يكون المعنى اللغوي موجودا في المعاني الاصطلاحية والاصطلاحية أحسن فلذا ذكروا اللفظ اللغوي وقيدوه بالشروط الشرعية ليكون أحسن وليس غيره من العبادات المذكورة مأخوذاً في معناه النية أو القصد ولذا عرفوا التيمم بانه القصد الى صعيد مطهر فتأمل (قوله ويشكل عليه ما قالوا الحج) يمكن الجواب بان الموت من قبل من له الحق وقد أتى بوسعه من ركن أو ركنين ان يعد الاحرام وكذا وقد ورد الحج عرفه بخلاف من رجع كذا في شرح المقدسي (قوله وشرائطه ثلاثة الحج) زاد العلامة السندی تليد العلامة ابن الهمام في منسكه المتوسط المسمى لباب المناسك قسمه اربعا وهو شرائط وقوع الحج عن الفرض وهي تسعة الاسلام وقفاؤه الى الموت والعقل والحرية والبلوغ والأدب بنفسه ان قدر وعدم نية النفل وعدم الفساد وعدم النية عن الغير فلا يقع حج الكافر عن الفرض ولا عن النفل اذا أسلم ولا المسلم اذا ارتد بعد الحج وان تاب ولا الجنون والصبي والعبد وان أفاق وبلغ وعق ٣٣١ بعده ولا بداهه الغير قبل العذر

ولا بنية النفل أو عن الغير أو مع الفساد فهو لا يوجب ولو بعد الاستطاعة لا يسقط عنهم الفرض ويجب عليهم ثانيا اذا استطاعوا اه (قوله والوقت) قال الرملي سئل كره أيضا في شرائط الصحة ولا شك ان من لم يدرك وقت الحج لم يجب عليه وانه لا يصح الا في وقته المخصوص فكان شرطاً للوجوب وشرطاً للصحة تأمل اه وفي لباب المناسك السابع الوقت وهو أشهر الحج أو وقت خروج أهل بلده ان كانوا يخرجون قبلها

الذهاب مع الاستئذان وسلم من بحث المحقق ابن الهمام على المشايخ من ان التعريف بالقصد الخاص تعريف له بشرطه وليوافق تعريف بقية العبادات فان الصلاة اسم لافعال مخصوصة هي القيام والقراءة والركوع والسجود والصوم اسم للامساك الخاص والزكاة اسم للايتاء المخصوص فايكن الحج اسما لافعال مخصوصة ولا يراد بالزيارة بالبيت فقط فانه حينئذ يصير الحج اسما للطواف فقط وليس كذلك فان ركنه شيئا من الطواف بالبيت والوقوف بعرفة بالشرط السابق ويشكل عليه ما قالوا ان المأمور بالحج اذا مات بعد الوقوف بعرفة قبل طواف الزيارة فانه يكون حجه ناجزا بخلاف ما اذا رجع قبله فانه لا وجود للحج الوجود ركنيه ولم يوجد فبني أن لا يجزئ الا مرسو امات المأمور أو رجع وسببه البيت لانه يضاف اليه ولهذا لم يتكرر الحج على المكلف وشرائطه ثلاثة شرائط وجوب وشرائط وجوب أداء وشرائط صحة فالاول ثمانية على الاصح الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والوقت والقدرة على الزاد والقدرة على الراحة والعلم بكون الحج فرضا وقد ذكر المصنف منها ستة وترك الاول والاخير والعذر له كغيره انها شرطان لكل عبادة وقد يقال كذلك العقل والبلوغ والعلم المذكور ثبت لمن في دار الاسلام بمجرد الوجود فيها سواء علم بالفرضية أو لم يعلم ولا فرق في ذلك بين أن يكون نشأ على الاسلام فيها أو لا فيكون ذلك علما حكما ومن في دار الحرب بأخبار رجلين أو رجل وامرأتين ولو مستورين أو واحد عدل وعندهما لا تشترط العدالة والبلوغ والحرية فيه وفي نظائره الخمسة كما عرف أضولا وفروعا والثانية خمسة على الاصح صحة البدن وزوال الموانع المحسية عن الذهاب الى الحج وأمن الطريق وعدم قيام العدة في حق المرأة وخروج الزوج أو المحرم معها والثالثة أعنى شرائط الصحة أربعة الاحرام بالحج والوقت المخصوص والمكان المخصوص والاسلام ومنهم من

فلا يجب الاعلى القادر فيها أو في وقت خروجه من فان ملكه أي المال قبل الوقت فله صرفه حيث شاء ولا حج عليه وان ملكه فله فليس له صرفه الى غير الحج فلو صرفه لم يسقط الوجوب عنه ولو أسلم كافرا أو بلغ صبي أو أفاق مجنون أو عتق عبد قبل الوقت تخافوا الموت وهم موسرون قبل ليس عليهم الا بصاء بالحج وقيل يجب وان أوصوا به فعلى الاول لا يصح وصح على الثاني والخلاف مبني على ان الوقت شرط الوجوب والأداه قولان اه قال شارحه ملا على همار وايتان عن أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر ورجح ابن الهمام القول بانه شرط الوجوب ونسب صاحب الجمع صحة الا بصاء الى الامام وصاحبه وخلافها الى زفر معللا بانهم كانوا أهل الوجوب وقت الوصية فيصح ايصاؤهم بان يحج عنهم في وقته لجهزهم عنه ويؤيده ما في الثانية لو بلغ الصبي فخضره الوفاة وأوصى بان يحج عنه صحة الاسلام جازت وصيته عندنا ويصح فجعل المذهب الجواز وهو لا ينافي جعل الوقت من شرائط الوجوب على المشهور المرجح خلاف ما فهم المصنف وبني عليه صحة الا بصاء وعدمها اه قلت فعلى هذا فتمرة الخلاف في ان الوقت شرط للوجوب أو لا اداه لا تظهر في صحة الوصية وعدمها وانما تظهر في وجوب الا بصاء ولا حجاج عنه وعدم ذلك فلا يجب على المشهور ويجب على خلافه تأمل (قوله وقد يقال كذلك العقل والبلوغ) أي انها شرطان لكل عبادة (قوله وخروج الزوج والمحرم معها) قال الرملي وفي البدائع والاصح انه أي المحرم شرط الوجوب اه فقد اختلف التصحيح كما

ثُمَّ (قوله لاستلزامه النية وغيرها) لان الاحرام والنية والتلبية او ما يقوم مقامها أى من الذكراوتقليد البدنة مع الوقوف
كافي للباب وشرحه للقارى ٣٣٢ (قوله والمحقق أو التقصير) فيه ان أحدهما من شرط للخروج من الاحرام وأجيب بان

ذكر بدل الاحرام النية وهذا أولى لاستلزامه النية وغيرها وواجباته أعني التي يلزم بترك واحد منها
دم انشاء الاحرام من الميقات ومد الوقوف بعرفة الى الغروب والوقوف بالمزدلفة فيما بين طلوع فجر
يوم النحر الى طلوع الشمس والمحقق أو التقصير والسعي بين الصفا والمروة سبعة أشواط وكونه بعد
طواف معتمديه ورعى الجمار وبداية الطواف من الحجر الأسود والتيامن فيه والمشى فيه لمن ليس له
عذر يمنعه منه والطهارة فيه من الحدث الاصغر والا كبر وستر العورة وأقل الاشواط السبعة وهي
ثلاثة وبداية السعي بين الصفا والمروة من الصفا والمشى فيه لمن ليس له عذر وذبح الشاة للقارن أو
المتعمد وصلاة ركعتين لكل أسبوع وطواف الصدر والترتيب بين الرمي والمحقق والذبح يوم النحر
وتوقيت المحقق بالمكان وتوقيته بالزمان وفعل طواف الافاضة في أيام النحر وما عدا هذه المذكورات
مما سأتقرب اليه مفصلا سنن وآداب واما محظوراته فنوعان ما يفعله في نفسه وهو الجماع وازالة الشعر
وقلم الأظفار والتطيب وتغطية الرأس والوجه ولبس الخيط وما يفعله في غيره وهو حلق رأس الغير
والتعريض للصبي في الحبل والحرم واما قطع شجر الحرم فلا ينبغي عده مما نحن فيه كما في النهاية فان
حرمه لا تتعلق بالحج ولا بالاحرام كذا في فتح القدير وقد يقال انه كصيد الحرم وقد عده من محظوراته
فلا بدع في أن يكون حراما بجهتين كما لا يخفى ولن أراد الحج مهمات ينبغي الاعتناء بها وهي البداية
بالتوبة بشروطها من رد المظالم الى أهلها عند الامكان وقضاء ما قصر في فعله من العبادات والندم على
تفريطه في ذلك والعزم على عدم العودة الى مثل ذلك والاستحلال من ذوى الخصومات والمعاملات
وتحصيل رضا من يكره السفر بغير رضاه وفي الخلاصة معزى الى العيون اذا أراد الابن أن يخرج
الى الحج وأبوه كاره لذلك ان كان الاب مستغنيا عن خدمته فلا بأس به وان كان محتاجا بكره وكذا
الام وفي السير الكبير اذا لم يخف عليه الضعف فلا بأس به وكذا ان كرهت خروجه زوجته ومن
عليه نفقته وان لم يكن عليه نفقته فلا بأس به مطلقا وفي النوازل ان كان الابن أمرد صبيح الوجه للاب
أن يمنعه عن الخروج حتى يلتحق وان كان الطريق مخوف لا يخرج وان لم يكن أمرد اه وفي فتح
القدير والاجداد والمجندات كالأبوين عند فقدهما ويكره الخروج للعز ووالحج لمديون وان لم يكن له
مال يقضى به الا ان يأذن الغريم فان كان بالدين كفيل بأذنه لا يخرج الا باذنهما وان بغير اذنه فباذن
الطالب وحده اه وهذا كله في حج الفرض اما في حج النفل فطاعة الوالدين أولى مطلقا كما صرح
به في الملتقط ويشاور ذراى في سفره في ذلك الوقت لافي نفس الحج فانه خير وكذا يستخير الله
في ذلك ويجتهد في تحصيل نفقة حلال فانه لا يقبل بالنفقة المحرام كما ورد في الحديث مع انه يسقط
الفرض عنه معها وان كانت مفصولة ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يشاب لعدم القبول ولا
يعاقب في الاثرة عقاب تارك الحج ولا بدله من رفيق صالح يذكروه اذا نسي ويصبره اذا جرع ويعينه
اذا عجز وكونه من الجانب أولى من الاقارب عند بعض الصالحين تبعدا من ساحة القطيعة ويرى
الكارى ما يحمله ولا يحمل أكثر منه الا باذنه وقد ذكر عن بعض السلف ويقال انه الشافعي
وقيل ابن المبارك وقيل ابن القاسم صاحب الامام مالك انه دفع اليه مطالعة لحميلها الى انسان
فامتنع من حملها بدون اذن الكارى لكونه لم يشارطه على ذلك ورعا من فاعله وكذا يحتر زمن
تحميلها فوق ما تطيق ومن تقليل علفها المعتاد بلا ضرورة ولو لم لو كره له وفي اجارة الخلاصة جل البعير

له اعتبارات فاعتبار
شرطيته بجمته بعد طلوع
الفجر في الحج وبعد أكثر
الطواف في العمرة
واعتبار وجوبه كونه
بعد الرمي في الحج وبعد
السعي في العمرة واعتبار
جواز كونه وقت طويل
العمر كما أفاده في شرح
الباب أقول فعلى هذا
فقول المؤلف الا في
والترتيب بين الرمي
والمحقق ليس واجبا آخر
لانه المراد من قوله هنا
والمحقق أو التقصير تامل
(قوله انه دفع اليه مطالعة)
الذى في النهر بطاقة
وهي الرقعة الصغيرة
المربوطة بالثوب التي فيها
رقم منه كافي للقاموس
والمراد بها هنا المكتوب
(قوله وفي اجارة الخلاصة)
الحج قال الرمى نقله فيها
عن الفتاوى الصغرى
وأقول لعمري هذا
اجناف على الجمار
وانصاف في حق الجمل
قتل وذكر في الجوهره
ان من ستة وعشرون
أوقية والاوقية سبعة
ما قبل وهي عشرة دراهم
والثلاثان وأربعون
مناهى الوسط فيكون

ماثان

جل الجمل وسقاوه وبالارطال الزميلة تسعة وستون رطلا وثلاثون رطلا وهو قنطار دمشق تقرى باعلى ان

الرطل الرملى تسع مائة درهم وبلائم تفسير الوسط بحمل البعير ما ثمان وأربعون منا ولا يلائم التفسير بغيره تامل

(قوله والا وشارك فلا استحلل من الشركاء مخلص) كذا في بعض النسخ وفي بعضها والا فلا يشارك وفي بعضها والا ولو شارك
فلا استحلل مخلص وهي أحسن (قوله خوفا مما ذكرنا) من الرياء والسمعة ٢٢٢ والفخر (قوله وهو البيت كذلك)

أي لا يتعدد (قوله ارتفع
الائم اتفاقا) كذا في
التسديد وقال نوح افندي
الظاهر ان مراده بالائم
ائم تفويت الحج لائم
تأخير فانه لا يرتفع عند
أي يوسف كما مريدل
عليه قوله ولومات ولم يحج
ائم بالاجماع أي ائم
تفويت لانه يتأخيره
عرضه على الفوات أه
وفيما استبدل به نظر
بدل عليه بحث المؤلف
في كلام الزيلعي ونقل
الاقوال الثلاثة وما ذاك
الافى التأخير اذ لا شك
في ائم تارك فرض قطعي
والا لم يكن فرضا ولا
واجبا فالمراد في الموضوعين
ائم التأخير يدل عليه

فرض مرة على الفور

ما قال في الفتح ثم على
ما أورده المصنف بأئم
بالتأخير عن أول سني
الامكان فلو حج بعده
ارتفع الائم أه وفي
القهيستانى فيا ثم عند
الشيخين بالتأخير الى غيره
بلا عذر الا اذا أدى ولو
في آخر عمره فانه رافع
للائم بلا خلاف وحينئذ
فهو مخالف لما نقله عن
صدر الشريعة من عدم

ما ثلث وأربعون منا وجل الحمار ما ثمة وخسرون منا قالوا ولا يشارك في الزاد واجتماع الرفقة كل يوم
على طعام أحدهم أحل وينبغي أن يستثنى ما اذا علمت المسامحة بينهم ما قبله المشاركة والا وشارك
فلا استحلل من الشركاء مخلص وتجريد السفر عن التجارة أحسن ولو اتجر لا ينقص ثوابه كالغازي
اذا اتجر كما ذكره الشارح في السير واما عن الرياء والسمعة والفخر ظاهرا أو باطنا ففرض وخط
التجارة بهذا القسم كما في فتح القدير مما لا ينبغي واما الركوب في الحمل فكرهه بعضهم خوفا مما ذكرنا
ولم يكرهه بعضهم اذا تجرد عن ذلك ففي التحقيق لا اختلاف وركوب الحمل أفضل ويكره الحج على
الحمار والظاهر انها تنزيهية بدليل أفضلية ما قبله والمشى أفضل من الركوب لمن يطيقه ولا يسيء
خلقه واما حج النبي صلى الله عليه وسلم راكبا فلانه كان القدوة فكانت الحاجة ماسة الى ظهوره ليراه
الناس وسيأتي ايضاحه ان شاء الله تعالى في محله ولا بما كسر في شراء الادوات والزاد ويستحب أن
يجعل خروجه يوم الخميس أو يوم الاثنين ويفعل ما ذكره العلماء في آداب السفر (قوله فرض مرة على
الفور) أي فرض الحج في العمر مرة واحدة في أول سني الامكان والفور في اللغة من فور القدر عليانها
وفعل ذلك من فوره أي من وجهه ذلك وهو من فور القدر قبل ان تسكن قال الله تعالى من فورهم
هذا ولم يذكر المصنف فرضيته قصد الانها من المسائل الاعتقادية فليست من مسائل الفقه لان
مسائله ظنية وانما ذكره قوطنة لما بعده ودليله القرآني والله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا والسنة كثيرة واما كونه لا يتعدد فلان سببه وهو البيت كذلك واما تكرره وجوب الزكاة مع
اتحاد المال فلان سببه هو النامي تقديره وتقدير النماء دائر مع حولان الحول اذا كان المال
معدا للاستثمار في الزمان المستقبل وتقدير النماء الثابت في هذا الحول غير تقدير النماء في حول آخر
فالمال مع هذا النماء غير المجموع منه ومن النماء الاخر فتعدد حكما كتعدد الوجوب بتعدد
النصاب ولو رواية أحمد مرفوعا الحج مرة فمن زاد فهو تطوع واما كونه على الفور فهو قول أبي يوسف
وأصح الروايتين عن أبي حنيفة وعند محمد يجب على التراخي والتجديد أفضل كذا في الخلاصة
وتحقيقه ان الامرانما هو طلب المأمورية ولا دلالة له على الفور ولا على التراخي فأخذه محمد وقواه
بانه عليه السلام حج سنة عشر وفرضية الحج كانت سنة تسع فبعث أبا بكر حج بالناس فيها ولم يحج هو
الى القابلة واما أبو حنيفة وأبو يوسف فقالا الاحتياط في تعيين أول سني الامكان لان الحج له وقت
معين في السنة والموت في سنة غير نادر فتأخيره بعد التمكّن في وقته تعريض له على الفوات فلا يجوز
وبهذا حصل الجواب عن تأخيره عليه الصلاة والسلام اذ لا يتحقق في حقه تعريض الفوات وهو
الموجب للفور لانه كان يعلم انه يعيش حتى يحج ويعلم الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ وبهذا
التقرير علم ان الفور بظنية لان دليل الاحتياط ظني ومقتضاه الوجوب فاذا أخره وأداه بعد ذلك
وقع أداه وبأئم بالتأخير لترك الواجب ومرة الاختلاف تظهر فيما اذا أخره فعلى الصحيح بأئم ويصير
فاسقا مردودا الشهادة وعلى قول محمد لا وينبغي ان لا يصير فاسقا من أول سنة على المذهب الصحيح بل
لا بد أن يتوالى عليه سنون لان التأخير في هذه الحالة صغيرة لانه مكروه تحريرا ولا يصير فاسقا
بارتكابها مرة بل لا بد من الاصرار عليها واذا حج في آخر عمره ارتفع الائم اتفاقا قال الشارح ولومات
ولم يحج ائم بالاجماع ولا ينبغي ما فيه فان المشايخ اختلفوا على قول محمد فقيل بأئم مطلقا وقيل لا بأئم

ارتفاع الائم عند الثاني (قوله فقيل بأئم مطلقا) قال في النهر لم أر عن محمد القول بالائم مطلقا اذ يتقدر به يرتفع الخلاف فالظاهر
ان هذا مهورنم المنقول عنه كما في الفتح انه على التراخي فلا بأئم اذا حج قبل موته فاذا مات بعد الامكان ولم يحج ظهر انه ائم ونقل

القولين الآخرين ثم قال وصحة الاول غنية عن الوجه وعلى اعتباره قيل يظهر الاثم من السنة الاولى وقيل من الاخرة من سنة رأى في نفسه الضعف وقيل يأثم في الجملة غير محكوم بمعين بل علمه الى الله تعالى اه ولا يخفى عليك ما فيه فان ما ادعى عدم رؤيته نقله بسنده وتلفظه بغيره وهو قول الفتح فاذا مات بعد الامكان ولم يحج ظهر انه أثم وهو معنى قول المؤلف يأثم مطلقا أى سواء أجه الموت أولا وقوله اذ يتقبره يرتفع الخلاف ممنوع فانه على قول الامامين يأثم بالتأخير عن أول سنى الامكان كما مر وعلى قول محمد يظهر بالموت اثمه وكلام المؤلف فيما اذا مات فالفرق واضح تدبر (قوله فقالوا حج النفل أفضل من الصدقة) قال الرملى قال المرحوم الشيخ عبد الرحمن العمادى مفتى الشام في مناسكه واذاج حجة الاسلام فصدقة التطوع بعد ذلك أفضل من حج التطوع عند محمد والواجب أفضل عند أبي يوسف ٣٣٤ وكان أبو حنيفة رحمه الله يقول يقول محمد فلما حج وراى ما فيه من أنواع المشقات الموجبة

لتضاعف الحسنات رجع الى قول أبي يوسف اه قلت قد يقال ان صدقة التطوع في زماننا أفضل لما يلزم الحاج غالبا من ارتكاب المظورات ومشاهدته بشرط حرية وبلوغ وعقل وصحة وقدرة زاد وراحلة فضلت عن مسكنه وعما لا بد له منه ونفقة ذهابه وإيابه وعياله

لغوا حش المنكرات وشح عامة الناس بالصدقات وتركهم الفقراء والايام في حشرات ولا سيما في أيام الغلاء وضيق الاوقات ويتعدى النفع تتضاعف الحسنات ثم رأيت في متفرقات الباب المجزم بان الصدقة أفضل منه وقال شارحه القارى أى على

مطلقا وقيل ان خاف الفوات بان ظهرت له مخائل الموت في قلبه فأنخره حتى مات اثم وان لجأه الموت لا يأثم وينبغي اعتماد القول الاول وتضعيف القول الثانى لانه حينئذ يفوت القول بفرضية الحج لان فائدته الاثم عند عدم الفعل سواء كان مضيقا أو موسعا اللهم إلا أن يقال فائدتها على هذا القول وجوب الايضاء عليه قبيل موته فاذا لم يوص يأثم لترك هذا الواجب لا لترك الحج وعلم من قوله فرض مرة ان ما زاد عليها فهو تطوع وشهد له الحديث السابق وعند الشافعية ان الحج لا يوصف بالنفلية بل المرة الاولى فرض عين وما زاد ففرض كفاية لان من فروض الكفاية ان يحج البيت كل عام ولم أره لا تمتثل بل صرحوا بالنفلية فقالوا حج النفل أفضل من الصدقة ولا يخفى انه اذا اندرأ الحج فانه يصير فرضا أيضا ومن فروعه ما في الخلاصة رجل قال لله على مائة حجة لزمته كله ولو قال أنا حج لاج عليه ولو قال اذا دخلت الدار فأنا حج لزمه عند الشرط ولو قال المريض ان عافاني الله تعالى من مرضى هذا فعلى حجة فبرئ لزمته حجة وان لم يقل على حجة لله لان الحجة لا تكون الا لله ولو برأ وحج جاز عن حجة الاسلام ولو نوى غير حجة الاسلام صحت نيته اه وظاهره انه ينصرف الى حجة الاسلام من غير نيته وينبغي أن ينصرف الى غير حجة الاسلام بغير نيته إلا أن ينويها وقد صرح به الشارح الزيلعي في كتاب الاخضية لكن علل المحقق ابن الهمام ما في الخلاصة بان الغالب ان يريده المريض الذي فرط في الفرض حتى مرض وقد قدمنا ان الحج يتصف بالحرمة اذا كان المال حراما ويمكن أن يقال انه يكون واجبا وهو ما اذا جاوز الميقات بغير احوام فانهم قالوا يجب عليه أحد النسكين اما الحج أو العمرة فاذا اختار الحج فانه يتصف بالوجوب وقد قدمنا انه يتصف بالكراهة وهو حجه بغير اذن أبيه بشرطه أو بغير اذن صاحب الدين فتحرر من هذا انه يكون فرضا واجبا ونفلا وحراما ومكروها والظاهر انه لا يتصف بالاباحة لانه عبادة وضعا (قوله بشرط حرية وبلوغ وعقل وصحة وقدرة زاد وراحلة فضل عن مسكنه وعما لا بد منه ونفقة ذهابه وإيابه وعياله) فلاج على عبد ولو مدبرا أو أم ولد أو مكاتبا أو مبعضا أو مأذونا له في الحج ولو كان بمكة لعدم ملكه بخلاف الصوم والصلاة لان الحج لا يتأتى الا بالمال غالبا بخلافهما ولغوات حق المولى في مدة طوبيله وحق العبد مقدم باذن الشرع والمولى وان أذنه فقد أعاره منافعه والحج لا يجب بقدره عارية ولا على صبي ولا مجنون وفي المعتوه

ما هو المختار كما في التجنيس ومنه المفتى وغيرهما ولعل تلك الصدقة محمولة على اعطاء الفقير الموصوف خلاف بغاية العاقبة أو في حال الجماعة والواجب مشترك على النفقة بل وردان الدرهم الذي ينفق في الحج بسبع مائة الخ قلت قد يقال ما ورد محمول على الحج الفرض على انه لا مانع من كون الصدقة للمحتاج أعظم أجرا من سبع مائة (قوله ولا يخفى الخ) قال من لا على في شرح المنسك المتوسط نعم قد يفرض لعارض كند أو قضاء بعد فساد أو احصار أو الشرع فيه مباشرة احوام الخ (قوله فلاج على عبد الخ) أى لا يجب عليه لكنه يصح منه ويقع نفلا (قوله ولا على صبي الخ) أى لا يجب عليه أيضا فلو حج وهو مميز بنفسه أو غير مميز باحوام وليه فهو نقل وأما غير العاقل فاختلف فيه في البدائع لا يجوز اداء الحج من المجنون والصبي الذي لا يعقل كلا يجب عليه ما قال ابن أمير حاج قال ما يشترطوا غيرهم بحجة حج الصبي ولو كان غير مميز وكذا بصحة حج المجنون اه وينبغي الجمع بينهما

بمحمل الاول على مجنون ليس له قابلية النية في الاحرام كالصبي الذي لا يعقل والثاني على ان الذي له بعض الادراكات الشرعية وعلى صحة حج الصبي الغير المميز اذا ناب عنه ووليه في النية كذا في شرح لباب المناسك منسلا على القاري أقول المتعين حمل ما في البدائع على أداء المجنون والصبي بنفهمهما بالاولى ووجه ما نقله ابن أمير حاج على ما اذا أحرمت عنهما ولهما فان المجنون كالصبي في ذلك كما سنده كرهه قريبا عن الذخيرة والولولة الجمية وغيرهما (قوله والمراد بالهجة هجة الجوارح) قال في النهر قال بعض التأخرين برد عليه المريض اذا كان صحيح الجوارح فانه لا يجب عليه الحج ايضا ومن ثم فسر ما بعضهم هجة البدن ويرد عليه ان الاعمى كذلك بدليل ان تصرفه ينفع من كل المال مع انه لا يجب عليه الحج والاولى أن يفسر سلامة البدن من الآفات المانعة عن القيام بما لا بد منه في السفر (قوله فلا يجب أداء الحج على مقعد الخ) الا صوب أن يقول فلا يجب الحج والخ ويسقط لفظة أداء لوافق قوله بعده لا يجب عليهم الحج بانفسهم ولا الاجاج عنهم الخ لان هذا بناء على ان الهجة من شرائط الوجوب ٣٢٥ فينا فيه التعبير بالاداء تامل (قوله

ولا مقطوع الرجا سين) الظاهر ان مقطوع الرجل الواحدة ومقطوع اليدين كذلك لظهور المخرج عليهم ان وقع التكليف للحج بانفسهما ثم رأيت الكرماني نص على مقطوع اليدين أيضا مقطوع الرجل الواحدة بالاولى كذا في شرح الباب لمنلا على القاري (قوله والمحبوس) قال العلامة منلا على القاري في شرحه على لباب المناسك نقل عن شمس الاسلام ان السلطان ومن بمعناه من الامراء ذوى الشأن ملحق بالمحبوس في هذا الحكم فيجب الحج في ماله يعني اذا كان له مال غير مستغرق لحقوق الناس في ذمته

خلاف في الاصول فذهب المصنف تبع الفخر الاسلام الى انه يوضع عنه الخطاب كالصبي فلا يجب عليه شيء من العبادات وذهب الدبوسي في التكوين الى انه مخاطب بالعبادات احتياطا والمراد بالهجة هجة الجوارح فلا يجب أداء الحج على مقعد ولا على زمن ولا مفلوج ولا مقطوع الرجلين ولا على المريض والشيخ الذي لا يثبت بنفسه على الراحة والاعمى والمحبوس والخائف من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج الى الحج لا يجب عليهم الحج بانفسهم ولا الاجاج عنهم ان قدر واعلى ذلك هذا ظاهر المذهب عن أبي حنيفة وهو رواية عنهما وظاهر الرواية عنهما انه يجب عليهم الاجاج فان أجروا أجزاءهم مادام العجز مستمر بهم فان زال فعلهم الاعادة بأنفسهم وظاهر ما في التحفة اختياره فانه اقتصر عليه وكذا الاستيعابي وقواه المحقق في فتح القدير ومشي على ان الهجة من شرائط وجوب الاداء فالحاصل انها من شرائط الوجوب عند ومن شرائط وجوب الاداء عندهما وفائدة الخلاف تظهر في وجوب الاجاج كذا كرنا وفي وجوب الايضاء ومحل الخلاف فيما اذا لم يتقدر على الحج وهو صحيح اما ان قدر عليه وهو صحيح ثم زالت الهجة قبل أن يخرج الى الحج فانه يتقرر دينه في ذمته فيجب عليه الاجاج اتفاقا اما ان خرج في الطريق فانه لا يجب عليه الايضاء بالحج لانه لم يؤثر بعد الاجاج كذا في التجديد ولا فرق في الاعمى بين ان يجد قائد أو لا هو المشهور عن أبي حنيفة لان القادر بقدره غيره ليس بقادر ولو تكلف هؤلاء الحج بانفسهم سقط عنهم حتى لو صحو بعد ذلك لا يجب عليهم الاداء لان سقوط الوجوب عنهم لدفع المخرج فاذا تحملوه وقع عن حجة الاسلام كالفقير اذا حج واما القدرة على الزاد والراحة فالفقهاء على انه من شرط الوجوب فلا وجوب أصلا يتعلق بالفقير لاشتراط الاستطاعة في آية الحج وفسرت بهما والذي عليه أهل الاصول ومنهم صاحب التوضيح تبع الفخر الاسلام ان القدرة الممكنة كالزاد والراحة للحج شرط وجوب الاداء لاشتراط الوجوب لان الوجوب جبري لاصنع للعبديه وليس فيه تكليف لانه طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك ألا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل المحول

دون نفسه لانه متى خرج من مملكته تخرب البلاد وتقع الفتنة بين العبادور بما يقتل في تلك الحالة تور بما لا يمكنه ملك آخرون الدخول في حده مملكته فتقع فتنة عظيمة تفضي الى مضرة بليغة لعامة المسلمين في أمر الدنيا والدين اه والظاهر ان هذا بالنسبة الى من تكون سلطنته ثابتة بالشرائط الشرعية والا فيجب عليه خلع نفسه واقامة من يستحق الخلافة مقامه في أمره ان لم يتفرع عنه فساد عسكره اه مما في شرح الباب (قوله وظاهر ما في التحفة اختياره) قال الرملي تقدم في تعداد الشرائط ان من شرائط الوجوب الهجة على الاصح تامل اه وذكر منلا على في شرح الباب انه مشي عليه في النهاية وانه قال في البحر العميق هو المذهب الصحيح وان الثاني صححه قاضيان في شرح الجامع واختاره كثير من المشايخ ومنهم ابن الهمام اه فقد اختلف الترجيح (قوله كالفقير اذا حج) أي فانه يسقط عنه الفرض حتى لو استغنى لا يجب عليه أن يحج قال في فتح القدير وهو معال بامرين الاول ان عدمه عليه ليس لعدم الاهلية كالعبد بل لتفريه ودفع المخرج عنه فاذا تحمله وجب ثم يسقط كالسافر اذا صام رمضان والثاني ان الفقير

أذا وصل إلى الموافقة صار حكمه حكم أهل مكة فيجب عليه وإن لم يقدر على الراحة اه (قوله والفقر لا يتأتى فيه ذلك) أي لانه لو كان له مال يوصي به لوجب عليه الأداء بنفسه لانه واجد للزاد والراحلة وفيه نظر لانه قد يحدث له ملك ذلك في وقت لا يمكنه فيه الخروج والمعتبر ملكه ذلك وقت الامكان كما يأتي ولانه قد يكون له ما يحتاج اليه من مسكن وخادم فيمكنه الايصاء من غنمه لانه يستغنى عنه بعدموته وعلى جعل القدرة المذكورة شرط وجوب لاشروط وجوب الاداء لا يلزمه شيء من ذلك لعدم أصل الوجوب عليه بخلاف ما إذا جعلت شرط وجوب الاداء لانه يتأتى فيه لزوم الايصاء مما ذكرنا فقدمنا الفرق بينهما تأمل (قوله وأطلق في الزاد الخ) قال ابن العمادي في منسكه وههنا فائدة ينبغي للعامة التنبيه لها وهي ان عدم القدرة على ما جرت به العادة الحديثة لكثير من أهل الثروة برسم الهدية للأقارب والاصحاب ليس بعذر مخصص لتأخير الحج فان هذا ليس من الحوائج الشرعية فمن امتنع من الحج بمجرد ذلك حتى مات فقد مات عاصيا فالجهد من ذلك اه قال بعض الفضلاء ونحوه لابن أمير حاج اه (قوله والناس متفاوتون في ذلك) قال في الفتح فليس كل من قدر على ما تيسر من خبز وجبن دون لحم قادر على الزاد بل ربما يهلك بعد ماومه ثلاثة أيام مرضا اذا كان مترفها معتادا للحم والاطعمة المترفة (قوله لو قدر على غير الزاد الخ) قال العلامة الشيخ رحمة الله السندی تلميذ المحقق ابن الهمام في منسكه الكبير واعلم ان مراد الفقهاء من الراحة المركب من الابل ذكرنا كان أو أنثى كما قاله الجوهري ثم هل هو شرط بخصوصه ٣٣٦ أو غيره من الدواب داخل في حكمه لم أر تعرض الاصحاب لذلك وتعرض له بعض

العلماء من الشافعية فقال المذهب الطبري وفي معنى الراحة كل جولة اعتد الحمل عليها في طريقه أي الحج من برزون أو بغل أو حمار وقال الأذري منهم هو صحيح فيمن بينه وبين مكة مراحل يسيرة جرت العادة بالسفر عليها في مثل تلك المسافة دون المراحل البعيدة كاهل المشرق والمغرب مثلا لان غير الابل لا يقوى

وقد ظهر للعبد الضعيف ان الفقهاء انما لم يوافقوا الاصوليين على ذلك لما لانه لا فائدة في جعله شرط وجوب الاداء لان فائدة الفرق بينهما هو لزوم الايصاء عند الموت وعدمه والفقر لا يتأتى فيه ذلك فلهذا جعلوا القدرة من شرائط أصل الوجوب ولم أر من نبه على هذا وقول المحقق في فتح القدير واعلم ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لان علم عن أحد خلافه مراده عن أحد من الفقهاء والافتقار علمت ان الاصوليين على خلافه وعلى ما ذكره الاصوليون فلا يتأتى بحجته المذكور في الفقير كما لا يخفى وأطلق في الزاد فأفاد انه يعتبر في حق كل انسان ما يصح به بدنه والناس متفاوتون في ذلك والراحلة في اللغة المركب من الابل ذكرنا كان أو أنثى وهي فاعلة بمعنى مفعولة وفيه إشارة الى انه لو قدر على غير الراحة من بغل أو حمار فانه لا يجب عليه ولم أره صريحا وانما صرحوا بالكرهية ويعتبر في حق كل انسان ما يبلغه فمن قدر على رأس زاملة وهو المسمى في عرفنا راكب مقبب وأمكنه السفر عليه وجب والابان كان مترفها فلا بد أن يقدر على شق محمل وهو المسمى في عرفنا محارة أو موهية وان أمكنه أن يكثرى عقبة لا يجب عليه لانه غير قادر على الراحة في جميع الطريق وهو الشرط سواء كان قادرا على المشي أولا والعقبة أن يكثرى اثنا راحلة يتعقبان عليها يركب أحدهما رحلة والآخر

على قطع المسافات الشاسعة تأمنا اه وهو تفصيل حسن جدا ولم أر في كلام

مرحلة

أصحابنا ما يخالفه بل ينبغي أن يكون هذا التفصيل مرادهم اه (قوله ولم أره صريحا) قال الشيخ اسمعيل قد رايت والله تعالى الحمدي المجتبى برمز شرح الصباغى ما هو صريح فيه ولفظه ولو ملك كرا حمار أو كرا بعير عقبة فهو عاجز عن الراحة اه لكن في ذخيرة العقبى والراحلة قبل الناقة التي تصلح لان ترحل والمراد ههنا المركب مطلقا اه وقال الرملى الفقه يفتى الوجوب في البغل والحمار والغرس اذ هو منوط بالاستطاعة وهي أعم واشترط ذكر الابل أو اثنا لادليل عليه تأمل اه وينبغي التفصيل كما بحثه السندی في منسكه الكبير وهو الوجوب عند قرب المسافة بخلاف المشرق والمغرب (قوله ويعتبر في حق كل انسان ما يبلغه الخ) قال منلا على القارى في شرحه على لباب المناسك فهو ما يركب زاملة أو شق محمل وأما الحقة فمن مبتدعات المترفة فليس لها عبرة اه أقول الظاهر ان المراد بالحقة التخت المعروف في زماننا الذي يحمل على جملين أو بغلين لا المحارة لانها شق الحمل كما فسره المؤلف تأمل ثم رأيت بعض الفضلاء نقل عن الشيخ عبد الله العفيف في شرح منسكه انه اعترض كلام منسلا على فقال لا يخفى منابذته لما قررهم من انه يعتبر في حق كل ما يليق بحاله عادة وعرفا إذ كثير من المترفين لا يقدر على الركوب الا في الحقة لاسيما عند بعد المسافة فمن كان كذلك ينبغي أن يعتبر في حقه بلا رتاب وأما لو قدر على غيرها من محمل أو رأس زاملة فلا يعذر ولو كان شريفا أو وجهيا أو ذا ثروة اه (قوله على رأس زاملة) قال في السراج الزاملة البعير يحمل عليه

المسافر متاعه وطعامه (قوله ولم أره لا نعتنا) قال الرملي بل قواعدنا موافقة لهم وأنت عالم بأن من لم يجد معادلا غير قادر وما ذكره من وضع زاده وقربته الخ فاسد اذا المسئلة مصورة فيمن يقدر على الشق فقط وحيث قدر على الحمل فلا كلام في الوجوب تامل (قوله ومن حولها كاهلها) قال في المنك المتوسط المسمى لباب الناسك ومن كان داخل المواقيت فهو كالملك في عدم اشتراط الراحة وقيل بل من كان دون مدة السفر فمن كان من مكة على ثلاثة أيام فصاعدا فهو كالأقافي في حق الراحة وهو اختيار رجاعة اه وقوى الثاني شارحه منلا على القاري (قوله وفي قوله وما لا بد منه إشارة الخ) وجه الإشارة أن المراد به كما في الفتح غير المسكن كقرسه وسلاحه وثيابه وعبد خدمته وآلات حرفة وقضاء دينه والمسكن مثلها لأن الجميع من الحوائج الأصلية فاشتراط الحاجة في غير المسكن يشير إلى اشتراطها فيه أيضا وجعل في النهر الإشارة من العدول عن التعبير بالدار إلى المسكن وما فعله المؤلف أحسن لتلا برده عليه ما إذا كان ساكنا فيه ويستغنى عنه بسكاه في غيره أيضا (قوله بخلاف ٣٢٧ ما إذا كان سكنه) الضمير في كان يعود إلى الدار على تأويل المسكن أو المكان أي بخلاف ما إذا كان سكناه وهو كبير الخ فقوله سكنه بالحرركات الثلاث خبر كان وهو اسم بمعنى المسكن لا فعل وقوله وهو كبير جملة حالبة (قوله ولولم يكن له مسكن الخ) هذا محمول على ما قبل حضور الوقت الذي يخرج فيه أهل بلده فلو حضر تعين أداء النك عليه فليس له أن يدفعه عنه إليه كما ذكره منلا على القاري في شرحه على لباب الناسك وصرح به في الباب حيث قال ومن له مال يلقه ولا مسكن له ولا خادم فليس له صرفه إليه أن حضر الوقت بخلاف من له

مرحلة وشق المحمل جانبه لأن المحمل جانبيين ويكفي للراكب أحد جانبيه وقدر أبت في كتب الشافعية أن من شرائط أن يحمده من يركب في الجانب الآخر وهو المسمى بالمعادل فإن لم يجد لا يجب الحج عليه ولم أره لا نعتنا ولعلمهم انما لم يذكر ولمسا انه ليس بشرط لا مكان أن يضع زاده وقربته وأمة عنه في الجانب الآخر وقد وقع لي ذلك في الحجة الثانية في الرجعة لم أجده معادلا يصلح لي ففعلت ذلك لكن حصل لي نوع مشقة حين يقل الماء والزاد والله أعلم بحقيقة الحال ثم القدرة على الزاد لا تثبت إلا بالملك لا بالباحة والقدرة على الراحة لا تثبت إلا بالملك أو الجارة لا بالعارية والباحة فلو بذل الابن لبيه الطاعة وأباح له الزاد والراحة لا يجب عليه الحج وكذلك لو وهب له مال ليحج به لا يجب عليه القبول لأن شرائط أصل الوجوب لا يجب عليه فحصيلها عند عدمها ثم اشتراط القدرة على الزاد عام في حق كل أحد حتى أهل مكة وأما القدرة على الراحة فمشرط في حق غير المكي وأما هو فلا ومن حولها كاهلها لا نه لا يلحقهم مشقة فاشبه السبي إلى الجمعة ما إذا كان لا يستطيع المشي أصلا فلا بد منه في حق الكل وفي قوله وما لا بد منه إشارة إلى أن المسكن لا بد أن يكون محتاجا إليه للسكنى فلا تثبت الاستطاعة بدار يسكنها وعبد يستخدمه وثياب يلبسها ومتاع يحتاج إليه وتثبت الاستطاعة بدار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه أن يبيعه ويحج بخلاف ما إذا كان سكنه وهو كبير يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والا كتفاه بمادونه ببعض ثمنه ويحج بالفضل فإنه لا يجب بيعه لذلك كما لا يجب بيع مسكنه والاقتصار على السكنى بالاجارة اتفاقا قبل ان يباع واشترى قدر حاجته وج بالفضل كان أفضل ولولم يكن له مسكن ولا خادم وعنده مال يبلغ عن ذلك ولا يبقى بعده قدر ما يحج به فإنه لا يجب عليه الحج لأن هذا المال مشغول بالحاجة الأصلية إليه أشار في الخلاصة وأشار بقوله وما لا بد منه إلى أنه لا بد أن يفضل له مال بقدر رأس مال التجارة بعد الحج أن كان تاجرا وكذلك الدهقان والمزارع أما المحترف فلا كذا في الخلاصة ورأس المال يختلف باختلاف الناس والمراد بالعيال من تلزمه نفقته قال الشارح ويعتبر في نفقته ونفقة عياله الوسط من غير تبذير ولا تقتسير وقد يقال اعتبار

٤٣ - بجر ثاني مسكن يسكنه لا يلزمه بيعه قال منلا على في شرحه والفرق بينهما ما في البدائع وغيره عن أبي يوسف أنه قال اذا لم يكن له مسكن ولا خادم وله مال يكفيه لقوت عياله من وقت ذهابه إلى حين إيايه وعنده دراهم تبليغه إلى الحج لا ينبغي أن يجعل ذلك في غير الحج فان فعل أثم لأنه مستطيع بملك الدراهم فلا يعذر في الترك ولا يتضرر بترك شراء المسكن والخادم بخلاف بيع المسكن والخادم فإنه يتضرر ببيعهما اه على أنه قال بعض الفضلاء أن عبارة الخلاصة خلاف ما نقله المؤلف عنها ونص عبارتها ناقلا عن التبريد أن كان له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه أن يبيعه ويحج به وإن لم يكن له مسكن ولا شيء من ذلك وعنده دراهم يبلغ بها الحج ويبلغ عن مسكن وخادم وطعام وثوب فعليه الحج وإن جعلها في غير الحج أثم اه فتعين ما قدمناه عن الباب وبه صرح في التتارخانية أيضا (قوله إليه أشار في الخلاصة) أقول الذي رأيته في الخلاصة خلافه ونصها وإن لم يكن له مسكن ولا شيء من ذلك وعنده دراهم تبلغ به الحج وتبلغ عن مسكن وخادم وطعام وقوت عليه الحج وإن جعلها في غيره أثم اه بحرفه (قوله وقد يقال اعتبار

الوسط الخ) قال الرملي ليس هذا المقصود بل المقصود اعتبار الوسط من حاله المعهود ولذا أعقبه بقوله من غير تمذير ولا تقدير تأمل
(قوله كان في سعة من صرفها ٣٣٨ الى غيره) أي من شره مسكن وخادم وتزوج ونحو ذلك لكن ان صرفه على

الوسط في نفقة الزوجة مخالف للفتي به فيها فان الفتوى اعتبار حالهما والوسط انما يعتبر فيما اذا كان
أحدهما غنيا والآخر فقيرا كما سيأتي في باب النفقات ان شاء الله تعالى وأشار بقوله نفقة ذهابه
واباؤه الى انه ليس من الشرط قدرته على نفقته ونفقة عياله بعد عوده وهو ظاهر الرواية وقيل لا بد
من زيادة نفقة يوم وقيل شهر والاول عن أبي حنيفة والثاني عن أبي يوسف ودخل تحت نفقة عياله
سكاهم ونفقتهم وكسوتهم فان النفقة تشمل الطعام والكسوة والسكنى وقد قدمنا ان من الشرائط
الوقت أعني أن يكون مال الكالماد كفي أشهر الحج حتى لو ملك ما به الاستطاعة قبلها كان في سعة من
صرفها الى غيره وأفاد هذا قيد في صيرورته دينارا اذا اقتصر هو أن يكون مال الكافي أشهر الحج فلم يحج
والاولى أن يقال اذا كان قادرا وقت خروج أهل بلده ان كانوا يخرجون قبل أشهر الحج لبعده المسافة
أو كان قادرا في أشهر الحج ان كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى اقتصر تقرر دينارا وان ملك في غيرها
وصرفها الى غيره لا شيء عليه كذا في فتح القدير (قوله وأمن طريق) أي وبشرط أمن طريق
يعني وقت خروج أهل بلده وان كان مخفيا في غيره وحقيقة أمن الطريق أن يكون الغالب فيه
السلامة كاختاره الفقيه أبو الليث وعليه الاعتماد ما أفتى به أبو بكر الرازي من سقوط الحج عن أهل
بغداد وقول أبي بكر الاسكافي لا أقول الحج فريضة في زماننا قاله سنة ست وعشرين وثلاثمائة
وقول الثلجي ليس على أهل خراسان حج مذ كذا وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف في
الطريق فلا يعارض ما ذكرنا وما قاله الصغار من اني لا أرى الحج فرضا من حين خرجت القرامطة
وما عمل به في الفتاوى الظهيرية بان الحجاج لا يتوصل الى الحج الا بالرشوة للقرامطة وغيرهم فتكون
الطاعة سببا للعصية مردود بان هذا لم يكن من شأنهم لانهم طائفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل
المسلمين وأخذ أموالهم وكانوا يغلبون على أما كن ويتصدون للحجاج وعلى تقدير أخذهم الرشوة
فلا ثم في مثله على الآخذ فلا المعطى على ما عرف من تقسيم الرشوة في كتاب القضاء ولا يترك الفرض
للعصية عاص قال في فتح القدير والذي يظهر أن يعتبر مع غلبة السلامة عدم غلبة الخوف حتى اذا
غلب الخوف على القلوب من الخار بين لوقوع النهب والغلبة منهم مرارا ومعوا وان طائفة تعرضت
للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون أنفسهم عنهم لا يجب واختلاف في سقوطه اذا لم يكن بد
من ركوب البحر فقبل البحر يمنع الوجوب وقال الكرماني ان كان الغالب في البحر السلامة من
موضع جرت العادة بركوبه يجب والا فلا وهو الاصح وسبحون وجيئون والفرات والنيل أنهار لا يمار
كافي الحديث سبحان وجيخان والفرات والنيل كل من أنهار الجنة (قوله ومحرم أو زوج لامرأة في
سفر) أي وبشرط محرم الى آخره ما في الصحيحين لا تسافر امرأة تلاتا الا ومعها محرم وزاد مسلم
في رواية أو زوج وروى البزار لا تنح امرأة الا ومعها محرم فقال رجل يا رسول الله اني كتبت في
عزوة وامرأتى حاجة قال ارجع فحج معها فافاد هذا كله ان النسوة الثقات لا تكفي قياسا على المهاجرة
والمأسورة لانه قياس مع النص ومع وجود الفارق فان الموجود في المهاجرة والمأسورة ليس سفرا
لانها لا تقصد مكانا معين بل النجاة خوفا من الفتنة حتى لو وجدت مأمنا كعسكر المسلمين وجب أن

قصد حيلة اسقاط الحج عنه
فكرهه عند محمد ولا بأس
به عند أبي يوسف شرح
الباب لنلا على (قول
المصنف وأمن طريق)
اختلاف هل هو من شرائط
الوجوب أو الاداء
والمرج الثاني كما سيأتي
(قوله وعلى تقدير
أخذهم الرشوة الخ)
كذا في الفتح قال في النهر
ورده بعض المتأخرين بان
ما ذكر في القضاء ليس على
اطلاقه بل فيما اذا كان
وأمن طريق ومحرم أو
زوج لامرأة في سفر
المعطى مضطرا بان لزمه
الاعطاء ضرورة عن
نفسه أو ماله أما اذا كان
بالالتزام منه فبالاعطاء
أيضا يأثم وما نحن
فيه من هذا القيل اه
وأراد ببعض المتأخرين
ابن كمال باشا في شرحه
على الهداية وفي حاشية
الرملي وان كان الاثم على
الآخذ لكن وجود
الضرر العائد على المعطى
في ماله صيره عذرا في ترك
الحج لا كون الاثم لذلك

ولو صح هذا لزم الحج مع تحقق القتل والنهب اه وأجيب
عما في النهر بأنه قد يقال ان المعطى مضطرا لاسقاط الفرض عن نفسه ولهذا والله تعالى أعلم خرم في الدر المختار بما في الفتح ثم قال
وسيجيء آخر الكتاب ان قتل بعض الحجاج عند وهل ما يؤخذ في الطريق من المكس والخفارة عذر قولان والمعتمد لا كافي
الفتية والمجتبي وعليه فيجوز في الفاضل عملا بد منه القدرة على المكس ونحوه كافي مناسك الطرابلسي اه وأما ما قاله

ازملى فلا يخفى ما فيه اذ القتل والنهب المؤدى الى الهلاك ليس كهذا بلا شبهة تدبر (قوله على التأييد الخ) مخرج لاخت
زوجته وعمتها وخالتها فان حرمتهما عقيدة بالنكاح لكنه مخرج للزوج أيضا ولو عرف بماحل الوطء وحرم النكاح أبد الدخول فيه
الزوج وان لم يكن محتاجا اليه في هذا المقام كذا في القهستاني بعد عزوه تفسير المحرم بما ذكره المؤلف للمشاهير وفي النهر قال بعض
المؤثرين قوله أو زوج لامرأة مما لا حاجة اليه لان المحرم هنا يعمه قال في الذخيرة والمحرم الزوج ومن لا يجوز له منا كحتمه على
التأييد بنسب أو رضاع أو صهرية ومثله في التحفة اه وبه استغنى عما في الحواشي السعدية من ان ظاهر الاستثناء في قوله صلى
الله تعالى عليه وسلم لا تحن امرأة الا ومعها محرم يفيد عدم جواز الحج بهم مع أزواجهن وجوابه انه يعلم جوازه معه بالدلالة اه
لكن المذكور في البدائع والغناية وغيرهما تفسير المحرم بما مر وهو المناسب وحينئذ فيحتاج الى ذكر الزوج (قوله بقراءة أو
رضاع أو مصاهرة) في البرازية ولا تسافر مع عبدها ولو خصيا ولا مع أبيها المجوسى ولا بأخها رضاعا في زماننا ذكره قبيل التاسع عشر
في النفقات وفي النهر قال الحدادى والمرافق كالبالغ وأدخل في الظهريّة بنت موطأته من الزنا حيث يكون محرما لها وفيه دليل
على ثبوت المحرمية بالوطء المحرام وبما ثبتت به حرمة المصاهرة كذا في الخاتمة ٣٣٩ اه وفي شرح الباب هو كل رجل مأمون
عاقل بالغ منا كحتمه عليه

تقرولانه يخاف عليها الفتنة وتراد بانضمام غيرها اليها ولهذا تحرم الخلوة بالاجنية وان كان معها
غيرها من النساء والمحرم من لا يجوز له منا كحتمه على التأييد بقراءة أو رضاع أو مصاهرة أطلقه
فشمل المسلم والذمي والحرة والعبد ولا يرد عليه المجوسى الذى يعتقد باحاطة نكاحها بالمسلم القريب اذا
لم يكن مأمونا والصبي الذى لم يحتلم والمجنون لان المقصود من المحرم الحفظ والصيانة لها وهو موقوف
في هؤلاء الاربعة ولم أر من شرط في الزوج شروط المحرم وينبغي انه لا فرق لان الزوج اذا لم يكن
مأمونا أو كان صبيّا أو مجنوناً لم يوجد منه ما هو المقصود كما ذكرنا وبعبارة الجمع أولى وهي ويشترط في
حج المرأة من سفر زوجها أو محرم بالغ عاقل غير مجوسى ولا فاسق مع النفقة عليه وأطلق المرأة فشمّل
السابعة واليهو ولا طلاق النصوص والمرأة هي البالغة لان الكلام فيمن يجب عليه الحج فلذا قالوا
في الصبيّة التي لم تبلغ حد الشهوة تسافر بلا محرم فان بلغت لا تسافر الا به والمراد خطاب وليها بان
يمنعها من السفر فان لم يكن لها ولي فلا تستحب في السفر لان المراد انها يحرم عليها لانها غير مكلفة
حتى تبلغ وبلغوها حد الشهوة لا يستلزمه وقيد بالسفر وهو ثلاثة أيام بلياليها لانه يباح لها الخروج
الى ما دون ذلك لحاجة بغير محرم وأشار بعدم اشتراط رضا الزوج الى انه ليس له منعها عن حجة
الاسلام اذا وجدت محرماً لان حقه لا يظهر في الفرائض بخلاف حج التطوع والمنذور وأشار المصنف
الى ان أمن الطريق والمحرم من شرائط الوجوب لانه عطفه على ما قبله وهو أحد القولين وقيل شرط
وجوب الاداء وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب الوصية وفي وجوب نفقة المحرم وراجلته اذا أبى أن يحج

اه (قوله لانه يباح لها الخروج الخ) أى اذا لم تكن معتدة وروى عن أبى حنيفة وأبى يوسف كراهة الخروج لها مسيرة يوم بلا محرم
فمنعني أن تكون الفتوى عليه لفساد الزمان شرح الباب (قوله وهو أحد قولين) قال في شرح الباب وقد اختلف في أمن
الطريق فمنهم من قال انه شرط الوجوب وهو رواية ابن شجاع عن أبى حنيفة ومنهم من قال شرط وجوب الاداء على ما ذكره جماعة
من أصحابنا كصاحب البدائع والكرمانى وصاحب الهداية وغيرهم فمن خاف من ظالم أو وعد أو سب أو غرق أو غير ذلك
لم يلزمه أداء الحج بنفسه بل بماله والعبرة بالغالب براو بحر فان كان الغالب السلامة يجب عليه أن يؤدي بنفسه والا فلا كذا قاله
أبو الليث وعليه الفتوى وفي القنية وعليه الاعتماد والمراد انه لا يجب عليه أن يؤدي بنفسه بل ما أمّن يحج غيره أو يوصى به اه ثم
قال في شرح الباب ثم اختلفوا في ان المحرم أو الزوج شرط الوجوب أو الاداء كما اختلفوا في أمن الطريق فصح قاضيان وغيره انه
من شرائط الاداء وصح صاحب البدائع والسروجى انه من شرائط الوجوب وصنّف المصنف أى صاحب الباب يشعر بأنه من
شرائط الاداء على الأرجح (قوله وفي وجوب نفقة المحرم الخ) صحح في السراج الوجوب وحكى في الباب القولين بل ترجح لكن
قدم الاول فقال قيل نعم وقيل لا اه أى لا يلزمه ولا يجب عليها ما لم يخرج المحرم بنفسه على ما ذكره الطحاوى وهو قول أبى حفص
البخارى وفي منسك ابن أمير حاج وهل يجب عليها نفقة المحرم والقيام برأجلته اختلفوا فيه وصححوا عدم الوجوب وفي السراج الوهاج

التوفيق بين القولين ان المحرم اذا قال لا اخرج الا بالنفقة وجب عليها واذا خرج من غير اشتراط ذلك لم يجب اه (قوله وفي وجوب التزوج عليها الخ) جزم في الباب بانه لا يجب عليها أن تزوج بمن يبيعها وعزاه شارحه الى البدائع وقاضيان وغيرهما ثم قال وعص ابن شجاع عن أبي حنيفة أن من لا يحرم لها يجب عليها أن تزوج زوجها يبيعها اذا كانت موسرة اه (قوله ولو جرده بعد بلوغه قبل الوقوف الخ) كذا عبارة أغلب كتب المذهب بصيغة قبل الوقوف وهي محتملة لان براد قبل أن يقف أو قبل فوات وقت الوقوف وعلى الثاني مشي من لا على في شرح المناسك وشرح النقاية ويؤيد الاول قول الامام السرخسي في مبسوطه في آخر باب المواقيت ولو أن الصبي أهل بالحج قبل أن يحتمل ثم احتلم قبل أن يطوف بالبيت أو قبل أن يقف بعرفة لم يجزه عن حجة الاسلام عندنا الا أن يجدد احرامه قبل أن يقف بعرفة فحينئذ يجزه عن حجة الاسلام اه فلو وقف بعد الزوال ولو لحظة ثم بلغ ليس له التجديد وان بقي وقت الوقوف لتام حجه ٣٤٠ اذا حج بعد التمام لا يقبل النقص ولا يصح أداء حجتين في عام واحد بالاجماع كذا ذكره

القاضي محمد عسدي
شرحه خلاصة المناسك
على لباب المناسك المختصر
من شرحه الكبير عباب
المسالك عن شيخه
العلامة الشيخ حسن
الحجيجي وذكر مثله
الشيخ عبد الله العفيف
في شرح منسكه مستدلا
بقوله صلى الله عليه
وسلم من وقف بعرفة
ساعة من ليل أو نهار
فلو أحرم صبي أو عبد فبلغ
أو أعتق فحصى لم يجزه عن
فرضه

معهما الا هما وفي وجوب التزوج عليها يبيع معها ان لم تجد محرما فن قال هو شرط الوجوب قال لا يجب عليها شيء من ذلك لان شرط الوجوب لا يجب تحصيله ولهذا لو ملك المال كان له الامتناع من القبول حتى لا يجب عليه الحج وكذا لو أبيع له ومن قال انه شرط وجوب الاداء وجب جميع ذلك ورجح المحقق في فتح القدير انهما مع الصحة شروط وجوب ادائها بان هذه العبادة تجري فيها النيابة عند العجز لا مطلقا توسط بين المالية المحضة والبدينية المحضة لتوسطها بينهما والوجوب أمر دائر مع فائده فيثبت مع قدرة المال ليظهر أثره في الاجاج والايضاء واعلم ان الاختلاف في وجوب الايضاء اذا مات قبل أمن الطريق فان مات بعد حصول الامن فلا تنافي على الوجوب وأشار باشتراط المحرم أو الزوج الى ان عدم العدة في حقها شرط أيضا يجامع حرمة السفر عليها أي عدة كانت والعبرة لوجوبها وقت خروج أهل بلدها وعن ابن مسعود انه رد المعتدات من الخف بفتحين مكان لا يعلوه الماء مستطيل فان لزمها العدة في السفر فسيأتي في محله ان شاء الله تعالى (قوله فلو أحرم صبي أو عبد فبلغ أو أعتق فحصى لم يجزه عن فرضه) لان الاحرام انما ينعقد للنفل فلا ينقلب للفرض وهو وان كان شرطا عندنا لكنه شبه بالركن من حيث امكان اتصال الاداء به فاعتبرنا الشبهة فيما نحن فيه احتياطاً وفي اسناد الاحرام الى الصبي دليل على محتمه منه وهو محمول على ما اذا كان يعقله فان كان لا يعقله فاحرم عنه أبوه صار محرماً فينبغي أن يجرده قبله ويلبسه ازارا وردها وما كان الصبي غير مخاطب كان احرامه غير لازم ولذا لو أحصر وتحلل لادم عليه ولا جزاء ولا قضاء ولو جرده بعد بلوغه قبل الوقوف ونوى الفرض أجزأه لانه يمكنه الخروج عنه لعدم الزوم بخلاف العبد لا يمكنه الخروج عنه للزوم فلو جرده بعد عتقه لا يصح والكافر والمجنون كالصبي فلو حج كافر أو مجنون فافاق وأسلم فجدد الاحرام أجزأهما قبل وهذا دليل ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه بخلاف الصلاة بجماعة كذا في فتح القدير وفيه بحث من وجهين الاول كيف يتصور احرام المجنون فانه لا يتصور منه احرام بنفسه وكون وليه أحرم عنه يحتاج الى نقل صريح يفيد ان المجنون البالغ كالصبي في هذا الثاني ان هذا لا يدل على ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه لان في هذه المسئلة لم يوجد حج منه انما وجد الاحرام فقط

فقد تم حجه من صبيغ
العموم فيشمل الصبي
وقد قلنا بان حجه نفل صحيح
ويمتنع اداء حجتين نفل
وفرض في سنة واحدة ثم
قال وقد وقع الاختلاف
في الاقتاء في هذه المسئلة

في زماننا من العصر بين من أفنى بعدم حجة تجديد الصبي الاحرام بعد ان دخل عليه وقت الوقوف لانه وهو بارض عرفة محرماً بالحج النفل ومنهم من أفنى بحجة ذلك وقد بسطت الكلام عليها في التذكرة العفيفية في فقه الحنفية اه ملخصاً من حاشية المديني على الدر المختار (قوله وكون وليه أحرم عنه يحتاج الى نقل صريح) قال في النهر طاهر ان مقتضى حجة احرام الولي عن الصبي الذي لا يعقل محتمه عن المجنون بجماع عدم العقل في كل اه وقال المقدسي في شرحه أقول وفي البحر العميق لا حج على مجنون مسلم ولا يصح منه اداء حجه بنفسه ولكن يحرم عنه وليه كما سيأتي ان شاء الله تعالى اه قلت وفي الذخيرة قال في الاصل وكل جواب عرفته في الصبي يحرم عنه الاب فهو الجواب في المجنون اه وفي الولو الحمية قبيل الاحصار وكذا الصبي يبيع به أبوه وكذا المجنون يقضى المناسك ويرى الجمار لان احرام الاب عنهما ومعاط جازان كاحرامهما بنفسهما اه فهذه النقول

صريحة في ان المجنون كالصبي (قوله فالحاصل انه لا يكون مسلماً الخ) قال في النهر خروجه باسلامه اذا انى باسائر الافعال ضعيف
 كما مر (قوله فاليقات مشتركة الخ) قال في النهر للمواقيت جمع ميقات بمعنى الوقت المحدود واستعير للمكان اعنى مكان الاحرام كما
 استعير المكان للوقت في قوله تعالى هنالك ابتلى المؤمنون قال بعض المتأخرين ومنه قولهم ووقته البستان وهو سهو ظاهر اذ
 المعنى كما في المغرب وغيره ميقاته بستان بنى عامر ولا ينافيه قول الجوهرى الميقات موضع الاحرام لانه ليس من رايه التفرقة بين
 الحقيقة والمجاز وكأنه في البحر استند الى ظاهر ما في الصحاح فزعم انه مشترك بين الوقت والمكان المعين والمراد هنا الثاني وأعرض
 عن كلامهم السابق وقد علمت ما هو الواقع (قوله المحلى) أى العلامة محمد بن أمير حاج المحلى تليد المحقق ابن الهمام وشارح
 تحريره الاصولي وشارح منية المصلى وهو أقدم من المحلى صاحب الملتقى وشارح ٣٤١ النية أيضاً واسمه ابراهيم (قوله وان

كان هو الافضل) ذكر
 من لا على القارى في
 شرح الباب انه يكسره
 وفاقا بين علمائنا خلافا
 لابن أمير حاج حيث قال
 هو الافضل اه أى
 الافضل تأخير المدنى
 احرامه الى الحجفة وعبارة
 مستن الباب والمدنى اذا
 جاوز وقته غير محرم
 ومواقيت الاحرام ذو
 الحجفة وذات عرق
 الحجفة وقرن ويلم لاهلها
 ولان مربها

لانه لو وقف بعرفة لم يكن موضوع المسئلة ولم يكن للتجديد فائدة فالحاصل انه لا يكون مسلماً الا
 بالاحرام والوقوف وشهود المناسك فلا منافاة بين الفرعين كما لا يخفى وفي الذخيرة عن النوادر البالغ
 اذا جن بعد الاحرام ثم ارتكب شيئا من محظورات الاحرام فان فيه الكفارة فراقبته وبين الصبي (قوله
 ومواقيت الاحرام ذو الحجفة وذات عرق والحجفة وقرن ويلم لاهلها ولان مربها) أى الامكنة التى
 لا يتجاوزها الا فاقى الاحرام خمسة فاليقات مشتركة بين الوقت المعين والمكان المعين والمراد هنا
 الثاني وسيأتى الاول وذو الحجفة بضم الحاء المهملة وبالفاء ميمه وبين مكة نحو عشر مراحل أو تسع
 وبينه وبين المدينة ستة أميال كما ذكره النووى وقيل سبعة كما ذكره القاضي عياض ميقات أهل
 المدينة وهو أبعد المواقيت وبهذا المكان آثار تسميه العوام آثار على قيل لان على بن أبى طالب رضى
 الله عنه قاتل الجح في بعض تلك الآثار وهو كذب من قاله كما ذكره المحلى في مناسكه وذات عرق
 بكسر العين وسدون الراء جميع أهل المشرق وهى بين المشرق والمغرب من مكة قيل وبينها وبين مكة
 مرحلتان والحجفة بضم الجيم وسدون الحاء المهملة واسمها فى الاصل مهيبة نزل بها سبل جف أهلها أى
 استأصلهم فسميت حجفة قال النووى بينها وبين مكة ثلاث مراحل وهى قرية بين المغرب والشمال
 من مكة من طريق تبوك وهى طريق أهل الشام ونواحيها اليوم وهى ميقات أهل مصر والمغرب
 والشام وقرن بفتح القاف وسكون الراء وهو جبل مطل على عرفات بينهما وبين مكة نحو مرحلتين وفى
 الصحاح انه بفتح الراء وان أو يسا القرى منسوب اليه وردانه بسكون الراء وان أو يسا منسوب الى قبيلة
 يقال لها بنو قرن بطن من مراد وهو ميقات أهل نجد وأما يللم فهو ميقات أهل اليمن وهو مكان
 جنوبى مكة وهو جبل من جبال تهامة على مرحلتين من مكة فهذا هو المراد بقوله لاهلها وهذه
 المواقيت ما عدا ذات عرق ثابتة فى الصحيحين وذات عرق فى صحيح مسلم وسنن أبى داود وقوله ولان
 مربها يعنى من غير أهلها وقد أفاد انه لا يجوز تجاوزها جميع الاحرام فلا يجب على المدنى ان يحرم
 من ميقاته وان كان هو الافضل وانما يجب عليه ان يحرم من آخرها عندنا ويعلم منه ان الشامي اذا
 مر على ذى الحجفة في ذهابه لا يلزمه الاحرام منه بالطريق الاولى وانما يجب عليه ان يحرم من الحجفة

كروى لزوم الدم خلاف
 وصحح سقوطه اه وقال
 شارحه ولعله أشار الى
 ما فى النجدة ان من كان فى
 طريقه ميقاتان لا يجوز
 ان يتعدى الى الثاني على
 الاصح فالدم يكون

متفرعا على القول المقابل للاصح لكن الاظهر أن يقال وصحح عدم وجوبه لان من فى طريقه ميقاتان مخير فى أن يحرم من الاول
 وهو الافضل عند الجميع ورجوعا عن الخلاف فانه متعين عند الشافعى أو يحرم من الثاني فانه رخصة له وقيل انه أفضل بالنسبة الى
 أكثر أرباب النسل فانهم اذا أحرموا من الميقات الاول ارتكبوا كثيرا من المحظورات بعسر وبغيره قبل وصولهم الى الميقات
 الثاني فيكون الافضل فى حقهم التأخير وهذا لا ينافى ما فى البداة من جاوز ميقاتا من هذه المواقيت من غير احرام الى ميقات
 آخر جازا ان المستحب أن يحرم من الميقات الاول كذا روى عن أبى حنيفة انه قال فى غير أهل المدينة اذا مروا على المدينة فخا وزوها
 الى الحجفة فلا بأس بذلك وأحب الى أن يحرموا من ذى الحجفة لانهم لم يصلوا الى الميقات الاول لزمهم محافظة حرمة فكيره لهم
 تركها اه ومثله ذكره القدورى فى شرحه وبه قال عظامو بعض المالكية والمخالفة ووجه عدم التنافى ان حكم الاستحباب
 المذكور ونظر الى الاحوط ورجوعا عن الخلاف والساوغة والمبادرة الى الطاعة وان قوله الافضل التأخير بناء على فساد الزمان

ومكاثرة مباشرة العصيان ومثله قولهم التقديم على الميقات أفضل حتى قال بعض السلف من اتمام الحج الاحرام من دويرة أهله
 لكنه مقيد بمن يكون مأموئاعن الوقوع في محظورات اعرامه الا ان في قول أبي حنيفة في غير أهل المدينة اشارة الى ان أهل
 المدينة ليس لهم أن يجاوزوا عن ميقاتهم المعين لهم على لسان الشرع وبه يجمع بين الروايتين المختلفتين عن أبي حنيفة فعنه انه لو لم
 يحرم من ذى الحليفة وأحرم من الحجة ان عليه دما وبه قال مالك والشافعي وأحمد وعنه ما سبق من قوله لا بأس فتحمّل رواية وجوب
 الدم على المدنيين وعدمه على غيرهم والله أعلم له (قوله والا فآخر المواقيت الخ) أى والا نقل بان المراد بالمحاذاة المحاذاة القريبة يلزم
 عليه أن لا يجب على الشامي كالمصري الاحرام من الحجة بل يجوز له مجاوزتها والاحرام بعد ها حين يحاذي قرن المنازل لانه آخر
 المواقيت باعتبار المحاذاة قينافي ٣٤٢ ما مر من وجوب الاحرام من الحجة وقوله ذكر كرى الخ يسان لذلك مع زيادة (قوله ذكر كرى

كالمصري لكن قيل ان الحجة قد ذهبت أعلامها ولم يبق بها الا رسوم خفية لا يكاد يعرفها الا سكان
 بعض البوادي ولهذا والله أعلم اختار الناس الاحرام من المكان المسمى برباض وبعضهم يجعله
 بالغين احتياطا لانه قبل الحجة بنصف مرحلة أو قريب من ذلك وقد قالوا ومن كان في برأوى بحر لا يمر
 بواحد من هذه المواقيت المذكورة فعليه أن يحرم اذا حاذى آخرها ويعرف بالاجتهاد وعليه أن
 يجتهد فاذا لم يكن بحيث يحاذى فعلى مرحلتين الى مكة ولعل مرادهم بالمحاذاة المحاذاة القريبة من
 الميقات والا فآخر المواقيت باعتبار المحاذاة قرن المنازل ذكرى بعض أهل العلم من الشافعية المقيمين
 بمكة في الحجة الرابعة للعبد الضعيف ان المحاذاة حاصلة في هذه الميقات فينبغي على مذهب الحنفية أن
 لا يلزم الاحرام من رابع بل من خليف القرية المعروفة فانه حينئذ يكون محاذيا لآخر المواقيت وهو
 قرن فاجنته بجوابين الاول ان احرام المصري والشامي لم يكن بالمحاذاة وانما هو بالمرور على الحجة
 وان لم تكن معروفة واحرامهم قبلها احتياطا والمحاذاة انما تعتبر عند عدم المرور على المواقيت
 الثاني ان مرادهم بالمحاذاة القريبة ومحاذاة المسارين لقرن بعيدة لان بينهم وبينه بعض جبال والله أعلم
 بحقيقة الحال أطلق في الاحرام فشمّل احرام الحج واحرام العمرة لانه لا فرق بينهما في حق الا فاقى
 وشمل ما اذا كان قاصدا عند المجاوزة الحج أو العمرة أو التجارة أو القتال أو غير ذلك بعد أن يكون قد
 قصد دخول مكة لان الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة واستوى فيه الكل وأما دخوله صلى الله
 عليه وسلم مكة بغير احرام يوم الفتح فكان مختصا بتلك الساعة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في ذلك
 اليوم مكة حرام لم تحل لاحد بعدى وانما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما يعنى الدخول بغير
 احرام لاجماع المسلمين على حل الدخول بعده عليه الصلاة والسلام للقتال وقيدنا بقصد مكة لان
 الا فاقى اذا قصد موضوعا من المحل كخليص يجوز له أن يتجاوز الميقات بغير احرام واذا وصل اليه التحق
 بأهله ومن كان داخل الميقات فله أن يدخل مكة بغير احرام اذا لم يقصد الحج أو العمرة وهى التحيلة لمن
 أراد أن يدخل مكة بغير احرام وينبغى أن لا يتجاوز هذه التحيلة للأمر بالحج لانه حينئذ لم يكن سفره
 للحج ولانه مأمور بحجة آفاقية واذا دخل مكة بغير احرام صارت حجة ملبية فكان مخالفا وهذه

بعض أهل العلم من
 الشافعية) يعنى به الشيخ
 شهاب الدين ابن حجر
 شارح المنهاج والشمائل
 وغيرهما وكان من
 اجلائهم وقد أدركته في
 آخر عمره كذا في النهر ثم
 قال وأقول في الجواب
 الثاني ما لا يخفى لان من
 لا يمر على المواقيت يحرم
 اذا حاذى آخرها قربت
 المحاذاة أو بعدت (قوله
 عند عدم المرور على
 المواقيت) أخذ التمسيد
 به من قولهم المنقول
 سابقا ومن كان في بحر
 أو بر لا يمر بواحد من هذه
 المواقيت الخ (قوله لانه
 حينئذ لم يكن سفره للحج)
 هذا التعليل يفيد انه
 لا ترتفع المخالفة بخروجه
 بعد الى أحد المواقيت

واحرامه منه ونقل كلام المؤلف هذا الشيخ حنيف الدين المرشدى في شرح منسكه وأقره ونقله
 عنه القاضي محمد عسدى في شرح منسكه كذا في حاشية المدنى على الدر المختار ثم قال فيها ونقل المتألف على القارى في رسالته المسماة
 بيان فعل الخير اذا دخل مكة من حج عن الغيرانه وقعت مسئلة اضطرر فيها فقهاء العصر وهى ان الا فاقى الحاج عن الغير اذا انفصل
 عن الميقات بغير احرام للحج هل هو مخالف أم لا فقبل نعم فيبطل جمه عن الآخر وان عاد الى الميقات وأحرم وقبل لا بل عليه أن
 يرجع الى الميقات ويحرم عن الآخر واعتمد الاولون على ظاهر ما فى المنسك الكبير للسندى ان من شروط صحة الحج عن الآخر
 أن يحرم من الميقات فسلوا عتق امره بالحج ثم حج من مكة يضمن في قولهم جميعا ولا يجوز ذلك عن حجة الاسلام لانه مأمور بحجة
 ميقاتية اه ولا يصح الاعتماد عليه لان الشرط فرض لا يثبت الا بدليل قطعى فمجرد قوله من غير نقله عن مجتهد او اسناده الى
 دأيل غير مقبول وأطال الى ان قال وبما ذكرناه أفق الشيخ قطب الدين وشيخنا سنان الرومى في منسكه وأفتى به أيضا الشيخ على

المسئلة

المقدسى ونقل فتواه فراجعها اه ما في الحاشية ملخصاً أقول وفي رده ما ذكره السندى نظراً لان المسئلة منقولة والمقلد متبع
 للمجتهد وان لم يظهر دليله في التواريخ في الحاشية عن المحيط ولو أمره بالبحر فاعتمر ثم حج من مكة فهو مخالف في قولهم وفي الحاشية ولا يجوز
 ذلك عن حجة الاسلام عن نفسه وكذلك حج ثم اعتمر كان مخالفاً عند العامة وفي المحيط ولو أمره بالعمرة فاعتمر أولاً ثم حج عن نفسه
 لم يكن مخالفاً وان حج أولاً ثم اعتمر فهو مخالف اه فليتامس فقد يقال انه جعل مخالفاً لكونه أحرم أولاً بغير ما أمر به فقد جعل
 سفره لنفسه فلا يدل على اشتراط احرام المأمور من الميقات وانه لا يقع عن الأمر وان عاد الى الميقات اذ لم يفعل أولاً نسكاً لم يؤثر به
 فينبغي التفصيل وهو انه ان جاوز الميقات بلا احرام قاصداً الى البستان ثم دخل مكة ثم ٣٤٣ خرج الى الحل وقت الاحرام

فأحرّم من الميقات عن
 الأمر بحج ووزلانه صار
 آفاقاً كما يأتي وان فعل
 نسكاً غير ما أمر به قبل
 احرامه عن الأمر يكون
 مخالفاً وان عاد الى الميقات
 وأحرّم عنه من الميقات
 فتأمل (قوله أجه وعلى
 انه مكروه الخ) كذا نقل
 القهستاني الاجماع عن
 التحفة ثم قال وفي المحيط

وصح تقديمه عليه بالاعكس
 ولداً خلفاً للحل وللمكي
 المحرم للحج والحل للعمرة
 ان أمن من الوقوع في
 محذور الاحرام لا يكره
 وفي النظم عنه انه يكره
 الا عند أبي يوسف (قوله
 فلا يدخل المحرم عند قصد
 النسك الا محرماً) قال
 العلامة الشيخ قطب الدين
 في منسكه ومما يجب
 التيقن له سكان جدة بالحج
 وأهل جدة بالمهملة

المسئلة يكثر وقوعها فيمن يسافر في البحر الملح وهو مأثور بالبحر ويكون ذلك في وسط السنة فهل له أن
 يقصد البندر المعروف بجدة ليس يدخل مكة بغير احرام حتى لا يطول الاحرام عليه لو أحرم بالبحر فان
 المأمور بالبحر ليس له ان يحرم بالعمرة (قوله وصح تقديمه عليه بالاعكس) أي جاز تقديم الاحرام على
 المواقيت ولا يجوز تأخيرها عنها أما الاول فلقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وفُسرَت الصحابة الاتمام
 بان يحرم بهامن دويرة أهله ومن الاماكن القاصية وقال عليه السلام من أهل من المسجد الأقصى
 بحجة أو بعمرة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر رواه الامام أحمد ولم يتكلم المصنف على أفضلية
 التقديم وعدمها اما ان فيه تفصيلاً ذكره في الكافي وهو ان التقديم أفضل اذا كان ذلك نفسه ان
 لا يقع في محذور لان المشقة فيه أكثر فكان أكثر ثواباً لان الاجر بقدر التعب بخلاف التقديم على
 الأشهر أجه وعلى أنه مكروه من غير تفصيل بين خوف الوقوع في محذور او لا كما أطلقه في الجمع ومن
 فصل كصاحب الظهيرية قياساً على الميقات المكاني فقد أخطأ وانما كرهه مطلقاً قبل الميقات الزماني
 شبهه بالركن وان كان شرطاً فبراعى مقتضى ذلك شبه احتياطاً ولو كان ركناً حقيقة لم يصح قبل
 أشهر الحج فان كان شبهاً به كره قبلها شبهه وقربه من عدم الصحة ولشبهه الركن لم يجز لفئات الحج
 استدامة الاحرام ليقضى به من قابل وأما الثاني فلقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات الا محرماً
 وفائدة التاقيت بالمواقيت الخمسة المنع من التأخير (قوله ولداً خلفاً للحل) أي الحل ميقات من كان
 دال المواقيت وهو بكسر الحاء الموضع التي بين المواقيت والمحرم ولا فرق بين أن يكون في نفس
 الميقات أو بعده كما نص عليه محمد في كتبه وقول المحقق في فتح القدير المتبادر من هذه العبارة أن
 يكون بعد المواقيت غير مسلم بل المتبادر منها من كان فيها نفسها وهو غير مقصود للمصنفين وانما
 المقصود الاطلاق كما ذكرنا وانما كان الحل ميقاته لان خارج المحرم كله كما كان واحداً في حقه والمحرم
 حاد في حقه كالميقات للآفاق فلا يدخل المحرم عند قصد النسك الا محرماً وأما عند عدم هذا
 القصد فله الدخول بغير احرام للحاجة والضرورة كما هي اذا خرج من المحرم لحاجة له أن يدخل
 مكة بغير احرام بشرط أن لا يكون جاوز الميقات كالآفاق فان جاوزه فليس له أن يدخل
 مكة من غير احرام لانه صار آفاقاً (قوله وللمكي المحرم للحج والحل للعمرة) أي ميقات المكي
 اذا أراد الحج المحرم فان أحرم له من الحل لزمه دم واذا أراد العمرة الحل فاذا أحرم بهامن المحرم

وأهل الاودية القريبة من مكة فانهم في الاغلب يأتون الى مكة في سادس ذي الحجة أو في السابع بغير احرام ويحرمون من مكة للحج
 فعلى من كان حنيفاً منهم أن يحرم بالحج قبل أن يدخل المحرم والافعل به دم لجأوزه الميقات بغير احرام لكن للنظر هنا مجال اذا أحرم
 هؤلاء من مكة كما هو معتادهم وتوجهوا الى عرفة فينبغي أن يسقط عنهم دم الجأوزه بوصولهم الى أول الحل ملبيين لانه عود منهم
 الى ميقاتهم مع الاحرام والتلبية وذلك مسقط لدم الجأوزه اللهم الا أن يقال لا يعد هذا عوداً منهم الى الميقات لانهم لم يقصدوا العود
 اليه لتلافى ما لزمهم بالجأوزه بل قصدوا التوجه الى عرفة ولم أجعل من تعرض لذلك والله أعلم بالصواب اه وقد نقله الشيخ عبد
 الله العفيف في شرحه وأقره وقال القاضي محمد عيسى في شرح منسكه والظاهر السقوط لان العود الى الميقات مع التلبية مسقط سواء
 نوى العود أو لم ينو حصول المقصود الذي هو التعظيم اه كذا في حاشية المدني على الدر المختار

(قوله والمراد بالملك الخ) فسر في النهر المكي بساكن مكة وقال أما القارفي حرمها فليس بمكي وإن أعطى حكمه واعترض المؤلف بان مقاله من التعميم عدول عن المعنى الحقيقي بلا دليل (باب الاحرام) (قوله وهو في الشريعة نية النسك الخ) قال في النهر هو شرعا الدخول في حرمان مخصوصة أى التزامها غير انه لا يتحقق شرعا إلا بالنية مع الذكر والمخصوصية كذا في الفتح فهما شرطان في تحققه لا جازان لمساهيته كما توهمه في البحر (قوله أو المحصورة) قال الرملى أى الايمان بشئ من خصوصيات النسك سواء كان تأمية أو ذكرى بقصد به التعظيم أو سوق الهدى أو تقليد البدنة كما في المستصفى (قول المصنف والغسل أفضل) قال المرشدى في شرحه وهذا الغسل أحد الاغسال المستنونة في الحج نائمه الدخول مكة نالها للوقوف بعرفة رابسه الوقوف بمزدلفة خامسها الطواف الزياره سادسها وسابعها وثامنها رمى الجمار في أيام التشريق تاسعها الطواف الصدر عاشرها الدخول حرم المدينة قال في البحر العميق ٣٤٤ ولا غسل لرمي جرة العقبة يوم النحر اه كذا في حاشية المدنى (قوله قال الشارح الخ)

لزمه دم لانه ترك ميقاته فيها وهو مجمع عليه والمراد بالملكى من كان داخل الحرم سواء كان بمكة أولا وسواء كان من أهلها أولا وبه يعلم ان المراد بدخول المواقيت من كان ساكنا كفى الحل والله سبحانه أعلم

(باب الاحرام)

أحرم الرجل اذا دخل في حرمة لا تنتهك من ذمة وغيرها وأحرم الحج لانه يحرم عليه ما يحل لغيره من الصيد والنساء ونحو ذلك وأحرم الرجل اذا دخل في الحرم أو دخل في الشهر المحرم وأحرم لغة في حرمة العطية أى منعه كذا في ضياء المحلوم مختصر شمس العلوم وهو في الشريعة نية النسك من حج أو عمره مع الذكر أو المحصورة صيد على ما سياتى وهو شرط صحة النسك كالكسيرة الافتتاح في الصلاة والصلاة والحج لهما تحريم وتحليل بخلاف الصوم والزكاة لكن الحج أقوى من غيره من وجهين الاول انه اذا تم الاحرام للحج أو للعمره لا يخرج عنه الا بعمل النسك الذى أحرم به وان أفسده الا في الفوات فبعمل العسرة والا الا حصار فبذبح الهدى الثانى انه لا بد من قضائه مطلقا ولو كان مظنونا فلو أحرم بالحج على ظن انه عليه ثم ظهر خلافه وجب عليه المضي فيه والقضاء ان أبطله بخلاف المظنون في الصلاة فانه لا قضاء لو أفسده (قوله واذا أردت ان تحرم قنوصا والغسل أفضل) قد تقدم دليله في الغسل وهو للنظافة لا للطهارة فيستحب في حق الحائض أو النفساء والصبي لما روى أن أبا بكر رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أسماء قد نفست فقال مرها فلتغتسل ولتحرم بالحج ولهذا لا يشرع التيمم له عند الهجر عن الماء قال الشارح بخلاف الجمعة والعيدى يعنى ان الغسل فيها للطهارة لا للتنظيف ولهذا يشرع التيمم لها عند الهجر وفيه نظر لان التيمم يشرع لها عند الهجر اذا كان طاهرا عن الجنابة ونحوها والكلام فيه لانه ملوث ومغير لكن جعل طهارة ضرورة اداء الصلاة ولا ضرورة فيها ولهذا سوى المصنف في الكافي بين الاحرام وبين الجمعة والعيدى

وعبارته والمراد به هذا الغسل تحصيل النظافة وازالة الرائحة لا الطهارة حتى تؤمر به الحائض والنفساء ولا يتصور حصول الطهارة لها ولهذا لا يعتبر التيمم عند الهجر عن الماء بخلاف الجمعة

(باب الاحرام)

واذا أردت أن تحرم قنوصا والغسل أفضل والعيدى انتهت قال في النهر وعزاه في المعراج الى شرح بسكر (قوله وفيه نظر لان التيمم الخ) قال في النهر أقول فيه نظر اذ مناه على ان المخالفة راجعة الى قواء ولهذا لا يعتبر التيمم عند

الهجر والظاهر رجوعها الى قوله والمراد بهذا الغسل

وأشار

تحصيل النظافة لا الطهارة بخلاف الجمعة والعيدى فانه يلاحظ فيها مع النظافة الطهارة أيضا لانه انما يشرع للصلاة ولذا لم تؤمر به الحائض والنفساء مع انه قد قيل بانهما يحضران العيدى كما نرمم ما في الكافي هو التحقيق اه قال الشيخ اسمعيل والانصاف ان أصل عبارة الزيلعى موهمة مشروعية التيمم لهما والمراد لا يدفع الابراء ثم عبارة الهجر موهمة أيضا حيث نقل عن الكافي التسوية وظاهرها بالنظر الى عدم التيمم وليست كذلك بل من حيث قيام الوضوء مقام الغسل ولفظها فعلم ان هذا الاغتسال للنظافة ليزول ما به من الدرن والوسخ فيقوم الوضوء مقامه كافي العيدى والجمعة لكن الغسل أحب لان النظافة به أتم اه والاقامة حكاها الشئنى عن القدورى بلفظ قال القدورى كل غسل للنظافة فالوضوء يقوم مقامه كغسل الجمعة والعيدى اه ولا يخفى ان التسوية في عدم التيمم وان لم تكن صريحة لكنهما معا موهمة من تفريعه قيام الوضوء مقام الغسل على كونه للنظافة واذا كان للنظافة لا يعتبر التيمم لعدمها فيه وحيث سوى بين الاحرام والجمعة والعيدى في قيام الوضوء مقامه المفرد على ما ذكره التسوية في

عدم اعتبار التيميم بين الكل (قول المصنف وألبس إذا أراد رداه الخ) ويدخل الرداء تحت البدن الجني ويلقبه على كتفه اليسرى ويبقى كتفه الأيمن مكشوفاً كذا في الخزانة ذكره البرخسدي في هذا الفصل وهو موهم أن الاضطباع يستحب من أول أحوال الأحرار وعليه العوام وليس كذلك فإن محل الاضطباع المسنون إنما يكون قبيل الطواف إلى انتهائه لا غير كذا في شرح الباب لمن لا على القاري وقال المرشدي في شرح مناسك الكثر وهو الأصح وأنه هو السنة ونقله الشيخ رجة الله السندي في منسكه الكبير عن الغاية ومناسك الطرابلسي والفتح وقال فالماصل أن أكثر كتب المذهب ناطقة بأن الاضطباع يسن في الطواف لا قبله في الأحرار وعليه تدل الأحاديث وبه قال الشافعي اه كذا في حاشية ٣٤٥ المديني على الدر المختار (قوله والإفستار

وأشار للمصنف إلى أنه يستحب لمن أراد كمال التنظيف من قص الاطفار والشارب وحلق الاطمين والعانة والرأس لمن اعتاده من الرجال أو أراد به والاقتصر بحه وازالة الشعث والوسخ عنه وعن بدنه بغسله بالمحطى والاشنان ونحوهما ومن المستحب عند ارادته جماع زوجته أو جارية به أن كانت معه ولا مانع من الجماع فإنه من السنة (قوله وألبس إذا أراد جديدين أو غسيلين) لأنه عليه السلام لبسهما هو وأصحابه كإزاره مسلم ولأنه ممنوع عن لبس الخيط ولا بد من ستر العورة ودفع الحر والبرود ذلك فيما عيناها والأزار من السرة إلى ما تحت الركبة يذ كرو يؤث كافي ضياء المحلوم والرداء على الظهر والكففين والصدر ويشده فوق السرة وأن غرز طرفه في إزاره فلا بأس به ولو خله بخلال أو مسله أو شده على نفسه بجعل أساء ولا شيء عليه وما في الكتاب بيان للسنة والإفستار العورة كاف كافي الجمع وأشار بتقديم الجديد إلى أفضليته وكونه أبيض أفضل من غيره كالكتفين وفي عدم غسل الثوب العتيق تركه للمستحب ولا يخفى أن هذا في حق الرجل (قوله وتطيب) أي يسن له استعمال الطيب في بدنه قبيل الأحرار أطلقه فشمل ما تبقى عنه بعده كالملسك والغالية وما لا يتقى الحديث عائشة في الصحيحين كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لأحراره قبل أن يحرم وفي لهما كافي أنظر إلى ويبيض الطيب في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم لأحراره قبل أن يحرم وفي لفظ المسلم كافي أنظر إلى ويبيض المسك وهو البريق والمعان وكرهه محمد بن عيسى والحديث حجة عليه وقيدنا بالبدن إذا لا يجوز التطيب في الثوب بما تبقى عنه على قول الكل على أحد الروايتين عنهما قالوا به نأخذ والفرق لهما بينهما أنه اعتبر في البدن تابعاً على الأصح والمتصل بالثوب منفصل عنه فلم يعتبر تابعاً والمقصود من استنائه حصول الارتفاق به حالة النزع منه كالمسحور للصوم وهو يحصل بما في البدن فاعني عن تجويزه في الثوب إذ لم يقصد كمال الارتفاق حالة الأحرار لأن الحاج الشعث التفل وظاهر ما في الفتاوى الظهيرية أن ما عن محمد رواية ضعيفة وإن مشهور منه به كذبهما (قوله وصل ركعتين) أي على وجه السنة بعد اللبس والتطيب لأنه عليه السلام صلاهما كما في الصحيحين ولا يصلحهما في الوقت المكروه وتجزئته المكتوبة كتحية المسجد ثم ينوي بقلبه الدخول في الحج ويقول بلسانه مطبقاً بحجانه اللهم إني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني لاني محتاج في أداء أركانه إلى تحمل المشقة فيطلب التيسير والقبول اقتداءً بالتحليل وولده عليهما السلام حيث قال لا ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم ولم يؤمر بمثل هذا الدعاء عند ارادة الصلاة لأن سؤال التيسير يكون في

العورة كاف) فيجوز في ثوب واحد أو أكثر من ثوبين وفي أسودين أو قطع خرق مخيطة والأفضل أن لا يكون فيهما خياطة اه لباب المناسك (قول المصنف وصل ركعتين) قال في التتارخانية وفي المحيط وان قرأ في الركعة الأولى بفاتحة الكتاب وقل يا أيها الكافرون وفي الثانية بفاتحة الكتاب

واللبس إذا أراد جديدين أو غسيلين وتطيب وصل ركعتين

وقل هو الله أحد تبركا بفعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فهو أفضل وفي الظهيرية قال الشيخ الواعظ الاسكندري أن كثيراً من علمائنا يقرؤون بعد الفسراغ من سورة قل يا أيها الكافرون ربنا

٤٤ - بحر ثاني لا ترغ قلوبنا الآية وبعد الفراغ من قل هو الله أحد ربنا آت من لدنك رجة وهي لنا من أمرنا رداً (قوله أي على وجه السنة) صرح بالسنة في السراج وفي النهر هذا الأمر أي قوله وصل للتب وفي الغاية السنة اه لكن قد يقال ينافي كونها سنة أجزاء المكتوبة عنها فلذا مشى في النهر على التنب نامل (قوله وتجزئته المكتوبة) كذا جزم به في الباب قال شارحه وفيه نظر لأن صلاة الأحرار سنة مستقلة كصلاة الاستخارة وغيرها مما لا تنوب الفريضة منها بخلاف تحية المسجد وشكر الوضوء فإنه ليس له صلاة على حدة كحقيقه في فتاوى الحجة فتأدى في ضمن غيرها أيضاً فقول المصنف في المنسك الكبير وتجزئ المكتوبة عنها كتحية المسجد قياس مع الفارق وهو غير صحيح اه لكن في حاشية المديني أنه رده المرشدي

(قوله فإوبا بالتلبية الحج) قال الرمي أشار إلى أن قوله في المتن تنوي بها ليس باضمار قيل الذ كر لان قوله لب يدل على ذلك ذكره
العيني (قوله وفي بعض النسخ الحج) أي قبل قوله ولب ولهذا قال ولب بعد وتقبله مني (قوله بيان للأكل الحج) قال في لباب المناسك
وتعيين المناسك ليس بشرط فصحح مبهما وبما أحرم به الغير ثم قال في محل آخر ولو أحرم بما أحرم به غيره فهو مبهم فيلزمه حجة أو عمرة
وقد شارحه بما إذا لم يعلم بما أحرم ٣٤٦ به غيره (قوله والافصح الحج بمطلق النية) أي وعليه التعيين قبل الشروع في الأفعال

والالم يصح الحج بل هو عمرة
كما يعلم من لاحقه (قوله)
ولم يذكر في الكتاب الحج
قال في شرح اللباب ولو

العسير لا في اليسير وأدأوها يسير عادة كذا في الكافي وقد منما فافيه من الخلاف في بحث نية
الصلاة (قوله ولب دبر الصلاة تنوي بها الحج) أي لب عقبها ناويا بالتلبية الحج والدبر بضم الباء
وسكونها آخر الشيء كذا في الصحاح وإنما يلي لما صح عنه عليه السلام من تلبيته بعد الصلاة وفي
قوله تنوي بها إشارة إلى أن ما ذكره المشايخ من أنه يقول اللهم اني أريد الحج إلى آخره ليس محصلا
لانية ولهذا قال في فتح القدير ولم نعلم أن أحدا من الرواة لنسكه روى أنه سمعه عليه السلام يقول
نويت العمرة ولا الحج ولهذا قال مشايخنا أن الذكر باللسان حسن ليطلق القلب وعلى قياس ما
قدمناه في نية الصلاة إنما يحسن إذا لم تجتمع عزيمته والأفلا فالحاصل أن التلفظ باللسان بالنية بدعة
مطلقة في جميع العبادات وفي بعض النسخ قول اللهم اني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني ولب وقوله
تنوي الحج بيان للأكل والحج والافصح الحج بمطلق النية وإذا أهم الأحرار لم يعين ما أحرم به حاز وعليه
التعيين قبل أن يشرع في الأفعال والأصل حديث علي رضي الله عنه حين قدم من اليمن فقال
أهلت بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجازه فان لم يعين وطاف شوطا كان للعمرة وكذا
إذا أحصر قبل الأفعال فتحال بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاءؤها الألقاض حجة وكذا إذا جامع
فأفسد وجب عليه المضى في عمرة قال في الظهيرية ولم يذكر في الكتاب أن حجة الاسلام تتأدى بنية
التطوع اه والمنقول في الأصول أنها لا تتأدى بنية النفل وتتأدى بمطلق النية نظرا إلى أن الوقت
له فيه شبهة المعيارية وشبهة الظرفية فالاول والثاني والثالث (قوله وهي لبك اللهم لبك
لبك لا شريك لك لبك أن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك) هكذا روى أصحاب الكتب
الستة تلبيته صلى الله عليه وسلم ولفظها مصدر مثنى تلبية برادها التكثير وهو ملزوم للنصب
والإضافة والناصب له من غير لفظه تقديره أجبت أجابتك إجابة بعد إجابة إلى ما لا نهاية له وكأنه
من أل ب بالمكان إذا أقام فهو مصدر محذوف الزوائد والقياس الباب ومفرد لبك لب واختلاف في
الداعي فقيل هو الله تعالى وقيل إبراهيم الخليل عليه السلام ورجحه المصنف في الكافي وقال انه
الاطهر وقيل رسولنا صلى الله عليه وسلم واختلف في همران الحمد بعد الاتفاق على جواز الكسر
والفتح واختار في الهداية أن الأوجه الكسر على استثناف الشئ وتكون التلبية للذات وقال
الكسائي الفتح أحسن على أنه تعليل للتلبية أي لبك لأن الحمد ورجح الاول في فتح القدير بأن تعليل
الإجابة التي لا نهاية لها بالذات أولى منه باعتبار صفة هذا وإن كان استثناف الشئ لا يتعين مع الكسر
لجواز كونه تعليلاً مستأنفاً كافي قولك علم ابنك العلم أن العلم نافع قال تعالى وصل عليهم أن صلاتك
سكن لهم وهنا مقرر في مسائل العلة من علم الأصول لكن لما جاز فيه كل منهما يحمل على الاول
لاولوية ولا كثريته بخلاف الفتح ليس فيه سوى أنه تعليل (قوله وزد فيها ولا تنقص) أي في
التلبية ولا تنقص منها وإزايدة مثل لبك وسعديك والخير بيدك والرغبة اليك والعمل لبك إله

ولب دبر صلاتك تنوي
بها الحج وهي لبك اللهم
لبك لا شريك لك لبك
أن الحمد والنعمة لك والملك
لا شريك لك وزد فيها
ولا تنقص

أحرم بالحج ولم ينو فرضا
ولا تطوعا فهو فرض أي
فيقع عن حجة الاسلام
استحسانا بالاتفاق في
ظاهر المذهب وقيل يقع
نفلا ولو نوى الحج عن الغير
أو النذر أو النفل كان
عمائوي وإن لم يحج للفرض
أي حجة الاسلام كذا
ذكره غير واحد وهو
الصحيح المعتمد المنقول
الصريح عن أبي حنيفة
وأبي يوسف من أنه لا
يتأدى الفرض بنية النفل
في هذا الباب وروى عن
أبي يوسف وهو مذهب
الشافعي أنه يقع عن حجة
الاسلام ولو نوى للنذور
والنفل معاقيل هو نفل
وهو قول محمد وقيل نذر

وهو قول أبي يوسف والاول أظهر وأحوط والثاني أوسع ويؤيده أنه لو نوى فرضا ونفلا فهو فرض اه متناوشر حاملا لخصا الحلق
وفي منته أحرمت شئ ثم نسبه لزمه حج وعمرة يقدم أفعالها عليه ولا يلزمه هدى القرآن (قوله فالاول والثاني) أي عدم تأديها بنية النفل
لشبهه الظرفية كالصلاة والثاني للاول أي وتأديها بمطلق النية لشبهه المعيارية كالصوم (قول المصنف وزد فيها) أي زد على هذه
الالفاظ ما شئت كذا في الشرح قال في النهر فالظرف بمعنى على لان الزيادة إنما تكون بعد الاتيان بها لا في خلالها كما في السراج

(قوله فاذا نقص عنها فكذلك بالاولى) قال في النهر فيه نظر في الفتح التلبية مرة شرط والزيادة سنة قال في المحط حتى لا يلزمه الاساءة
 تركها ثم قال ان رفع الصوت بها سنة فان تركه كان مستثنا اهـ والنقص بالاساءة اولى اهـ لكن في الفتح ايضا ويستحب في
 التلبية كلها رفع الصوت من غير ان يبلغ الجهد في ذلك كيلا يضعف وقد نقله ٣٤٧ المؤلف عن الحلبي وقد نازع في دعوى

الاولوية على انه قد ذكر
 المؤلف فيما سبق ان
 الاساءة دون الكراهة
 فليتأمل (قوله افادانه
 لا يكون محررا لهما)
 قال في النهر ثم ان هذه
 العبارة لا يستفاد منها
 الا انه يصير محررا عند
 النسبة والتلبية اما ان
 الاحرام بهما أو باحدهما
 بشرط ذكر الآخر فلا وذكر
 الشهيد انه يصير شارعا
 بالنية لكن عند التلبية

فاذا لم يتناولها فقد
 أحرم فائق الوقت
 والفسوق والجحدال

لها كشروعه في الصلاة
 لكن عند التكبير
 لانه كذا في الفتح تبعا
 للشارح وبه اندفع ما قد
 يتوهم من ظاهر كلام
 المصنف انه يصير شارعا
 بالتلبية بشرط النية مع
 ان المحكي عن الشهيد
 عكسه كما مر ومن ثم غير
 بعض المتأخرين العبارة
 فقال اذا نوى مليا فقد
 أحرم لان الاصل في
 انعقاد الاحرام هو النية
 وانت خبير بانه اذا كان

الحلق غفارا الذنوب لبيك ذا النعمة والفضل الحسن لبيك عدد التراب لبيك ان العيش عيش الآخرة
 كما ورد ذلك عن عدة من الصحابة وصرح المصنف في الكافي بان الزيادة حسنة كالتكرار وصرح
 الحلبي في مناسكه باستحبابها عندنا وأما النقص فقال المصنف انه لا يجوز وقال ابن الملك في شرح
 الجمع انه مكروه انما قالوا والظاهر انها كراهة تنزيهية لما ان التلبية انما هي سنة فان الشرط انما هو
 ذكر الله تعالى فارسيا كان أو عربيا هو المشهور عن أصحابنا وخصوص التلبية سنة فاذا تركها أصلا
 ارتكب كراهة تنزيهية فاذا نقص عنها فكذلك بالاولى فقول المصنف لا يجوز فيه نظر ظاهر وقول
 من قال ان التلبية شرط مراده ذكر يقصده التعظيم لا خصوصها قيدنا بالزيادة في التلبية لان الزيادة
 في الاذان غير مشروعة لانه للاعلام ولا يحصل بغير المتعارف وفي التشهد في الصلاة ان كان الاول
 فليست بمشروعة كتكراره لانه في وسط الصلاة فيقتصر فيه على الوارد وان كان الاخير فهي
 مشروعة لانه محل الذكروا والثناء (قوله فاذا لم يتناولها) اذ انه لا يكون محررا لهما
 فاذا أتى بهما فقد دخل في حرمة مخصوصة فهما عين الاحرام شرعا وذكر حسام الدين الشهيد انه
 يصير شارعا بالنية لكن عند التلبية لا بالتلبية كما يصير شارعا في الصلاة بالنية لكن عند التكبير لا
 بالتكبير ولا يصير شارعا بالنية وحدها قياسا على الصلاة وروى عن أبي يوسف ان النية تكفي قياسا
 على الصوم بجامع انهما عبادة كف عن المحظورات وقياسنا اولى لانه التزام أفعال كالصلاة لا مجرد كف
 بل التزام الكف شرط فكان بالصلاة أشبه والمراد بالتلبية شرط من خصوصيات النسك سواء
 كان تلبية أو ذكر يقصده التعظيم أو سوق الهدى أو تقليد البدن كما ذكره المصنف في المستصفى
 وذكر الاستيعجابي انه لو ساق هديا قاصدا الى مكة صار محررا بالسوق نوى الاحرام أولم ينوشيا
 وسيا في تفاصيله ان شاء الله تعالى ثم اذا أحرم صلى على النبي صلى الله عليه وسلم عقب احرامه سؤرا
 وهكذا يفعل عقب التلبية ودعا بما شاء من الادعية وان تبرك بالماثور فهو حسن (قوله فائق الوقت
 والفسوق والجحدال) للآية الكريمة فلا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا نهى بصيغة النفي
 وهو آكد مما يكون من النهي كانه قيل فلا يكون رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا لانه لو بقي
 اخبار التطرق الخلف في كلام الله تعالى لصدور هذه الاشياء من البعض فيكون المراد بالنفي
 وجوب انتفائها وانها حقيقة بان لا تكون كذا في الكافي والرفث الجماع لقوله تعالى أحل لكم
 ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وقيل الكلام الفاخش لانه من دواعيه فيحرم كالجماع الا ان ابن
 عباس يقول انما يكون الكلام الفاخش رفثا بحضرة النساء حتى روى انه كان ينشد في احرامه

وهن عشرين بناهيمسا * ان يصدق الطير نك لبيسا
 فقيل له أترفت وأنت محرّم فقال انما الرفث بحضرة النساء والضمير في هن للابل والهميس صوت
 نقل اخفاها وقيل المشي الخفي وليس اسم جارية والمعنى نفعل بها ما تريد ان يصدق الغال والفسوق
 المعاصي وهو منهى عنه في الاحرام وغيره الا انه في الاحرام أشد كلبس الحرير في الصلاة والتطريب
 في قراءة القرآن والجحدال المحصومة مع الرفق والحمد والمكارين ومن ذكر من الشارحين ان المراد

المفاد انما هو صيرورته محررا عندهما فالعبارتان على حد سواء (قول المصنف فائق الوقت الخ) قال في النهر الفاء فصيغة أى
 اذا أحرم فائق واعلم انه يؤخذ من كلامه ما قاله بعضهم في قوله صلى الله عليه وسلم من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من
 ذنوبه كيوم ولدته أمه ان ذلك من ابتداء الاحرام لانه لا يسمى حاجا قبله

(قوله بحديث أبي قتادة) وهو ما رواه الشيخان أنه عليه السلام قال حين سألوه عن لحم جمل أو وحش اصطاده أبو قتادة هل منكم من أمره أو أشار إليه قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمه على حله على عدم الإشارة والامركذا في التبيين وقد أحال المؤلف على ما سألني ومحله الجنائيات ولم يذكره هناك بل قال ولحديث أبي قتادة السابق ثم إنه ليس في الحديث التصريح بالدلالة بل بالامر والإشارة لكن الحديث في الهداية بلفظ هل أشرتم أو أعتمتم أو دلتم فقال لا فقال اذن فكلوا لكن قال المحافظ ابن حجر في التخريج ممتفق عليه بلفظ هل منكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها قال لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وسلم والنسائي هل أشرتم أو أعتمتم قالوا لا قال فكلوا اه وسألني في الجنائيات أن الدلالة التحقت بالقتل استحسانا وسألني أيضا عن شأن الله تعالى وزاد في الباب هنا والاعانة عليه قال شارحه أي بنوع من أنواع ٣٤٨ الاعانة كاعانة سكين أو مناوله رمح أو سوط اه (قوله كل شيء معمول على قدر

البطن أو بعضه) يدخل فيه القفازان وهما ما يلبس في اليدين قال في شرح اللباب وكذا أي

وقتل الصيد والإشارة إليه والدلالة عليه ولبس القميص والسراويل والعمامة والقلنسوة والقباء والخفين إلا أن لا يتحد النعلين فأقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس أو زعفران أو عصفر إلا أن يكون غسिला ينفض

محرم لبس المحرم القفازين لما نقل عز الدين بن جماعة من أنه يحرم عليه لبس القفازين في يديه عند الأئمة الأربعة وقال الفارسي ويلبس المحرم القفازين ولعله معمول على جوارحه مع السكرانة في

به مجادلة المشركين بتقديم وقت الحج وتأخيرها أو التفاضل بذكر آياتهم حتى أفضى ذلك إلى القتال فإنه يناسب تفسير الجدل في الآية لا الجدال في كلام الفقهاء فلهذا اقتصرنا على الأول وفي المحيط إذا رقت نفسه دججه وإذا فسق أو جادل إلا أن الجماع من محظورات الأحرام اه ولا يخفى أنه مقيد بما قبل الوقوف بعرفة والافلا فساد في الكل (قوله وقتل الصيد والإشارة إليه والدلالة عليه) أي فائق إذا أحرمت التعرض لصيد البر قال المصنف في المستصفى أريد بالصيد هنا المصيد اذ لو أريد به المصدر وهو الاصطياد لما صح إسناد القتل إليه وحرمة قتله ثابتة بالقرآن وحرمة الإشارة والدلالة بحديث أبي قتادة كما سألني والفرق بين الإشارة والدلالة أن الإشارة تقتضي الحضرة والدلالة تقتضي الغيبة (قوله ولبس القميص والسراويل والعمامة والقلنسوة والقباء والخفين إلا أن لا يتحد النعلين فأقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس أو زعفران أو عصفر إلا أن يكون غسिला ينفض) كما دل عليه حديث الصحاحين والسراويل أعجمية والجمع سراويلات منصرف في أحد استعماليه ويؤنث والقباء بالمعدى وزن فعال بالفتح والورس صبغ أصفر يؤتى به من اليمن واختلف في قولهم لا ينفض فقيل لا يفوح وقيل لا يتناثر والثاني غير صحيح لأن العبرة للطيب لا للتناثر ألا ترى أنه لو كان ثوبا مصبوغا لرائحة طيبة ولا يتناثر منه شيء فإن المحرم يمنع منه كذا في المستصفى والمراد بلبس القباء أن يدخل منكبيه ويديه في كفيه لانه لو لم يدخل يديه في كفيه فإنه يجوز عندنا خلافا لفرقنا في غاية البيان والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عند عقد الشراك فيماري هشام عن محمد بخلافه في الوضوء فإنه العظم الناتئ أي المرتفع ولم يعين في الحديث أحدهما لكن لما كان الكعب يطلق عليه وعلى الثاني جملة عليه احتياطا كذا في فتح القدير أي جل الكعب في الأحرام على المفصل المذكور لاجل الاحتياط لأن الاحوط فيما كان أكثر كشفا وهو فيما قلنا فالحاصل أنه يجوز لبس كل شيء في رجله لا يغطي الكعب الذي في وسط القدم مرموزة كان أو مدياسا أو غير ذلك ويدخل في لبس القميص لبس الزرقة والبرنس وخرج باللبس الارتداد بالقميص ونحوه لانه ليس بلبس وذكر الحلي في مناسكه أن ضابطه لبس كل شيء معمول على قدر البدن أو بعضه بحيث يحيط به بخياطة أو تلزيق بعضه ببعض أو غيرهما أو يستمسك عليه بنفس لبس مثله إلا المكعب ويدخل

حق الرجل فان المرأة ليست ممنوعة عن لبسهما وإن كان في الأولى لها أن لا تلبسهما لقوله عليه الصلاة والسلام ولا تلبس القفازين جميعا بين الدلائل كذا ذكره ولكن ليس فيه ما يدل على أن الرجل ممنوع من تغطية يديه اللهم إلا أن يقال هو ممنوع من لبس الخيط والله أعلم اه وقال السندی في المنسك الكبير وما ذكره الفارسي من جواز لبسهما خلاف كلمة الأصحاب لانهم ذكر جواز لبسهما فيما يختص بالمرأة قال في البدائع لان لبس القفازين لبس لا تغطية وانها غير ممنوعة عن ذلك وقوله عليه السلام ولا تلبس القفازين نهى نذب حملناه عليه جميعا بين الدلائل بقدر الامكان اه وعلى هذا فقول السندی في منسكه المتوسط المسمى باللباب انه يباح له تغطية يديه أراد به تغطيتهما بنحو منسك بل لان التغطية غير اللبس فلا يدخل فيه لبس القفازين

(قوله ولم أر من صرح الخ) قال في النهر في لباب المناسك ولو وجد النعلين بعد لبسهما أي لبس الخفين المقطوعين يجوز له الاستدامة على ذلك ويجوز لبس المقطوع مع وجود النعلين اه قال شارحه ٣٤٩ لكنه لا ينافي الكراهة المرتبة

على مخالفة السنة وقال قبله ما حاصله حكى الطبري عن أي حنيفة أنه إذا كان قادرًا على النعلين لا يجوز له لبس الخفين ولو قطعهما لكان هذا خلاف المذهب ولعله رواية عنه والظاهر أن لبسهما حينئذ مخالف للسنة فذكره وتوصل به الاساءة وقال ابن الهمام اختلف المشايخ في جوازه

وستر الوجه والرأس وغسلهما بالخطمي ومس الطيب وحلق رأسه وقص شعره وظفره لا الاغتسال ودخول الحمام والاستئطال بالبيت والحمل وشد الهيمان في وسطه

ومقتضى النص أنه مقيد بما إذا لم يجد نعلين أقول الظاهر أن قيد عدم وجدان النعلين لو جوب قطع الخفين بخلاف ما إذا وجد فإنه لا يجب القطع حيثئذ لا ينافي من اضاعة المال عبثًا وهو لا ينافي ما إذا قطعهما ولبسهما مع وجود النعلين اه (قوله وهو في غيره مفقود) أي بقاء

في الخفين المجوز بان ولم أر من صرح بما إذا كان قادرًا على النعلين فهل له أن يقطع الخفين أسفل من الكعبين والظاهر من الحديث وكلامهم أنه لا يجوز بمعنى لا يحل لماس فيه من اتلاف ماله لغير ضرورة (قوله وستر الوجه والرأس) أي واجتنب تغطيتهما الحديث الاعرابي الذي وقصته ناقته لا تخمروا رأسه ولا وجهه فإنه يبعث يوم القيامة عليهما واعلم أن أئمتنا استدلوا بهذا الحديث على حرمة تغطية الوجه على المحرم المحي المفهوم من التعليل ولم يعملوا بمنطوقه في حق الميت المحرم فإن حكمه عندنا كسائر الاموات في تغطية الوجه والرأس والسافعية عملوا به فيما إذا مات المحرم ولم يعملوا به في حالة الحياة وأجاب في غايه البيان عن أئمتنا بأنهم انما لم يعملوا به في الموت لانه مغارض بحديث اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث والاحرام عمل فهو منقطع فيغطي العضوان ولهذا لا يبنى المأمور بالتحج على احرام الميت اتفاقا وهو يدل على انقطاعه بالموت والاعرابي مخصوص من ذلك باخبار النبي صلى الله عليه وسلم ببقاء احرامه وهو في غيره مفقود فقلنا بانقطاعه بالموت ولان المرأة لا تغطي وجهها اجماعا مع انها عورة مستورة وفي كشفه فتنة فلان لا يغطي الرجل وجهه للاحرام أولى والمراد بستر الرأس تغطيتهما بما يغطي به عادة كالثوب احترازًا عن شيء لا يغطي به عادة كالعدل والطبق والاجانة ولا فرق بين ستر الكل والبعض والعصاة ولهذا ذكرنا ضحان في فتاواه انه لا يغطي فاه ولا ذقنه ولا عارضه ولا بأس بان يضع يديه على أنفه (قوله وغسلهما بالخطمي) أي وليجتنب غسل رأسه ومخبطه بالخطمي والهيئة لما كانت في الوجه أعاد الضمير عليهما وان لم يتقدم لهما ذكر وجوب اجتنابه متفق عليه لكن يجب عليه دم اذا لم يجتنبه عنده لانه نوع طيب وعندهما صدقة لانه يقتل الهوام ويابن الشعر وليس بطيب وهذا الاختلاف راجع الى تفسيره وليس باختلاف حقيقة كالاختلاف في الصابنة والافطار بالاقطار في الاحليل والخطمي بكسر الحاء ثبت يغسل به الرأس وقيد بالخطمي لانه لو غسل رأسه بالخرص والصابون لاثم عليه باتفاقهم (قوله ومس الطيب) أي واجتنبه مطلقا في الثوب والبدن لقوله عليه السلام الحاج الشعث الثقل وهو بكسر العين مغبر الرأس والثقل بكسر الفاء تارك الطيب وهو في اللغة نقبض الحبث وفي الشريعة هو حرم له رائحة طيبة كالزعفران والبنفسج والياسمين والغالية والورد والورس والعصفر والحنا وموليد كالمصنف هنا الدهن كما في الوافي اما انه اصل الطيب فدخل تحته واما الاختلاف كما سيأتي في باب الجنائيات (قوله وحلق رأسه وقص شعره وظفره) أي واجتنب هذه الاشياء لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم والقص في معناه قنبت دلالة والمراد ازالة الشعر كيفما كان حلقا وقصا وتقا وتورا واحراقا من أي مكان كان من الرأس والبدن مباشرة أو تحكيئا لكن قال الحلبي في مناسكه ويستثنى منه قلع الشعر النبات في العين فقد ذكر بعض مشايخنا انه لا شيء فيه عندنا (قوله لا الاغتسال ودخول الحمام) أي لا يتقيهما لما روي مسلم انه صلى الله عليه وسلم اغتسل وهو محرم (قوله والاستئطال بالبيت والحمل) أي لا يجتنبه والحمل بفتح الميم الاولى وكسر الثانية أو عكسه وهو مقيد بما اذا لم يصب رأسه ولا وجهه فلو أصاب أحدهما بكرة كما لو حمل ثيابا على رأسه فإنه يلزمه الجزاء بخلاف ما إذا حمل نحو الطبقة أو الاجانة والعدل المشغول (قوله وشد الهيمان في وسطه) أي لا يجتنبه وهو بالكسر ما يجعل فيه الدراهم ويشد على الحق وأطلقه فشمع ما إذا كان فيه نفقة أو نفقة غيره لانه ليس بلبس

الاحرام مفقود في غير الاعرابي المخصوص بتلك الخصوصية لعدم ما يدل على ذلك فقلنا بانقطاعه بالموت على الاصل وفي بعض النسخ وهو غير مفقود وهو تحريف

(قوله ومما لا يكره له أيضا الخ) تكميل لمباحات الاحرام وهي كثيرة ذكر منها في الباب نزع الضرس والظفر المكسور والفصد والحجامة بازالة شعر وقمع الشعر النابت في العين والتوشيح بالقميص والارتداع به والارتزابه وبالسر اويل والتخزم بالعمامة أى الارتزابه من غير عقدها وغرز طرف رداثة في ازاره والقاء القباء والعباء والغروة عليه بلا ادخال منكبيه ووضع خده على وسادة ووضع يده أو يد غيره على رأسه أو أنفه وتغطية اللحية مادون الذقن وأذنيه وقفاه ويديه أى بمسنديل ونحوه بخلاف لبس القفازين وسائر بدنه سوى الرأس والوجه وجل احانة أو عدل أو جوالق على رأسه بخلاف جل الثياب وأكل ما اصطاده حلال وأكل طعام فيه طيب ان مسته النار أو تغير والسمن والزيت والشيرج وكل دهن لا طيب فيه والشحم ودهن جرح أو شقاق وقطع شجر الحبل وحشيشه رطبا وياسا ٣٥٠ وانشاد الشعر أى المباح والتزويج والتزويج ولوقبل سعى الحج وذبح الابل والبقر والغنم

مخط ولا في معناه وأشار الى انه لا يكرهه من المنطقة والسيف والسيوف والتختم بالخاتم ومما لا يكره له أيضا الا كتحال بغير المطيب وان يخبثن ويفتصدو بقلع ضرسه ويحجر الكسرى ويحجسم وان يحك رأسه وبدنه غير أنه ان خاف سقوط شيء من شعره بسبب ذلك حكه برفق وان لم يخف من ذلك فلا بأس بالحك الشديد (قوله وأكثرت من التلبية متى صليت أو علوت شرفاً أو هبطت واديا أولقيت ركبا وبلا سحراراً فعا صوتك) أى أكثر منها على وجه الاستحباب عند اختلاف الاحوال كتكبير الصلاة عند الانتقال أطلق الصلاة فشمّل فرضها وواجبها ونفلها وهو ظاهر الرواية وخصها بالطحاوى بالمكتوبات قياسا على تكبيرات التشريق كما ذكره الاستيعابى وعلوت شرفاً أى صعدت مكانا مرتفعا وقيل بضم الشين جمع شرفة والركب جمع ركب كتحرج جمع تاجر والسهر السدس الاخير من الليل وصرح في المحيط بان الزيادة منها على المرة الواحدة سنة حتى تلزمه الاساءة بتر كهال قال في فتح القدير فظهر ان التلبية فرض وسنة ومنسوبة ويستحب أن يكررها كلما أخذ فيها ثلاث مرات ويأتى بها على الولاء ولا يقطعها بكلام ولو ورد السلام في خلالها جاز لكن يكره لغير السلام عليه في حالة التلبية واذا رأى شيئا يحبّه قال ليك ان العيش عيش الآخرة وتقدم انه يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم عقب تلبية سر او يسأل الله الجنة ويتعوذ من النار ورفع الصوت بها سنة الا انه لا يجهد نفسه كما يفعل العوام (قوله وايدأ بالمسجد بدخول مكة) الباء الاولى باء التعدية وهو ايصال معنى متعلقها بدخولها والثانية للسببية وبعبارة أصله أولى وهى اذا دخل مكة بدأ بالمسجد المحرام لانه أول شيء فعله عليه السلام وكذا الخلفاء بعده وقد قدمنا في كتاب الطهارة ان من الاغتسالات المسنونة الاغتسال لدخولها وهو للنظافة فيستحب للحائض والنفساء ولم يقيد بدخول مكة بمن خاص فافاد انه لا يضركه ليلادخلها أو نهارا لانه عليه السلام دخلها نهارا في حجة وليلا في عمرته فهما سواء في عدم الكراهة وما روى عن ابن عمر انه كان ينهى عن الدخول ليلا فلم يس تقر بر السنة بل شفقة على الحاج من السراق واما المستحب فالدخول نهارا كفى في الحائض ويستحب ان يدخل مكة من باب المعلا ليكون مستقبلا في دخوله باب البيت تعظيما واذا خرج من السفلى ولا يخفى ان تقديم الرجل اليمنى

والدجاج والبطل الأهللى وقتل الهوام والجلوس في دكان عطار لا لاشتمام رائحة اه أى لا لتصد ان يشم رائحة وزاد في الكبير وضرب خادمه أى اذا استحق لضرب الصديق رضى الله عنه عبده الذى أضل الناقة التى كان عليها زاملته

وأكثر التلبية متى صليت أو علوت شرفاً أو هبطت واديا أولقيت ركبا وبلا سحراراً فعا صوتك وايدأ بالمسجد بدخول مكة

بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينععه ويتخذ منه ما اشتهر ان من تمام الحج ضرب الجمال على اضافة المصدر الى

مفعوله وان جملة بعضهم على انه من اضافته الى فاعله فيفيد كمال تحمله في سبيله اه من شرح الباب سنة
لمنسلا على القارى وذكري كتابه المؤلف في الاحاديث المشتهرة على الالسن ان الثانى أظهر وذكر الشيخ اسمعيل الجراحى عن المقاصد المحسنة للسجادة انه من كلام الاعمش وان ابن خزم جملته على الفسقة من الجمالين يعنى ان ساع له ذلك بنفسه والا أعلم الامير أو نحوه وعلى كل حال فهو من نوادر الاعمش وقال صاحب الفروع من الحنابلة وليس من تمام الحج ضرب الجمال خلافا للاعمش ثم حكى جل ابن خزم السابق اه مافى المقاصد اه (قوله ولا يخفى ان تقديم الرجل اليمنى سنة الخ) أى فقدمها عند دخوله المسجد قال في الفتح ويستحب أن يقول اللهم اغفر لى ذنوبى واقف على أبواب رحمتك اه وفي مناسك تليذه السندى وشرحه لمن لا على وقدم رجله اليمنى في الدخول أى دخول المسجد ويقول أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم بسم الله والمحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله اللهم افتح لى أبواب رحمتك وقدم رجله اليسرى في الخروج منه قائلا ما سبق

الا انه يقول هنا أبواب فضلك بدل أبواب رحلتك لمحدث ورد كذلك (قوله ولم يذكر المصنف الدعاء الخ) قال في الباب وشرحه ولا يرفع يديه عند رؤية البيت أى ولو حال دعائه لعدم ذكره في المشاهير من كتب اصحاب كالقديري والهداية والكافي والبدائع بل قال السروجي المذهب تركه وبه صرح صاحب الباب وكلام الطحاوي في شرح معاني الآثار صريح في انه يكره الرفع عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ونقل عن جابر رضى الله تعالى عنه ان ذلك من فعل اليهود وقيل يرفع أى يديه كما ذكره الكرماني وسماه البصري مستحباً فكانهما اعتماداً على مطلق آداب الدعاء ولكن السنة متبعة في الأحوال المختلفة أما ترى انه صلى الله تعالى عليه وسلم دعا في الطواف ولم يرفع يديه وأما ما يفعله بعض العوام من ٣٥١ رفع اليدين في الطواف عند دعائه

جماعة من الأئمة الشافعية أو الحنفية بعد الصلاة فلا وجه له ولا عبرة بما جوزه ابن حجر المكي وقد بلغني ان العلامة البرنطوشي كان يزجر من يرفع يديه في الدعاء حال الطواف اه (قوله والاستلام ان يضع يديه الخ) قال في النهرو عند

وكبر وهلل تلقاء البيت ثم استقبل الحجر مكبراً مهلاً مستتباً بلا ايداء

الفقهاء هو ان يضع كفيه عليه ويقبله بفيه بلا صوت وفي الخامسة ذكر مسح الوجه باليد مكان التقبيل لكن بعد ان يرفع يديه كما في الصلاة كذا في المجتبى ومناسك الكرماني زاد في التحفة وبرسهما ثم يستلم وفي البدائع وغيرها الصحيح ان يرفعهما حذاء منكبيه (قوله وان أمكنه ان

سنة دخول المساجد كلها ويستحب أن يكون ملياً في دخوله حتى يأتي باب بني شيبه فيدخل المسجد المحرام منه لانه عليه السلام دخل منه وهو المسمى بباب السلام متواضعاً خاشعاً ملياً ملاحظاً لجلالة البقعة مع التلطف بالمزاحم (قوله وكبر وهلل تلقاء البيت) أى مواجهاله لمحدث جابر انه عليه السلام كبر ثلاثاً وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير فالمراد من التكبير الله أكبر أى من هذه الكعبة المعظمة كذا في غاية البيان والاولى أى من كل ما سواه ومن التهليل لا اله الا الله ولم يذكر المصنف الدعاء عند مشاهدة البيت وهكذا في المتون وهي غفلة عملاً لا بفعل عنه فان الدعاء عندها مستحب ومجدرجه الله لم يعين في الاصل لمشاهد الحج شيئاً من الدعوات لان التوقيت يذهب بالركة والمنقول منها خسن كذا في الهداية وفي الولوالجية من فصل القراءة للصلى ينبغي أن يدعو في الصلاة بدعاء محفوظ لا بما يحضره لانه يخاف أن يجري على لسانه ما يشبه كلام الناس فتفسد صلاته فاما في غير الصلاة فينبغي أن يدعو بما يحضره ولا يستظهر الدعاء لان حفظ الدعاء عنده عن الرقة اه وقد ذكر في المناقب ان أبا حنيفة أوصى رجلاً يريد السفر الى مكة بان يدعو الله عند مشاهدة البيت باستجابة دعائه فان استجبت هذه الدعوة صار مستجاب الدعوة وفي فتح القدير ومن أهم الادعية طلب الجنة بلا حساب والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم هنا من أهم الاذكار كما ذكره الحلبي في مناسكه (قوله ثم استقبل الحجر مكبراً مهلاً مستتباً بلا ايداء) لفعله عليه السلام كذلك ولنهى عمر عن المزاحمة ولان الاستسلام سنة والكف عن الايداء واجب فلا تبيان بالواجب متعين والاستسلام أن يضع يديه على الحجر الاسود ويقبله لفعله عليه السلام الثابت في الصحيحين وان لم يقدر وضع يديه وقبله ما أو احداهما فان لم يقدر أمس الحجر شيئاً كالعرجون ونحوه وقبله لرواية مسلم وان عجز عن ذلك للرجة استقبله ورفع يديه حذاء أذنيه وجعل باطنهما نحو الحجر مشرباً بهما اليه وظاهرهما نحو وجهه هكذا المأثور وان أمكنه أن يسجد على الحجر فعمل لفعله عليه السلام والفاروق بعده وقول القوام الكاكي الاولى ان لا يسجد عندنا ضعيف وهذا التقبيل المسنون انما يكون بوضع الشفتين من غير تصويت كما ذكره الحلبي في مناسكه وقد أشار الى انه لا يبدأ بالصلاة لان تحية البيت الطواف فان كان حلالاً فيطوف طواف التحية وان كان محرماً بالحج فطواف القدوم وهو أيضاً تحية الا انه خص هذه الاضافة وان دخل في يوم النحر بعد الوقوف فطواف الفرض يغني كصلاة الفرض تغني عن تحية المسجد أو بالعمرة فطواف

يسجد على الحجر الخ) قال في النهرو هل ينسب السجود عليه نقل ابن عبد السلام الشافعي عن أصحابنا ذلك وعن ابن عباس انه كان يقبله ويسجد عليه وقال رأيت عمر فعل ذلك ثم رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله ففعلته رواه ابن المنذر والحاكم وفي المعراج وعن الشافعي انه يقبله ويسجد عليه وعليه جهور أهل العلم وقال مالك السجود عليه بدعة وعندنا الاولى أن لا يسجد لعدم الرواية في المشاهير وزجر في البحر بضعف ما في المعراج وفيه نظر اذ صاحب الدار أدرى اه أى ان الكاكي صاحب المعراج أدرى بالحكم عندنا من ابن عبد السلام الشافعي ولذا نقله في الفتح وأقره أقول حيث صح الحديث يتبع وان لم يذكر ذلك في المشاهير لان ذلك من فضائل الاعمال وهي تثبت بالحديث الضعيف فبالصحيح أولى وايسر المسألة اجتهدية حتى يتوقف فيها على نص من

لجهنم لم يثبت عنه خلافها في تتبع ما ثبت عنه ولذا والله أعلم مشى في الباب على الاستحباب فقال ويستحب أن يسجد عليه ويكرره مع التقبيل ثلاثا اه قال شارحه وهو موافق لما نقله الشيخ رشيد الدين في شرح الكفر وكذا نقل السجود عن أصحابنا العز بن جماعة لكن نقل الكاكي الخ (قول المصنف وطف مضطجعا) قال العلامة رجة الله السندي تليذان الهمام في مناسكه المختصرة والمئلا على القاري في شرحها ويضطجع أى في جميع الأشواط أن أراد أن يسجد بعده أى يقدم السجدة والاى وان لم يرد أن يسجد بعده هذا الطواف وأراد أن يؤخر السجدة الى ما بعد الطواف الفرض فلا يرمل ولا يضطجع حينئذ هذا بل يؤخرهما الى طواف الزيارة فيرمل فيه وكذا ٣٥٢ يضطجع ان لم يكن لابسا اه وقال المئلا على في شرح الباب وهو شرح المنك

العمرة ولا يسن في حقه طواف القدوم واستثنى علماؤنا من ذلك ما اذا دخل في وقت منع الناس من الطواف أو كان عليه فائضة مكتوبة أو خاف خروج الوقت للكتابة أو الترتيب أو سنة رتبة أو فوت الجماعة في المكتوبة فإنه يقدم الصلاة على الطواف في هذه المسائل ثم يطوف وفي قوله المجددون أن يصفه بالسواد إشارة الى أنه حين أخرج من الجنة كان أبيض من اللبن وإنما السواد بمس المشركين والعصاة كذا في المحيط (قوله وطف مضطجعا وراه المحطيم أخذاعن عيمك مما يلي الباب سبعة أشواط) لفعله عليه السلام كذلك لما رواه أبو داود وهو أن يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على عاتقه اليسرى يقال اضطجع بثوبه وتباط به وقوله اضطجع رداه سهو وإنما الصواب بردائه كذا في المغرب وهو سنة مأخوذة من الضبع وهو العضد لأنه يبقى مكشوفاً ينبغي أن يفعله قبل الشروع في الطواف بقليل وأما ادخال الحطيم في طوافه فهو واجب لأن الحطيم ثبت كونه من البيت بخبر الواحد حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف من الأصل أو أعادته على الحطيم مادام بمكة ولولم يعدل منه دم ولو استقبل الحطيم وحده لا تجوز صلاته لأن فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا تنادي بما نبت بخبر الواحد احتياطا وله ثلاث أسام حطيم وحظيرة وحجر وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة ومعنى به أنه حطم من البيت أى كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل أى المقتول أو لأن من دعا على من ظله فيه حطمه الله كما جاء في الحديث فهو بمعنى فاعل كذا في كشف الاسرار وليس كله من البيت بل مقدار ستة أذرع من البيت برواية مسلم عن عائشة وفي غاية البيان ان فيه قبرها جروا سماعيل عليه السلام وأما أخذه عن عيمه مما يلي الباب فهو واجب أيضا حتى لو طاف منكوسا صح وأثم لتركه الواجب ويجب أعادته مادام بمكة فإن رجع قبل أعادته فعليه دم والمحكمة في كونه يجعل البيت عن يساره ان الطائف بالبيت مؤتم به والواحد مع الامام يكون الامام على يساره وقيل لأن القلب في الجانب اليسر وقيل ليكون الباب في أول طوافه لقوله تعالى واتوا السيوت من أبوابها وأشار بقوله مما يلي الباب ان الافتتاح من الحجر الاسود واجب لأنه عليه السلام لم يتركه قط وقيل شرط حتى لو افتتح من غيره لا يجزئه لأن الامر بالطواف في الآية مجمل في حق الابتداء فالتحقق فعله عليه السلام بيانه كذا في فتح القدير هنا وفي باب الجنائيات ذكر ان

الموسم من لبس الخيط لعذر هل يسن في حقه التشبه به لم يتعرض له أصحابنا وذكر بعض الشافعية ان الاضطجاع لما يسن لمن لم يلبس الخيط وأما من لبسه من الرجال فيستعذر في حقه الا تيان بالسنة أى على وجه الكمال فلا ينافي

وطف مضطجعا وراه المحطيم أخذاعن عيمك مما يلي الباب سبعة أشواط

ما ذكره بعضهم من انه قديم قال يشرع له جعل وسط رداءه تحت منكبه الايمن وطرفه على اليسر وان كان المنكب مستورا بالمخيط لعذر قال في عمدة المتأسك وهذا لا يعدل فيه من التشبه بالاضطجاع عند الجهر عن الاضطجاع

وان كان غير مخاطب فيما يظهر قلت الاظهر فعله فان ما لا يدرك كله لا يترك كله ومن تشبه بقوم فهو منهم اه واعلم ان الحرم ان كان مفردا بالجمع وقع طوافه هذا للقدوم وان كان مفردا بالعمرة أو مقمتعا أو قارنا وقع عن طواف العمرة نواهله أول غيره وعلى القارن أى استحبابا أن يطوف طوافا آخر للقدوم كذا في الباب وهذا الطواف للقدوم كما سيصرح به لأن كلامه الاثنى في المفرد واعلم انه لا اضطجاع ولا يرمل ولا سعى لاجل هذا الطواف وإنما يفعل فيه ذلك اذا أراد تقديم سعي الحج على وقته الأصلي الذي هو عقيب طواف الزيارة اه لباب (قوله حتى لو تركه) أى لم يطف وراه المحطيم أى جدار الحجر بل دخل الفرجة التي بينه وبين البيت أى وخرج من الفرجة الأخرى فالواجب أن يعيده من الحجر والافضل إعادة كله وصورة الاعادة على الحجر ان يأخذ عن عيمه خارج الحجر أى مبتدئا من أول أجزاء الفرجة أو قبله بقليل للاحتياط حتى ينتهي الى آخره ثم يدخل الحجر من الفرجة ويخرج من الجانب الآخر الذي ابتدأ من طرفه أولا يدخل الحجر بل يرجع ويستدئى من أول

ظاهر

الحجر وهو الاولى لثلاث يجعل المحطم الذي هو من الكعبة وهي افضل المساجد طريقا الى مقصده الا اذا نوى دخول البيت كل مرة وطلب البركة في كل مرة ثم في الصورة الاولى من الاعادة لا يعد عوده شوطا لانه متكوس وهو خلاف الشرط أو الواجب فلا يكون محسوبا ولهذا قال هكذا يفعل سبع مرات ويقضى حقه فيه من رمل وغيره أي من تيامن ونحوه واذا اعاده سقط الجزء ولو طاف على جدار الحجر قيل يجوز وينبغي تقييده بما زاد على حده وهو قد رسته أو سبعة أذرع اه من الباب وشرحه (قوله والأوجه الوجوب) وبه صرح في المنهاج نقلا عن الوجيز حيث قال في عدد الواجبات والبدء بالحجر الاسود وهو الاشبه والاعمل فينبغي أن يكون هو المعول شرح الباب (قوله للزوم الزيادة الخ) أقول فيه ان خبر الواحد اذا الحق بيانا للنص الجمل فالثابت به يكون ثابتا بالنص الجمل لا بخبر الواحد كما صرح به العلامة الاكمل في شرح الهداية عند الكلام على فرائض الوضوء فلا حسن في الجواب منع الاجمال لان الامر بالطواف لا يلزم منه فرضية الابتداء من مكان مخصوص ٣٥٣ بل هو مطلق يدل على الاجزاء من أي مكان وفعله عليه السلام

ظاهر الروايات انه سنة وذ كر في المحيط انه سنة عند عامة المشايخ حتى لو افتتح من غير الحجر جاز ويكره وذ كر محمد في الرقيات انه لم يجز ذلك القدر وعليه الاعادة واليه أشار في الاصل فقد جعل البداية منه فرضا اه والأوجه الوجوب للمواظبة والاقتراض بعيد عن الاصول للزوم الزيادة على القطعي بخبر الواحد ولعل صاحب المحيط أراد بالسنة السنة المؤكدة التي بمعنى الواجب وتكون الكراهة تحريمية ولما كان الابتداء من الحجر واجبا كان الابتداء من الطواف من الجهة التي فيها الركن اليماني قر بيان الحجر الاسود متعيينا ليكون ما راجع اليه على جميع الحجر الاسود وكثير من العوام شاهدناهم يبتدون الطواف وبعض الحجر خارج عن طوافهم فاحذره وقوله سبعة أشواط بيان للواجب لا للقرض في الطواف فانا قد علمنا ان أقل الاشواط السبعة واجبة تحجير بالدم فالركن أكثر الاشواط واختلاف فيه فقبل أربعة أشواط وهو الصحيح نص عليه محمد في المبسوط وذ كر الحجر جاني انه ثلاثة أشواط وثلاث شواط وخالف المحقق ابن الهمام أهل المذهب وجزم بان السبعة ركن فانه لا يجزئ أقل منها وان هذا ليس من قبيل ما يقام فيه الاكثر مقام الكل وأطال الكلام فيه في الجنبات وهذا التقدير أعني السبعة مانع للتقصان اتفاقا واختلافا في منعه للزيادة حتى لو طاف ثامنا وعلم انه نام من اختلافه وافيه والصحيح انه يلزمه اتمام الاسبوع لانه شرع فيه ملتزما بخلاف ما اذا ظن انه سابع ثم تبين له انه نام فانه لا يلزمه الا تمام لانه شرع فيه مسقطا لامتزما كالعبادة المقتونة كذا في المحيط وبهذا علم ان الطواف خالف الحج فانه اذا شرع فيه مسقطا يلزمه اتمامه بخلاف بقية العبادات والاشواط جمع شوط وهو جري مرة الى الغاية كذا في المغرب وفي الخاتمة من الحجر الى الحجر شوط واعلم ان مكان الطواف داخل المسجد الحرام حتى لو طاف بالبيت من وراء زمزم أو من وراء السور يجرى ومن خارج المسجد لا يجوز وعليه ان يعدلانه لا يمكنه الطواف ملاصقا لحائط البيت فلا بد من حد فاصل بين القريب والبعيد فجعلنا الفاصل حائط المسجد لانه في حكم بقعة

مكان وفعله عليه السلام أفاد الوجوب أو السنة فافهم هذا ما ظهر لي في الجواب ثم راجعت فتح القدير فرأيت ما نصه ولو قيل انه واجب لا يعدل ان المواظبة من غير ترك دليله فيأثم به ويجزئ ولو كان في آية الطواف اجمال لكان شرطاً كما قال محمد لكنه منتف في حق الابتداء فيكون مطلق التطوف هو الفرض وافتتاحه من الحجر واجب للمواظبة اه بحروقه (قوله ولما كان الابتداء من الحجر واجبا الخ) أي بناء على ما استوجه المؤلف هذا

٤٥٥ - بحر - ثاني وما في الباب من قوله ثم يقف أي بعد الاضطباع مستقبل البيت بجانب الحجر الاسود مما يلي الركن اليماني بحيث يصير جميع الحجر عن يمينه ويكون منكبه الايمن عند طرف الحجر فينوي الطواف وهذه الكيفية مستحبة اه فهو مبني على ان الافتتاح من الحجر سنة وهو قول عامة المشايخ ومشي عليه صاحب الباب وقال انه الصحيح لكن ما ادعاه المؤلف من لزوم المرور بجميع بدنه على الحجر غير لازم فانه لو وقف مسامتا للحجر حصل الابتداء منه لان من قام مسامتا بحده الحجر يدخل فيه شيء من جانب الركن اليماني لان الحجر وركنه لا يبلغ عرض جسد المسامتا له كما في الشرنبلالية وما دعي لزومه صرح في الباب باستحبابه وكذا في الفتح حيث قال وينبغي أن يبدأ بالطواف من جانب الحجر الذي على الركن اليماني ليكون ما راعى على جميع الحجر بجميع بدنه فيخرج من خلاف من يشترط المرور كذلك عليه اه (قوله فالركن أكثر الاشواط) الظاهر ان هذا خاص بطواف الزيارة لانه ركن أما القدوم والصدرة فلا لكن طواف القدوم سنة وبشرعه فيه يجب اكماله فيساوي بعد الشرع طواف الصدرة فيصير الطوافان واجبين فيكون جميع أشواطهما واجبة ويؤيد ذلك ما سبقت ذكره

المؤلف قريبا في أشواط السعي حيث جعلها واجبة كلها لكن صرحوا بأنه لو ترك أكثر أشواط الصدر لم يزد في الأقل لكل شوط صدقة وأما القدوم فلم يصرحوا بما يلزمه لو تركه بعد الشروع وبحسب السند في منسكه الكبر في أنه كالصدر ونأزعه في شرح الباب بأن الصدر واجب باصطه فلا يقاس عليه ما يجب بشرعه فالظاهر أنه لا يلزمه تركه شيء سوى التوبة كصلاة النفل اهـ ملخصا وهذا ما ظهر لي قبل ٣٥٤ أن أراه وسيأتي أنه لا يتحقق الترك إلا بالخروج من مكة (قوله وقد علمت الخ)

قال في الباب واجبات الطواف سبعة الاول الطهارة عن الحدث الاكبر والاصغر الثاني قبل الطهارة عن نجاسة الحقيقة والاكثر على أنه سنة وقيل قدر ما يستر عورته من الثوب واجب أى طهارته فلو طواف وعليه قدر ما يوارى العورة طاهر والباقي نجس جاز ولا فهو بمنزلة العريان الثالث ستر العورة فلو طاف مكشوفها

ترمل في الثلاثة الاول فقط

وجب الدم والمانع كشف ربيع العضو وفاز إذا كان في الصلاة وانكشف أقل من الربع لا يمنع ويجمع المتفرق الرابع المشي فيه للقادر فلو طاف راكبا أو معجولا أو زحفا بلا عنز فعليه إعادة أو الدم وان كان بعذر لا شيء عليه ولو نذر أن يطوف زحفا لم يزد ما شيا الخامس التيامن السادس قبل الابتداء من الحجر الأسود السابع الطواف وراء

واحدة فإذا طاف خارج المسجد فقد طاف بالمسجد لا بالبيت لان حيطان المسجد تقول بينه وبين البيت كذا في المحيط وقد علمت مما قدمناه من واجبات الحج ان الطهارة فيه من الحدثين واجب وكذا ستر العورة فلو طاف مكشوف العورة قدر ما لا تجوز الصلاة معه لم يزد كذا في الظهيرية وأما الطهارة من الخبث فمن السنة لا يلزمه تركه شيء كما صرح به في المحيط وغيره لكن صرح في الفتاوى الظهيرية بأنه لو طاف طواف الزيارة في ثوب كله نجس فهذا ما لو طاف عريانا سواء كان من الثوب قدر ما يوارى عورته طاهر والباقي نجس جاز طوافه ولا شيء عليه وأطلق الطواف فأفاد أنه لا يكره في الاوقات التي تكره الصلاة فيها لان الطواف ليس بصلاة حقيقة ولهذا أبيع الكلام فيه كما ورد في الحديث ولا تبطله المحاذاة وقالوا لا بأس بان يفتي في الطواف ويشرب ويفعل ما يحتاج اليه لكن يكره انشاد الشرفيه والحديث لغير حاجة والبيع وأما قراءة القرآن فيه فباحة في نفسه ولا يرفع بها صوته كما في المحيط والمعروف في الطواف انما هو مجرد ذكر الله روى ابن ماجه عن أبي هريرة أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول من طاف بالبيت سبعا ولم يتكلم الا سبحان الله والمحمد لله والاله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله بحيث عنه عشر سيئات وكتب له عشر حسنات ورفع له بها عشر درجات وفي المحيط لو خرج من طوافه الى جنازة أو مكتوبة أو تحديد وضوء ثم عادني (قوله ترمل في الثلاثة الاول فقط) بيان للسنة أى في الاشواط الثلاثة الاول دون غيرها فأفاد أنه من الحجر الى الحجر الحديث ابن عمر وابن عباس في حجة الوداع المروى في الصحيحين رداعلى من قال انه ينتهى الى الركن اليماني واعلم ان الاصل زوال الحكم عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وقول من قال ان علة الرمل في الطواف زالت وبقي الحكم ممنوع فان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في حجة الوداع تذكير النعمة الامن بعد الخوف ليشكرها فقد أمر الله به ذكر نعمته في مواضع من كتابه وما أمرنا به ذكرها الا لنشكرها ويجوز ان يثبت الحكم بعلة متبادلة ففي غلبة المشركين كانت علة الرمل ايها المشركين قوة المؤمنين وعند زوال ذلك تكون علة تذكير نعمة الامن كما ان علة الرق في الاصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علة حكم الشرع بركه وان أسلم وكما نخرج فانه يشبث في الابتداء بطريق العقوبة ولهذا لا يبتدأ به على المسلم ثم صار علة حكم الشرع بذلك حتى لو اشترى المسلم أرض نخرج لزمه عليه الخراج كذا ذكره المحقق اكمل الدين في شرح البرزوى من بحث القدرة الميسرة وقد رد المحقق ابن الهمام في باب العشر والخراج كون الحكم ملزوما لوجود العلة في العلة الشرعية لان العلة الشرعية أمارات على الحكم لا مؤثرات فيجوز بقاء الحكم بعذر زوال علة وانما ذلك في العلة العقلية وأشار بقوله بعد ذلك ثم أخرج الى الصفا الى انه لا يرمل الا في طواف بعده سعى فلو أراد تأخير السعى الى طواف الزيارة لا يرمل في طواف القدوم وذكر الشارح معزيا الى الغاية اذا كان قارنا

المحيط اهـ قال شارحه وأما طهارة مكان الطواف فذكر ابن جماعة عن صاحب الغاية انه لو كان في موضع لم طوافه نجاسة لا يبطل طوافه وهذا يفيد في الشرط والفرضية واحتمال ثبوت الوجوب أو السنة والارجح عدم الوجوب عند الشافعية اهـ قلت ويزاد ما من وهو كونه سبعة أشواط (قوله والمعروف في الطواف انما هو مجرد ذكر الله تعالى) أشار الى انه أفضل من القراءة كما في الفتح عن التجنيس وقال ولم نعلم خبرا روى فيه قراءة القرآن في الطواف أقول ورايت في السراج الوهاج انه يستحب

أن يقرأ في أيام الموسم تحفة في الطواف وفي شرح الباب قد يقال انه صلى الله عليه وسلم قرأ آية ربنا آتتافي الدنيا حسنة الآية بين
الركنين مشيراً الى جوارزه ومشعراً بانها عدل عن القراءة دفعا للخرج عن الامة لثلاثيهم وان القراءة في الطواف شرط أو واجب
كما في الصلاة وأما ما قيل من أن قراءة آية ربنا إنما كانت على قصد الدعاء دون القراءة فهو مع عدم الاطلاع على الارادة بعيد
بحسب العادة (قوله فان زوجه الناس في الرمل وقف الخ) كذا عبر في المنك الكبير للسندی قال من لا على في شرح الباب وهو
يؤهم أنه يقف في الاثناء وهو مستبعد جداً عرفاً ومادة لما فيه من المخرج والمشقة ولكون الموالاة بين الاشواط وأجزاء الطواف
سنة متفق علم ابل قال بعض العلماء انها واجبة فلا تترك لمحصل سنة مختلف ٣٥٥ فيها فلو حصل التزام في الاثناء يفعل

ما يقدر عليه من الرمل
ويترك ما لا يقدر عليه اه
وحاصله انه انما يقف
لرمل اذا حصلت الزجة
قبل الشروع في الطواف
لان المبادورة اليه مستحبة
وهي لا تدفع الرمل الذي
هو سنة مؤكدة اما اذا
حصلت في الاثناء فلا يقف
لثلاث نفوت الموالاة (قوله
فان لم يقدر الخ) أي لو كان
في القرب من البيت زجة
واستلم الحجر كما مررت
به ان استطعت

لم يرمل في طواف القدوم ان كان رمل في طواف العمرة وأشار بقوله فقط الى انه لو ترك الرمل في
الشوط الاول لا يرمل الا في الشوطين بعده وبفساياه في الثلاثة الاول لا يرمل في الباقي لان ترك
الرمل في الاربع سنة فلو رمل فيها لكان تاركاً للسنتين وكان ترك أحدهما أمهلاً فان زوجه الناس في
الرمل وقف فاذا وجد مسلكاً رمل لانه لا بد له فيقف حتى يقيمه على الوجه المسنون بخلاف استلام
الحجر لان الاستقبال بدل له وفي الولوالجبة ولو رمل في الكل لم يلزمه شيء اه وينبغي أن يكره
تنزيهاً للخالفة السنة والرمل كما في الهداية ان يهرق في مشيته الكتفين كالمبارز يتغتر بين الصغين
وقيل هو اسراع مع تقارب الخطادون الوثوب والعدو وهو في اللغة كما في ضياء المحلوم بفتح الغاء والعين
الهرولة وفي فتح القدير وهو يقرب البيت أفضل فان لم يقدر فهو في البعد من البيت أفضل
من الطواف بالرمل مع القرب منه (قوله واستلم الحجر كما مررت به ان استطعت) أي من
غير ايذاء لمحدث البخاري انه عليه السلام طاف على بعير كما في الى الركن أشار بشئ في يده وكبر
وفي المغرب استلم الحجر تناوله بيده أو بالقبلة أو مسحه بالكف من السلة بفتح السين وكسر اللام وهي
الحجر أفاد ان استلام الحجر بين كل شوطين سنة كما صرح به في غاية البيان وذكري المحيط والولوالجبي
في فتاواه ان الاستلام في الابتداء والانتها سنة وفيما بين ذلك أدب ولم يذكر المصنف استلام
غير الحجر لانه لا يستلم الركن العراقي والشامي وأما اليماني فيستحب أن يستلمه ولا يقبله وعند محمد
هو سنة وتقبله مثل الحجر الاسود والدلائل تشهد له فان ابن عمر قال لم ار النبي صلى الله عليه وسلم
يمس من الاركان الا اليمانيين كما في الصحيحين وعن ابن عباس انه عليه السلام كان يقبل الركن
اليماني ويضع يده عليه رواه الدارقطني وعنه عليه السلام اذا استلم الركن اليماني قبله رواه
البخاري في تاريخه وعن ابن عمر انه قال ما تركت استلام هذين الركنين الركن اليماني والحجر
الاسود منذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمهما رواه مسلم وأبو داود وقد علمت أن استلام
الحجر والركن اليماني يعم التقبيل فقد دل على سنة استلامه وأظهر منه ما رواه أحمد وأبو داود وعن
ابن عمر انه عليه السلام لا يدع ان يستلم الحجر والركن اليماني في كل طوافه فانه صريح في الموانبة
للدالة على السنة واعلم انه قد صرح في غاية البيان انه لا يجوز استلام غير الركنين وهو تساهل
فانه ليس فيه ما يدل على التحريم وانما هو مكروه كراهة التنزيه والمحكمة في عدم استلامهما انهما
ليسا من أركان البيت حقيقة لان بعض المحطمين من البيت فيكون الركن اذن وسط البيت

تغنيه من الرمل والطواف
في البعد من البيت مع
الرمل أفضل (قوله ان
الاستلام في الابتداء
والانتها سنة) سقط لفظ
والانتها من بعض النسخ
والصواب اثباته لانه
موجود في الولوالجبة
وليلام قوله وفيما بين
ذلك هذا وفي شرح الباب

ولا تنافي بين الاقوال فان استلام طرفيه آكد مما بينهما ولعل السبب انه يتفرع على الاستلام فيما بينهما نوع من ترك الموالاة
بمخلاف طرفيهما هل يرفع الدين في كل تكبير يستقبل به في مبدأ كل شوط أو يختص بالاول فقال ابن الهمام الى ان الثاني هو
المعول وظاهر كلام الكرماني والطحاوي وبعض الاحاديث يؤيد الثاني فينبغي أن يرفعهم مرة ويتركهما أخرى فان الجمع في
موضع الخلاف مهما أمكن أخرى (قوله والدلائل تشهد له) قيد بالدلائل لانه من حيث المذهب ظاهر الرواية هو الاول
كما في الهداية والكافي وغيرهما قال الكرماني وهو الصحيح وقال في النخبة ما عن محمد ضعيف جداً في البدائع لا خلاف في ان
تقبيله ليس بسنة وفي المراحيمة ولا يقبله في أصح الاقاويل والحاصل ان الأصح هو الاستفتاء بالاستلام والمجهود على عدم
التقبيل والاتفاق على ترك السجود فاذا أجز عن استلامه فلا يشير اليه الاروايه عن محمد كذا في شرح الباب

(قوله وان الاصل في النسبة الى اليمن والشام الخ) الا صوب الاقتصار على اليمن لا يهاهم ان في الشامي نسبة الى الشام تغيير وليس كذلك بل التغيير بالحذف والتعويض في النسبة الى اليمن فقط ولذا اقتصر عليه في العناية وغيره اقال في الصحاح الشام بلاد تذكرون وتوثن ورجل شامي وشامي على فعال وشامي ايضا حكاية سيبويه ولا تقل شام وقال ايضا اليمن بلاد للعرب والنسبة اليهم بمعنى ويمن مخففة والالف عوض من ياء النسب فلا يجتمعان قال سيبويه وبعضهم يقول يمانى بالتشديد اه فقول المؤلف ثم حذفوا احدى وبأى النسبة يعني من معنى فقط وكذا قوله بالتخفيف راجع الى اليماني (قوله فواجبة على الصحيح) أى بعد كل طواف فرضا كان أو واجبا أو سنة أو نفلا ولا يختص جوازها بزمان ولا بمكان ولا تقوت ولو تركها لم تجز بدم ولو صلاها خارج الحرم ولو بعد الرجوع الى وطنه جاز ويكره والسنة المولدة بينها وبين الطواف ويستحب مؤكدا أو اذها خلف المقام ثم في الكعبة ثم في الحجر تحت الميزاب ثم كل ما قرب من الحجر الى البيت ثم باقى الحجر ثم ما قرب الى البيت ثم المسجد ثم الحرم ثم لافضلية بعد الحرم بل الاساءة والمراد بما خلف المقام قبل ما يصدق عليه ذلك مادة وعرفا مع القرب وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه اذا أراد أن يركع خلف المقام جعل بينه وبين المقام صفاء وصفين أو رجلا ٣٥٦ أو رجلين رواه عبد الرزاق ولو صلى أكثر من ركعتين جاز ولا تجزئ المندورة والمكتوبة

عنها ولا يجوز اقتداءه
مصلى ركعتي الطواف
بمثله لان طواف هذا غير
طواف الاخر ويكره
تاخيرها عن الطواف
الا في وقت مكروه أى
لان المولدة سنة ولو طاف
بعد العصر صلى المغرب
ثم ركعتي الطواف ثم سنة
المغرب ولا تصلى الا في
واختم الطواف به
وبركعتين في المقام أو
حيث تيسر من المسجد
وقت مباح فان صلاها
في وقت مكروه قبل صحت
مع الكراهة ففروع

وان الاصل في النسبة الى اليمن والشام معنى وشامي ثم حذفوا احدى بأى النسبة وعوضوا منها الفا فقالوا اليماني والشامي بالتخفيف وبعضهم يشده كما في الصحاح (قوله واختم الطواف به وبركعتين في المقام أو حيث تيسر من المسجد) أما ختم الطواف بالاستلام فهو سنة لفعله عليه السلام كذلك في حجة الوداع وأما صلاة ركعتي الطواف بعد كل أسبوع فواجبة على الصحيح لما ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام لما انتهى الى مقام ابراهيم عليه السلام قرأ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فنه بالتلاوة قبل الصلاة على ان صلاته هذه امثالا لهذا الامر والامر للوجوب الا أن استفادة ذلك من التنبيه وهو ظني فكان الثابت الوجوب ويلزمه حكمنا بما وظفته عليه السلام من غير ترك اذا لا يجوز عليه ترك الواجب ويكره وصل الاسابيع عند أى حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وهى كراهة تحريم لاستلزامها ترك الواجب ويتفرع على الكراهة انه لو نسبها فلم يتذكر الا بعد ان شرع في طواف آخر ان كان قبل اتمام شوط رفضه وبعد اتمامه لا ولو طاف بصبي لا يصلى ركعتي الطواف عنه كذا في فتح القدير وقيد بعضهم قول أبي يوسف بان ينصرف عن وتر والمراد بالمقام مقام ابراهيم وهى حجارة يقوم عليها عند نزوله وركوبه من الابل حين يأتي الى زبارة هاجرو ولدها اسمعيل كذا ذكر المصنف في المستصفى وذكر القاضي في تفسيره انه الحجر الذي فيه أثر قدميه والموضع الذي كان فيه حين قام عليه ودعا الناس الى الحج وقيل مقام ابراهيم الحرم كله وقول المصنف من المسجد بيان للفضيلة والافقيث أراد ولو بعد الرجوع الى أهله لانها على التراخي ما لم يرد أن يطوف

طاف ونسي ركعتي الطواف فلم يتذكر الا بعد شروعه في طواف آخر فان كان قبل تمام شوط رفضه وبعد اتمامه أسبوعا لا بل يتم طوافه الذي شرع فيه وعليه لكل أسبوع ركعتان ولو طاف فرضا أو غيره ثمانية أشواط ان كان على ظن ان الثامن سابع فلا شيء عليه كأنظنون ابتداء وان علم انه الثامن اختلف فيه والصحيح انه يلزمه سبعة أشواط للشروع ولو طاف أسبوعا فليست ركعتان على حدة ولو شك في عدد الاشواط في طواف الركن أو العمرة أعاده ولا يني على غالب ظنه بخلاف الصلاة وقبل اذا كان يكثر ذلك يتجربى ولو أخبره عدل بعدد يستحب أن يأخذ بقوله ولو أخبره عدلان وجب الاخذ بقوله لهما وصاحب العذر الدائم اذا طاف أربعة أشواط ثم خرج الوقت تضاؤوبنى ولا شيء عليه ولو حاذته امرأة في الطواف لا يفسد وتماه في الباب (قوله ويلزمه) أى يلزم من كون الثابت الوجوب ان تحكم بما وظفته عليه الصلاة والسلام من غير ترك وكان الاولى بالمؤلف عدم ذكره ذلك كما فعل أخوه لا يهاهم توقف اثبات الوجوب على هذا اللزوم نعم ذكره في الفتح لكن غرضه منه افادة ان ما ورد في كتب الحديث من ثبوت فعله عليه الصلاة والسلام لهما محمول على عدم الترك مرة ليكون دليلا آخر على الوجوب اذ ملق الفعل لا يدل عليه (قوله وقيد بعضهم الخ) قال في الصراج ويكره الجمع بين أسبوعين أو أكثر من غير صلاة بينهما عند أى حنيفة ومحمد رجه الله سواء انصرف عن وتر أو شفع وقال أبو يوسف لا يكره اذا انصرف عن وتر نحو أن ينصرف عن ثلاثة أسابيع أو خمسة أو سبعة

(قوله ولم أر الخ) قال في الباب في فصل مكروهات الطواف واجمع بين أسبوعين أو أكثر من غير صلاة بينهما إلا في وقت كراهة الصلاة وهو مؤيد لما قاله المؤلف أيضا تامل (فرع) غريب قال العلامة الشيخ قطب الدين الخنفي في منسكه في الفصل الرابع من الباب السادس رأيت بخط بعض تلامذة الكمال ابن الهمام في حاشية فتح القدير إذا صلى في المسجد الحرام ينبغي أن لا يمنع المار بالمأوى أحمد وأبو داود عن المطلب بن أبي وداعة أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصلي مما يلي باب بني سهم والناس يعمرون بين يديه وليس بينهم ستر وهو محمول على الطائفتين فيما يظهر لأن الطواف صلاة فصار كمن بين يديه صفوف من المصلين اه ثم رأيت في البحر العميق حكى عز الدين بن جماعة عن مشكلات ٣٥٧ الآثار للمأوى أن المروزيين

يدى المصلي بحضرة الكعبة يحوز اه كذا في حاشية المديني على الدر المختار وباب بني سهم هو المسمى الآن باب العمرة كما سنده في السعي قريبا مع زيادة تؤيد ما مر (قوله وليس هذا كتحية المسجد الخ) قال في النهر قد مر أنه إذا دخل يوم النحر أغناه طواف

للقدم وهو سنة لغیر المكي ثم أخرج إلى الضفا وقسم عليه مستقبل البيت مكبرا مهلا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك

الفرض عن القدم وإنما لم يغن طواف العمرة عنه لأن الغنى عن الشيء فرع عن طلب ذلك الشيء وهو لم يطلب أنذاك بل لو أراد به القدم لم يقع

أسبوعا آخر فتكون على الفور لما قدمنا من كراهة وصل الأسابيع وقد تقسم في الاوقات المكروهة أنه لا يصليهما فيه المحفل قولهما يكره وصل الأسابيع إنما هو في وقت لا يكره التطوع فيه ولم أره لا فيما إذا وصل الأسابيع في وقت الكراهة ثم زال وقتها أنه يكره الطواف قبل الصلاة لكل أسبوع ركعتين وينبغي أن يكون مكروها لما ان الأسابيع في هذه الحالة صارت كأسبوع واحد وفي الفتاوى الظهيرية يقرأ في الركعة الأولى بقل يا أيها الكافرون وفي الثانية بقل هو الله أحد تبركاً بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن قرأ غير ذلك جاز وإذا فرغ من صلاته يدعو للمؤمنين والمؤمنات (قوله للقدم وهو سنة لغیر المكي) أي طف هذا الطواف لأجل القدم وهذا الطواف سنة للأفق دون المكي لأنه كتحية المسجد لا يسن للجالس فيه هكذا ذكره وأوليس هذا كتحية المسجد من كل وجه فإن الفرض أو السنة تغني عن تحية المسجد بخلاف طواف القدم لما سياتي من أن القارن يطوف للعمرة أولاً ثم يطوف للقدم ثانياً ولا يكفيه الأول ولم يذكر المصنف الشرب من ماء زمزم بعد ختم الطواف وإنما ذكره بعد الفراغ من أفعال الحج وكذا إتيان الملتزم والتشبث به وكذا العود إلى الحجر الأسود قبل السعي والكل مستحب لكن الأخير مشروط بإعادة السعي حتى لو لم يرد لم يعد إلى الحجر بعد ركعتي الطواف كما في الوالوجية (قوله ثم أخرج إلى الضفا وقسم عليه مستقبل البيت مكبرا مهلا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك) لما ثبت في حديث جابر الطويل وقد قدمنا أن هذا السعي واجب وليس بركن للحديث اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي قاله عليه السلام حين كان يطوف بين الصفا والمروة فإنه ظني ريمثله لا يثبت الركن لأنه إنما يثبت عندنا بدليل مقطوع فإني الهداية من تأويله بمعنى كتب استحبابا بخلاف المطلوب لانه الوجوب وجيع السبعة الاشواط واجب لا الاكثر فقط فأنهم قالوا في باب الجنائيات لو ترك أكثر الاشواط لم يدم وإن ترك الأقل لم يدم صدقة فدل على وجوب الكل اذ لو كان الواجب الاكثر لم يلزمه في الأقل شيء أشار به إلى تراخي السعي عن الطواف فلو سعى ثم طاف أعاده لأن السعي تبع ولا يجوز تقديم التبع على الاصل كذا ذكره الوالوجي وصرح في المحيط بأن تقديم الطواف شرط للتحية السعي وبهذا علم أن تأخير السعي عن الطواف واجب وإلى أن السعي لا يجب بعد الطواف فورا بل لو أتى به بعد زمان ولو طويلا لاثني عليه والسنة الاتصال به كالطهارة فصيح سعي الحائض والمجنب وكذا الصعود عليه مع ما بعده سنة حتى يكره أن لا يصعد عليهما كما في المحيط وقد قدمنا أن المشي

الأعز للعمرة لما ان زمنه لا يقبل غيره كرمضان على ما سأتى (قوله ولم يذكر المصنف الشرب الخ) وقد ذكر ذلك في فتح القدير فقال ويستحب أن يأتي زمزم بعد ركعتين قبل الخروج إلى الصفا في شرب سنها ثم يأتي الملتزم قبل الخروج إلى الصفا وقيل يلتزم الملتزم قبل الركعتين ثم يصليهما ثم يأتي زمزم ثم يعود إلى الحجر ذكره المروزي اه ملخصا قال في شرح الباب والثاني هو الأسهل والأفضل وعليه العمل وفي كثير من الكتب أنه يعود بعد طواف القدم وصلاته إلى الحجر ثم يتوجه إلى الصفا من غير ذكر زمزم والملتزم فيما بينهما ولعل وجه تركهما عدم تأكدهما مع اختلاف تقدم أحدهما (قوله لكن الأخير الخ) قال في شرح الباب والاصل أن كل طواف بعده سعي فإنه يعود إلى استلام الحجر بعد الصلاة وما لا فلا على ما قاله قاضيان في شرحه أن

هذا الاستلام لافتتاح السعي بين الصفا والمروة فان لم يرد السعي بعده لم يعد عليه اه (قوله فلم يكن سنة) مثله في الهداية قال في
النهر والمذكور في السراج ان الخروج منه افضل من غيره اه وفي حاشية فوج أفندي قال ابن هرو وهو سنة فقول صاحب الهداية
لانه سنة مخالف له لكنه موافق لكلام أهل المذهب لانه ذكر في البدائع وغيره انه يستحب أن يخرج من باب الصفا ولا يتعين
ذلك سنة فالجواب انه ليس سنة بل مستحب فيجوز الخروج من غيره بدون الاساءة (قوله وفي التحفة الافضل للحاج) أي المفرد
بالج والتمتع بخلاف القارن لانه ذكر في الباب في الافضية خلافاً ثم قال والخلاف في غير القارن أما القارن فالافضل له تقديم
السعي أو يسن اه وفي حاشية المدني اعلم ان السعي الواجب في الحج يدخل وقته عقب طواف الزيارة ويمتد الى آخر العمره لان
السعي تبع للطواف والشئ انما يتبع ما هو اقوى منه والسعي واجب وطواف الزيارة ركن ويجوز تقديمه على الوقوف وايقاعه
عقب طواف القدوم لكثرة افعال الحج يوم النحر لكن يشترط أن يكون في أشهر الحج حتى لمن لا عليه طواف القدوم في الاصح
واختلفوا هل الافضل تأخيره الى وقته أم تقدمه وعلى الثاني هل هو عام لاهل مكة وغيرهم أم خاص بغيرهم من عليه طواف
القدوم وحاصله ان جواز تقديم السعي من عليه طواف القدوم متفق عليه وأما افضليته ففيها خلاف وأما جوازه لمن اهل من مكة
من ليس عليه طواف قدوم اختاره غير ٣٥٨ واحداً من المشايخ كالكرخي والقنوري وصاحب الهداية والكافي والنهاية

والجمع وغيرهم وأما
الافضية فصاحبها
الكرماني وذهب صاحب
البدائع الى عدم جواز
ثم ابط نحو المروة ساعياً
بين الميادين الأخضرين
وافعل عليها فلك على
الصفا وطف بينهما سبعة
أشواط تبدأ بالصفا وتختتم
بالمروة

فيه واجب حتى لو سعى راكباً من غير عذر لزمه دم ولم يذ كر أي باب يخرج منه الى الصفا لانه يخرج
لأن المقصود يحصل به وانما خرج عليه السلام من باب بني مخزوم السعي الا أن بياب الصفا لانه
أقرب الابواب اليه فكان اتفاقاً لا قصداً فلم يكن سنة ولم يذ كر رفع اليدين في هذا الدعاء وهو
مندوب حذو من تكبیه جاعلاً باطنهما الى السماء ثم اعلم ان أصل الصفا في اللغة الحجر الامس وهو
المروة جبلان معروفان بمكة وكان الصفا مذ كرا لان آدم عليه السلام وقف عليه فسمي به ووقفت
حواء على المروة فسميت باسم المرأة فانت لذلك كذا ذكر القرطبي في تفسيره وفي التحفة الافضل
للحاج ان لا يسعى بعد طواف القدوم لان السعي واجب لا يليق أن يكون تبعاً للسنة بل يؤخره الى
طواف الزيارة لانه ركن واللائق للواجب أن يكون تبعاً للعرض (قوله ثم ابط نحو المروة ساعياً بين
الميادين الأخضرين وافعل عليها فلك على الصفا) أي على المروة من الصعود والتكبير والتهيل
والصلاة والدعاء والكل سنة حتى لو ترك الهرولة بين الميادين لاشئ عليه وهما شيان على شكل الميادين
منهونان من نفس جدار المسجد الحرام لانهم منفصلان عنه وهما علامتان لموضع الهرولة في ممر
بطن الوادي بين الصفا والمروة كذا في المغرب (قوله وطف بينهما سبعة أشواط تبدأ بالصفا وتختتم
بالمروة) كما صح في حديث جابر الطويل وقوله تبدأ بالصفا بيان للواجب حتى لو بدأ بالمروة لا يعتد

التقديم لمن أحرم من مكة
وهو خلاف ما عليه أكثر
الاصحاب وهذا الاختلاف
كله في غير القارن وأما هو

فلان علم خلافاً في افضلية تقديم السعي فضلاً عن الجواز لانهم ما ذكروا له الا التقديم من غير ذكر خلاف بل
الا أن تار تدل على استئذان تقديم السعي له كذا في المرشدي وغيره اه (قول المصنف ساعياً بين الميادين الأخضرين) يستحب أن
يكون السعي فوق الرمل دون العدو أي الجري الشديد وهو سنة في كل شوط بخلاف الرمل في الطواف خلافاً لمن خصه أيضاً
بالثلاثة الاول ولا اضطباع في السعي مطلقاً عندنا ولو ترك السعي بين الميادين أو هرول في جميع السعي فقد أساء ولا شئ عليه ويلى
في السعي الحاج أي ان وقع سعيه بعد طواف القدوم لا المعتمر ولو كان ممتهلاً ان تلبسته تنقطع بالشروع في طوافه ولا الحاج
اذا سعى بعد طواف الافاضة لا تقطع تلبسته باول رمي جرة وان عجز عن السعي بين الميادين صبر حتى يجد فرجة ولا تشبه بالساعي
في حركته وان كان على دابة لعذر حر كها من غير أن يؤذي أحد الباب وشرحه (قوله بدأ بالمروة لا يعتد بالاول) هذا يفيد ان
البداية بالمروة شرط لانه واجب وهو أحد أقوال ثلاثة فانه قيل انه شرط وقيل واجب وقيل سنة ومشي في الباب على الاول
وقال شارحه الا عدل المختار من حيث الدليل الوجوب فيصح أدائه لكن يعاقب عليه دون عقاب ترك الفرض وعلى الاول لا يصح
وتمام تحقيقه هناك (في تفسيره) عند في الباب تبعاً للبدائع من شرائط السعي كونه بعد طواف كائن على طهارة من الجنابة والحيض
فان لم يكن طاهر اعلم ما وقت الطواف لم يجز سعيه رأساً واستشكاه شارحه بان الطهارة ليست من شرائط صحة الطواف فكيف
تكون شرطاً فيه بل الشرط وقوعه عقب طواف صحيح لا بعد طواف كامل مشتمل على أداء واجباته وتعمامه فيه فراجع

(قوله وفرق المحقق الخ) وفي العناية فان قيل ما الفرق بين الطواف والسعي حتى كان مبدأ الطواف هو المنتهى دون السعي
أجيب بان الطواف دوران لا يتأني لا يجركه تورية فيكون المبدأ والمنتهى واحدا بالضرورة وأما السعي فهو قطع مسافة
بجركة مستقيمة وذلك لا يقتضي عودته على بدئه (قوله لما رواه أحمد) قال في الفتح روى المطالب بن أبي وداعة قال رأيت رسول
الله صلى الله عليه وسلم حين فرغ من سعيه جاء حتى اذا حاذى الركن فصلى ركعتين في حاشية المطاف وليس بينه وبين الطائفتين
أحد رواه أحمد وابن ماجه وابن حبان وقال في روايته رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي حذو الركن الاسود والرجال
والنساء يمرون بين يديه ما بينهم وبينه سترة وعنه انه رأى عليه السلام يصلي بمأبى باب بنى سهم والناس يمرون الخ وباب بنى سهم
هو الذي يقال له اليوم باب العمرة لكن على هذا لا يكون حذو الركن الاسود والله أعلم بحقيقة الحال اهـ ونازعه القاري
في شرح اللباب بانه لا دلالة في الحديث ان هذه الصلاة من مستحبات السعي لاحتمال أن تكون تحية المسجد حين أراد أن
يقعد من غير قصد له الى طواف وقال الشيخ حنيف الدين المرشدي في شرحه عليه بعد قول المرشدي في منسكه ليس للسعي صلاة
أقول وهو الظاهر الذي يعيل اليه الحاطرون ما تقسم من صلاته عليه الصلاة والسلام فمحمول على تحية المسجد لانها السعي وذلك
لانه عليه الصلاة والسلام ما أحب حال دخوله اليه أن يخليه من التحية فبها وحيت ٣٥٩ كان دخوله عقيب السعي وفعل

ذلك اشبهه الحال على من
رآه اهـ كذا في حاشية
المدني أقول لكن ذكر
القاري في شرحه ان تحية
هذا المسجد الشريف
بخصوصه هو الطواف
ثم أقم بمكة حراما لانك
محرم بالبحر

بالاول هو الصحيح لخالفه الامر وهو قوله عليه السلام ابدؤا بمبدأ الله به واشارة الى ان الذهاب الى
المروة شوط والعود منها الى الصفا شوط آخر وهو الصحيح لما صح في حديث جابر انه قال فلما كان آخر
طوافه على المروة ولو كان من الصفا الى الصفا شوطا لكان آخر طوافه الصفا وتقل الشارح عن
الطحاوي ان الذهاب من الصفا الى المروة والجوع منها الى الصفا شوط قياسا على الطواف فانه من
الحجر الى الحجر شوط وفي الفتاوى الظهيرية ما يخالفه فانه قال لا خلاف بين أصحابنا ان الذهاب من
الصفا الى المروة شوط محسوب من الاشواط السبعة فاما الرجوع من المروة الى الصفا هل هو شوط
آخر قال الطحاوي لا يعتبر الرجوع من المروة الى الصفا شوطا آخر والصحيح انه شوط آخر اهـ
وفرق المحقق ابن الهمام بين الطوافين بالفرق لغة بين طاف كذا وكذا سبعا للصادق بالتردد من كل
من الغايتين الى الاخرى سبعا وبين طاف بكذا فان حقيقته متوقفة على ان يشمل بالطواف ذلك الشيء
فاذا قال طاف به سبعا كان يتكرر تجميعه بالطواف سبعا فن هنا فترق الحال بين الطواف بالبيت
حيث لم في شوطه كونه من المبدأ الى المبدأ والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك اهـ
ولم يذ كر صلاة ركعتين بعد السعي حتماله وهي مستحبة لفعله عليه السلام لذلك لما رواه أحمد (قوله)
ثم أقم بمكة حراما لانك محرم بالبحر) فلا يجوز له التحلل حتى يأتي بأفعاله فأفاد ان فسخ الحج الى العمرة

الا اذا كان له مانع فينبذ
يصلي تحية المسجد ان لم
يكن وقت كراهية الصلاة
اهـ والمتبادر من فعله
عليه السلام ما فهمه

الراوي من ان صلاته للسعي فما الداعي الى العدول عنه مع ما علمته تأمل في مهمة ذكر الشيخ عبد الرحمن المرشدي في شرحه على
الكثير ان مسافة ما بين الصفا والمروة سبعمائة وخمسون ذراعا فعليه فعدة السعي خمسة آلاف ومائتان وخمسون ذراعا اهـ وفي
الشمي سبعمائة وستة وستون ذراعا وأما عرض المسعى فحكى العلامة الشيخ قطب الدين الحنفى في تاريخه نقلا عن تاريخ الفاكهي
انه خمسة وثلاثون ذراعا ثم قال وههنا اشكال عظيم ما رأيت أحدا تعرض له وهو ان السعي بين الصفا والمروة من الامور التعبدية
في ذلك المكان المخصوص وعلى ما ذكر الثقات أدخل ذلك المسعى في الحرم الشريف وحول ذلك المسعى الى دار ابن عباد كما تقدم
والمكان الذي يسعى فيه الا ان لا يتحقق انه من عرض المسعى الذي سعى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غيره فكيف يصح
السعي فيه وقد حول عن محله ولعل الجواب ان المسعى كان عريضا وبنيت تلك الدور بعد ذلك في عرض المسعى القديم فهذهما
المهدى وأدخل بعضها في المسجد المحرم وترك البعض ولم يحول تحويلا كليوا والا لانكره علماء الدين من الأئمة المجتهدين اهـ
مخلصا من المديني (قوله فأفاد ان فسخ الحج الى العمرة لا يجوز) أي بان يفسخ نية الحج بعدما أحرم به ويقطع أفعاله ويجعل أحرامه
وأفعاله للعمرة وكذا لا يجوز فسخ العمرة ليحجها حجا كذا في الباب قبيل الحنانيات وفيه ولا يعتمر أي المتمتع حال اقامته بمكة فان
فعل أساء ولم يدم سواء كان في أشهر الحج أو قبلها وان كان لم يسق الهدى وأحل بعد الحلق يفعل كما يفعل الحلال قال شارحه
والظاهر انه يجوز له الاتيان بالعمرة حيث لا نه غير ممنوع منها لكرهاتها في الازمنة المخصوصة وانما كرهت العمرة للسعي في

أشهر الحج لان الغالب انه يحج فيبقى متمتعاً منبثاً (قوله والافالطواف أفضل من الصلاة الخ) مخالف لما في الفتاوى الأولى المجتعة ونصه الصلاة بمكة أفضل لاهلها من الطواف وللغرباء الطواف أفضل لان الصلاة في نعمها أفضل من الطواف لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شبه الطواف بالبيت بالصلاة لكن الغرباء لو اشتغلوا بها لغاتهم الطواف من غير امكن التدارك فكان الاشتغال بما لا يمكن تداركه أولى اه تأمل ٣٦٠ تنبيه هـ اكثر الطواف أفضل أم اكثر الاعتكاف والاطهر تفضيل

الطواف لكونه مقصوداً بالذات والمشروعية في جميع الحالات ولتكراره بعض العلماء اكثرها في سنته وتمامه في شرح الباب وفي حاشية المذني قال الشيخ عبد الرحمن المرشدي في شرح الكنز ثم قولهم ان الصلاة

فطف بالبيت كلما بدا لك ثم اخطب قبل يوم التروية ويوم وعلم فيها المناسك ثم رح يوم التروية الى منى

أفضل من الطواف ليس مرادهم ان صلاة ركعتين مثلاً أفضل من أداء أسبوع لان الأسبوع مشتمل على الركعتين مع زيادة وانما مرادهم به ان الزمن الذي يؤدي فيه أسبوعاً من الطواف هل الأفضل فيه أن يصرفه للطواف أو يشغله بالصلاة هكذا ينبغي أن يحمل قولهم فتنبه اه وفيها عن القاضي العلامة ابراهيم بن طهيرة ان

لا يجوز وما في الصحيحين من انه عليه السلام أمر بذلك أصحابه الامن ساق منهم الهدى فهو ومخصوص بهم لما في صحيح مسلم عن أبي ذر ان المتعة كانت لأصحاب محمد خاصة وفي بعض الشروح انها كانت مشروعة على العموم ثم نسخت كمتعة النكاح أو معارض بما في الصحيحين أيضاً من أهل بالحج أو بالحج والعمر لم يحلوا الى يوم النحر (قوله فطف بالبيت كلما بدا لك) أي ظهر لك الحديث الطحاوي وغيره الطواف بالبيت صلاة لان الله قد أحل لكم المنطق والصلاة خير موضوع فكذا الطواف الا انه لا يسعي لكونه لا يتكرر لا وجوباً ولا نفلاً وكذا الرمل ويجب أن يصلي لكل أسبوع ركعتين كما قدمناه فالطواف التطوع أفضل للغرباء من صلاة التطوع ولا هل مكة الصلاة أفضل منه هكذا أطلقه كثير وينبغي تقييده بزمن الموسم والافالطواف أفضل من الصلاة ميكاً كان أو غير ميأ وينبغي أن يكون قريباً من البيت في طوافه اذا لم يؤذبه أحد او الا أفضل للمرأة أن تكون في حاشية المطاف ويكون طوافه وراء الشاذروان كي لا يكون بعض طوافه بالبيت بناء على انه منه وقال الكرماني الشاذروان ليس عندنا من البيت وعند الشافعي منه حتى لا يجوز الطواف عليه وهو تلك الزيادة الملتصقة بالبيت من الحجر الاسود الى فرجة الحجر قبل بقي منه حين عمرته قريش وضيقته وفي التجديد الذي كراهه من القراءة في الطواف وفي فتح القدير معز بالكافي الحاكيم يكره أن يرفع صوته بالقراءة فيه ولا بأس بقراءته في نفسه ولم يذكر المصنف دخول البيت وهو مستحب اذا لم يؤذ أحد كذا قالوا يعني لان نفسه ولا غيره وقليل ان يوجد هذا الشرط في زمن الموسم كما شاهدناه ويستحب أن يصلي فيه اقتداء به عليه السلام وينبغي أن يقصد صلاة عليه السلام وكان ابن عمر رضي الله عنهما اذا دخل مشى قبل وجهه ويجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الجدار الذي قبل وجهه قريب من ثلاثة أذرع ثم يصلي ويلزم الادب ما استطاع بظاهره وباطنه ولا يرفع بصره الى السقف فاذا صلى الى الجدار يضع خده عليه ويستغفر ويحمد ثم يأتي الاركان فيحمد ويهلل ويسبح ويكبر ويسأل الله تعالى ما شاء (قوله ثم اخطب قبل يوم التروية ويوم وعلم فيها المناسك) يعني في اليوم السابع من الحجة بعد صلاة الظهر خطبة واحدة لاجلوس فيها ويوم التروية هو يوم الثامن سمي به لان الناس يرون اهلهم فيه لاجل يوم عرفة وقيل لان ابراهيم عليه السلام رأى في تلك الليلة في منامه أن يذبح ولده بأمر ربه فلما أصبح روى في النهار كاه أي تفكر ان ما رآه من الله تعالى فيأتمره أولاً فلا وظاهر كلام المغرب تعينه فانه قال والاصل الهمزة وأخذها من الرؤية خطأ ومن ارى منظور فيه وأراد بالمناسك الخروج الى منى والى عرفة والصلاة فيها والوقوف والافاضة وهذه أول الخطب الثلاث التي في الحج ويبدأ في الكل بالتكبير ثم بالتلبية ثم بالتحميد كما تداه في خطبة العيدين ويبدأ بالتحميد في ثلاث خطب وهي خطبة الجمع والاستسقاء والنكاح كذا في المبتغي (قوله ثم رح يوم التروية الى منى) وهي قرية فيها ثلاث سكك بينها وبين مكة فرسخ وهي من

الارجح تفضيل الطواف على العمرة اذا شغل مقدار زمن العمرة به وهذا في العمرة المسنونة أما اذا قيل انها لا تقع الحرم الا فرض كفاية فلا يكون الحكم كذلك (قوله ويوم التروية هو يوم الثامن) واليوم التاسع هو يوم عرفة واليوم العاشر يوم النحر والحادي عشر يوم القربى فتح القاف وتشديد الراء لانهم يقرؤن فيه يعني والثاني عشر يوم النفر الاول والثالث عشر النفر الثاني كذا في مناسك الذوى (قوله أي تفكر ان ما رآه الخ) قال في السعدية عن السروجي وفيه بعد لان رؤيا الانبياء حق

(قوله وهذا بيان الأفضل) عبارة الهداية ثم يتوجه الى عرفات فيقيم بها وهذا بيان الاولوية أما لو دفع قبله جازلانه لا يتعلق بهذا المكان حكم قال في غاية البيان قوله وهذا بيان الاولوية قال الامام جسد الدين الضربى وغيره في شروحه أى الذهاب الى عرفة بعد طلوع الشمس هو الاولى ولو دفع قبله جازقات هذا حسن ولكن بقي في كلام صاحب الهداية شئ لانه كان من الواجب أن يقيّد بطلوع الشمس عند قوله ثم يتوجه الى عرفات بان يقول ثم يتوجه الى عرفات بعد طلوع الشمس حتى يصبح بناء قوله وهذا بيان الاولوية وكان هذا القيد تركه لسهو الكاتب ولهذا صرح به في شرح الطحاوى وشرح الكرخى ولايضاح وغيرها اه ومثله في العناية وأجاب في الحواشى السعدية بما فى الغاية من ارجاع الاشارة الى ٣٦١ التوجه بعرفات بعد صلاة الفجر

أما لو توجه اليها قبلها جاز
لكن لا يخفى انها حينئذ
توهم ان التوجه قبل
الشمس كعبادة المتن هنا
تأمل هذا وفي مناسك
الامام النووى وأما ما
يفعله الناس في هذه
الازمان من دخولهم
أرض عرفات في اليوم
الثامن خطأ يخالف السنة
وفوتهم بسببه سنن
كثيرة منها الصلوات بمعنى

ثم الى عرفات بعد
صلاة الفجر يوم عرفة ثم
أخطب ثم صل بعد الزوال
الظهر والعصر باذان
واقامتين بشرط الامام
والاحرام

والمبيت بها والتوجه
منها الى غرة والنزول بها
والخطبة والصلاة قبل
دخول عرفات وغير ذلك
والسنة أن يحكموا بغرة حتى
نزول الشمس ويغتسلوا

الحرم والغالب عليه التذكير والصرف وقد يكتب بالالف كذا فى المغرب أظن أنه فإذانه يجوز
التوجه اليها فى أى وقت شاه من اليوم واختلف فى المستحب على ثلاثة أقوال أحدها انه يخرج اليها
بعد ما طاعت الشمس لمائت من فعلاه عليه السلام كذلك فى حديث جابر الطويل وابن عمر مع
اتفاق الرواة انه صلى الظهر بمضى فاليستوتة بها سنة والاقامة بها مندوبة كذا فى المحيط ولم يخرج
من مكة الا يوم عرفة أجزاء أيضا ولكنه أساء لترك السنة وأفادانه لافرق بين أن يكون يوم التروية يوم
الجمعة أولا فله الخروج اليها يوم الجمعة قبل الزوال وأما بعده فلا يخرج ما لم يصلها كما اذا أراد أن يسافر
يوم الجمعة من مصر ويبنى أن لا يترك التلبية فى الاحوال كلها حال الاقامة بمكة داخل المسجد
أحرام وخارجه الى حال كونه فى الطواف ويلى عند الخروج الى معنى ويدعو بما شاء ويستحب أن
ينزل بالقرب من مسجد الحنيفة (قوله ثم الى عرفات بعد صلاة الفجر يوم عرفة) وهى علم للوقوف وهى
منونة لا غير ويقال لها عرفة أيضا ويوم عرفة التاسع من ذى الحجة وسبى به لان ابراهيم عليه السلام
عرف ان الحكم من الله فيه اولان جبريل عرفه المناسك فيه اولان آدم وحواء تعارفا فيه بعد الهبوط
الى الارض وهذا بيان الأفضل حتى لو ذهب قبل طلوع الفجر اليها جاز كما يفعله الحجاج فى زماننا
وان أكثرهم لا يبيت بمضى لتوهم الضرر من السراق ويستحب أن يسير على طريق ضب ويعود على
طريق المأزمين اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم كما فى العيدين وينزل مع الناس حيث شاء وبقر
الجبل أفضل والبعد عن الناس فى هذا المكان تجبر واحال حال تضرع ومسكنة أو اضرار بنفسه
أو متاعه أو تضيق على المارة ان كان بالطريق والسنة ان ينزل الامام بغرة وتزول النبي صلى الله
عليه وسلم بها الانزعاق فيه كذا فى فتح القدير (قوله ثم أخطب) يعنى خطبتين بعد الزوال والاذان
قبل الصلاة يجلس بينهما كما فى الجمعة لا يتابع وانما أطلقه لفائدة انها جائرة قبل الزوال واكتفى بما
ذكره فى الاول من تعليم المناسك عن أن يقول ويعلم الناس فيها المناسك التى هى الى الخطبة الثالثة
وهى الوقوف بعرفة والمزدلفة والاقامة منها ورمى جرة العقبة يوم النحر والذبح والحلق وطواف
الزيارة ولما كان الاطلاق مصر وفا الى المعهود دل انه اذا صعد الامام المنبر وجلس أذن المؤذن
وهو ظاهر المذهب وهو الصحيح للاتباع الثابت عنه عليه السلام (قوله ثم صل بعد الزوال الظهر
والعصر باذان واقامتين بشرط الامام والاحرام) لمائت من حديث جابر من الجمع بينهما كذلك
فيؤذن للظهر ثم يقيم له ثم يقيم للعصر لانها تؤدى قبل وقتها المعتاد فتقر بالاقامة للاعلام وأشار بذكر

٤٦ - بحر ثانى بها للوقوف فاذا زالت الشمس ذهب الامام والناس الى المسجد المسمى مسجد ابراهيم ويخطب الامام قبل
صلاة الظهر خطبتين الخ (قوله على طريق ضب الخ) بفتح ضاد مخجمة وتشديد موحدة وهو اسم للجبل الذى حذاه مسجد الحنيفة
فى أصله وطريقه فى أصل المأزمين عن يمينك وانت ذاهب الى عرفات والمأزمان مضيق بين مزدلفة وعرفة وهو بفتح ميم وسكون
همزة ويجوز ابدالها وكسر زاي شرح اناباب (قوله اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم) لكن تركه أكثر الناس فى زماننا هذا لما
فيه من كثرة الشوك وغلبة الخوف وقلة الشوك لا أكثر الحاج شرح اللباب (قوله ولما كان الاطلاق الخ) قال فى النهر لا يخفى
مأين أول كلامه وآخره من التدافع اذ لو انصرف الى المعهود لما أفاد انجواز قبل الزوال اه أى فكما ان المعهود انه اذا صعد

المنبر وجلس أذن المؤذن فكذلك المعهود كون الخطبة بعد الزوال (قوله فلو فعل كره) وأما ما ذكره في الذخيرة والمحيط والكافي من أنه لا يشتغل بين الصلاتين بالنافلة غير سنة الظهر فغير صحيح لما قال في الفتح هذا بنا في حديث جابر فصلي الظهر ثم أقام فصلي العصر ولم يصل بينهما شيئا وكذا بنا في اطلاق المشايخ في قولهم ولا يتطوع بينهما بشي فان التطوع يقال على السنة اه وان كان تأخير العصر من الامام لا يكره للأموم أن يتطوع بينهما الى أن يدخل الامام في العصر ويكره التنفل بعد أداء العصر ولو في وقت الظهر صرح به بعضهم اه من الباب وشرحه (قوله فصار كالا اشتغال بينهما بفعل آخر) كالأكل والشرب والكلام (في تنبيه) نقل المديني عن احابة السائلين للشيخ عبد الله العفيف انه قال سئل العلامة السيد محمد صادق ابن أحمد بادشاه عن تكبير التشريق هل يجب على الامام الاعظم ومن اقتدى به فيما بين كل من صلاتي الجمع بغرفة ومزدلفة الا تيان به لما صرح به أعنتا من ان العمل والفتوى على قوله ما وهما لم يشترط شيئا مما شرطه الامام من المصرو وغيره أم لا يجب وهل اذا أتوا به بعد قاطعا لغور الاذان أم لا فاجاب مقتضى كلامهم ان هذه الكيفية أعني العصر بعد الظهر فوراً والعشاء بعد المغرب كذلك لا خلاف في مراعاتها عند الجميع حتى لو فقدت بالاستغفال بعمل عبادة كان أم لا كره وأعيد الاذان للعصر والاقامة للعشاء وما ذاك الا لا تنفاق على ورودها عنه صلى الله عليه وسلم اه قلت وفيه نظر فان الوارد في الحديث انه صلى الله عليه وسلم لم يصل بينهما شيئا ولا يلزم منه ترك التكبير ولا يقاس على النافلة لوجوبه ٣٦٢ ولان مدته بسيرة ولذا لم يعد فاصلا بين القرينة والراتبة والحاصل ان التكبير

العصر بعد الظهر الى انه لا يصلي سنة الظهر البعديه وهو الصحيح كما في التصحيح فبالاولى ان لا يتنفل بينهما فلو فعل كره وأعاد الاذان للعصر لا تقطع فوره فصار كالا اشتغال بينهما بفعل آخر وفي اقتصاره في بيان شرط الجمع على ما ذكر دليل على ان الخطبة ليست من شرطه بخلاف الجمعة وعلى ان الجماعة ليست من شرطه حتى لو لحق الناس الفرع عرفات فصلي الامام وحده الصلاتين فانه يجوز بالاجماع على الصحيح كذا في الوحيز وفي البدائع ولا يلزم عليه ما ذاب في الامام المحدث في صلاة الظهر فاستخاف رجلا وذهب الامام ليتوضأ فصلي الخليفة الظهر والعصر ثم جاء الامام انه لا يجوز له أن يصلي العصر الا في وقتها لان عدم الجواز هناك ليس لعدم الجماعة بل لعدم الامام لانه خرج عن أن يكون اماما وصار كواحد من المؤمنين او يقال الجماعة شرط الجمع عند أبي حنيفة لكن في حق غير الامام لا في حق الامام اه في النفاية والجوهرة والمجمع من اشتراط الجماعة ضعيف ولو أحدث بعد الخطبة قبل أن يشرع في الصلاة واستخاف من لم يشهد الخطبة جاز ويجمع بين الصلاتين بخلاف الجمعة وذكر الامام والاحرام بالتعريف للاشارة الى تعيينهما فاذا اراد بالامام الامام الاعظم أو نائبه مقيما كان أو مسافرا فلا يجوز الجمع مع امام غيرهما ولو مات الامام وهو الخليفة جمع نائبه أو صاحب شرطه

بعد ثبوت وجوبه عندنا لا يسقط وجوبه هنا الا بدليل وما ذكر لا يصلح للدلالة كما علمته هذا ما ظهري والله أعلم (قوله في النفاية الخ) قال في النهر فيه نظر فقد نقل غير واحد اشتراط الجماعة على قول الامام قال الاستيعابي وهو الصحيح وأما مسألة الفرع فبتقدير تسليمه انما جاز له الجمع ضرورة كما عمل

به الشارح فيما اذا نفر والا ان الجماعة غير شرط اه قال العلامة نوح أفندي بعد ذكره لان عبارة البدائع التي ذكرها المؤلف قلت اختار صاحب المحيط هذا حيث قال ولو نفر الناس عن الامام بعد الشروع أو قبله فصلي وحده الصلاتين جاز لان الجماعة ليست شرط في حق الامام عند أبي حنيفة أما الامام فشرط في حق غيره اه فعلى هذا لا ترد مسألة الفرع أصلا ولا تحتاج الى الجواب قطعا والذي يقتضيه النظر ان هذا القول هو الاولي بالقبول لما وافقته المنقول والمعقول فالاول ما سبق ان من صلاهما مع الامام أو نائبه محرما يجمع ومن لا فلا عندوه والثاني ان اشتراط الامام عين اشتراط الجماعة لان المراد منه اشتراط أدائها معه لا اشتراط وجوده في الموقف والأصح جمع من وجد في الموقف منفردا وليس مذهب الامام بل مذهب صاحبين فاشتراطهم الامام عين اشتراط الجماعة معه ويؤيده تخصيصهم جواز الجمع منفردا في حق الامام فقط وتعليل بعضهم له بعدم اشتراط الجماعة في حقها كثرهم بالضرورة فعلى هذا فالجماعة شرط غير لازم في حقها فتسقط بالضرورة لازم في حقهم فلا تسقط بحال (قوله مقيما كان أو مسافرا) لكن ان كان مقيما كامام مكة صلى بهم صلاة المتقين ولا يجوز له التقصر ولا للحاج الاقتداء به قال الامام اعلموا في كان الامام النسفي يقول العجب من أهل الموقف يتابعون امام مكة في التقصر ويدينهم وبينه كفة فرسخان فاني يستجاب لهم واني برحى لهم الخير وصلاتهم غير جائزة قال شمس الأئمة كملت مع أهل الموقف فاعتزلت وصليت كل صلاة في وقتها وأوصيت بذلك أصحابي وقد سمعنا انه يتكلف ويخرج مسيرة سفر ثم يأتي عرفات فلو كان هكذا فالقصر جائز

والا لا فيجب الاحتياط بآثار خاتمة عن المحيط لمخصا (قوله وعندهما لا يشترط الا الاحرام الخ) ذكر في الشرح نبلا ليس عن البرهان انه الاظهر (قوله وذكر في معراج الدراية الخ) نقله شارح الباب عن شرح الجامع لقاسم بن عيسى وقال فيه انه يلزم منه تأخير الوقوف وينا في حديث جابر رضي الله عنه حتى اذا زاغت الشمس وان ظاهرها ان الخطبة كانت في أول الزوال فلا تقع الصلاة في آخر وقت الظهر ولا يبعد ان يكون مراده انه يصلي الظهر والعصر بعده قبله (قول المصنف وقف بقرب الجبل) أي عند العشرات البكار كما سيذكر المؤلف وهو موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على ما قبل العشرات السوداء البكار المنقرشات في طرفي الجبيلات الصغار التي كانها الروابي الصغار عند جبل الرحمة وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بطن ناقته الى العشرات وجبل المشاة بين يديه واستقبل القبلة وكان موقفه عند النابت قال الازرقى والنابت هو الفجوة التي خلف

٣٦٣

موقف الامام وان موقف النبي صلى الله عليه وسلم كان على ضرس مضر من بين أحجار هناك ناتئة من جبل الال قال الفارسي قال قاضي القضاة بدر الدين وقد اجتهدت على

ثم الى الموقف وقف بقرب الجبل وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة حامدا مكبرا مهلا لا مليا مصلبا داعيا

تعيين موقفه صلى الله عليه وسلم من جهات متعددة ووافقني عليه بعض من يعتمد عليه من محدثي مكة وعلماؤها حتى حصل الظن بتعيينه وانه الفجوة المستوية المشرقة على الموقف التي عن يمينها ووراءها صخرة متصلة بعشرات الجبل وهذه الفجوة بين الجبل والبناء

لان النواب لا ينزلون بموت الخليفة والاصلي كل واحدة منهما في وقتها والمراد بالاحرام احرام الحج حتى لو كان محرما بالعمره يصلي العصر في وقته عنده وهذا ان الشيطان لا يبد منها في كل من الصلاة لا في العصر وحدها حتى لو كان محرما بالعمره في الظهر محرما بالحج في العصر لا يجوز له الجمع عنده كما لو لم يكن محرما في الظهر وأدلى في وقت الاحرام فأفاد انه لا فرق بين أن يكون محرما قبل الزوال أو بعده وهو الصحيح لان المقصود حصوله عند اداء الصلاتين ولا يشترط الامام لجميع اداء الظهر حتى لو أدرك جزءا منه معه جازله الجمع كذا في المحيط وهذا كله مذهب الامام وعندهما لا يشترط الا الاحرام عند العصر وهو رواية فخر الملقن في الجمع وفي قوله صلى الله عليه وسلم في الظهر إشارة الى الصحبة فلو صلاها ثم تبين فساد الظهر أعادها جميعا لان الفاسد عدم شرعا وذكر في معراج الدراية انه يؤخر هذا الجمع الى آخر وقت الظهر وفي المحيط لا يجهر بالقراءة فيهما (قوله ثم الى الموقف وقف بقرب الجبل) أي ثم رح والمراد بالجبل جبل الرحمة (قوله وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة) لمحدث البخاري عرفات كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر وشعاب مكة كلها منصرف وفي المغرب عرنة وادبجها وعرفات وبتصغيرها سميت عرنة ينسب اليها العربيون وذكر القرطبي في تفسيره انها بفتح الراء وضمة غربي مسجد عرفة حتى لقد قال بعض العلماء ان الجدار الغربي من مسجد عرفة لو سقط سقط في بطن عرنة وحكي الباجي عن ابن حبيب ان عرفة في الحبل وعرنة في الحرم (قوله حامدا مكبرا مهلا لا مليا مصلبا داعيا) أي وقف حامدا الى آخره لمحدث مالك وغيره أفضل الدعاء يوم عرفة وأفضل ما قلته أنا والنيون من قبل لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير وكان عليه السلام يجتهد في الدعاء في هذا الموقف حتى روى عنه انه عليه السلام دعا عشية عرفة لأمته بالمغفرة فاستجيب له الا في الدعاء والمظالم ثم أعاد الدعاء بالمزدلفة فأجيب حتى الدماء والمظالم خرج ابن ماجه وهو ضعيف بالعباس بن مرداس فانه منكر الحديث ساقط الاحتجاج كما ذكره الحفاظ لكن له شواهد كثيرة فنهى ما رواه أحمد باسناد صحيح عن ابن عباس قال كان فلان ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة فجعل التقي بلا حظ النساء وينظر اليهن فقال له النبي صلى الله عليه وسلم

المربع عن يساره وهي الى الجبل أقرب بقليل بحيث يكون الجبل قبالة تلك بين اذا استقبلت القبلة والبناء المربع عن يسارك بقليل وراء فان ظفرت بموقف النبي صلى الله عليه وسلم فهو والغاية القصوى فلا يلزم ولا تفارقة وان خفي عليك فقف ما بين الجبل والبناء المذكر على جميع العشرات والاما كن التي بينهما وعلى سهلها تارة وعلى جبلها تارة اعلك أن تصادف الموقف النبوي كذا في المرشد على الكثر وقال القاضي محمد عبد والبناء المربع هو المعروف بمطبخ آدم عليه السلام وقد وقفت بموقفه عليه السلام مرارا كثيرة وحصل لي منه خشوع عظيم ويعرف بمحذاته صخرة مخروقة تتبعه هي وما حولها من العشرات المفروشة وما وراءها من العشرات السوداء المتصلة بالجبل هنا المطنوب اه كذا في حاشية المدني على الدر المختار (قول المصنف وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة) ظاهر هذا وكذا قوله في مزدلفة وهي موقف الا بطن محسر ان المسكين ليس بإمكانه ان يقف فلا يجزئ فيهما كما سباني

(قوله تحبط بالاسلام والهجرة والنجس) أى بمجموع الثلاثة لا بكل واحد على انفراده (قوله وانما المراد ان اثم مطل الدين وتأخيره يسقط الخ) أقول بان ذلك ان من أخر صلاته عن وقتها فقد ارتكب معصية وهى التأخير ووجب عليه شئ آخر وهو القضاء وكذا اذا قتل أحدا ارتكب معصية وهى الجناية على العبد بخالفه نبي الرب تعالى ووجب عليه شئ آخر وهو تسليم نفسه للقصاص ان كان عمداً أو تسليم الدية وكذا نظائر ذلك مما يكون معصية يترتب عليها واجب سواء كان ذلك الواجب من حقوق الله تعالى أو حقوق العبد فما ورد من تكفير الحج للكبائر والمراد تكفيره للمعاصي الكبائر كتنأخير الصلاة ومطل الدين والجناية على العبد وأما الواجبات المترتبة على تلك المعاصي من لزوم قضاء الصلاة وأداء الدين وتسليم نفسه للقصاص أو تسليم الدية فانما لا تسقط لان التكفير انما يكون للذنوب وهذه واجبات لا ذنوب حتى تسقط ألا ترى ان التوبة تكفر الذنوب

٣٦٤

بالاتفاق ولا يلزم من ذلك سقوط الواجبات المترتبة على تلك الذنوب على ان التوبة من ذنب يترتب عليه واجب لا تتم الا بفعل ذلك الواجب فمن غصب شيئاً ثم تاب لا تتم توبته الا بضمان ما غصب فحسب بالمال الج الذي فيه النزاع والمراد من قولنا لا تتم توبته الا بفعل الواجب انه لا يخرج عن عهده الغصب في الآخرة الا بذلك والا فلو غصب وتاب عن فعل الغصب المذكور وحسب الشئ المغصوب عنده ومنع صاحبه عنه وقد عزم على رده الى صاحبه تصح توبته وان بقيت ذمته مشغولة به الى أن يردّه الى صاحبه فيشذذت توبته بمعنى

ابن أخى ان هذا يوم من ملك فيه سمعه وبصره غفر له ومنها ما رواه البخارى مرفوعاً من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ومنها ما رواه مسلم فى صحيحه مرفوعاً ان الاسلام يهدم ما كان قبله وان الهجرة تهدم ما كان قبلها وان الحج يهدم ما كان قبله ومنها ما رواه مالك فى الموطأ مرفوعاً ما روى الشيطان يوماً هو أصغر ولا أدر ولا أعظم منه فى يوم عرفة وما ذاك الا ما يرى من تنزل الرحمة وتجاوز الله تعالى عن الذنوب العظام الا ما روى يوم بدر فانه رأى جبريل يزع الملائكة فانها تقتضى تكفير الصغائر والكبائر ولو كانت من حقوق العباد لكن ذكر الاكمل فى شرح المشارق ان الاسلام يهدم ما كان قبله ان المقصود ان الذنوب السالفة تحبط بالاسلام والهجرة والحج صغيرة كانت او كبيرة وتتناول حقوق الله وحقوق العباد بالنسبة الى الحربى حتى لو أسلم لا يطالب بشئ منها حتى لو كان قتل وأخذ المال وأحرز به دار الحرب ثم أسلم لا يؤخذ بشئ من ذلك وعلى هذا كان الاسلام كافياً فى تحصيل مراده ولكن ذكر صلى الله عليه وسلم الهجرة والحج تأكيدياً فى بشارته وترغيباً فى مبايعته فان الهجرة والحج لا يكفران المظالم ولا يقطع فيها مجحواً والكبائر وانما يكفران الصغائر ويجوز أن يقال والكبائر التى ليست من حقوق العباد أيضاً كالاسلام من أهل الذمة وحينئذ لا يشك ان ذكرهما كان للتأكيده وهكذا ذكر الامام الطيبي فى شرح هذا الحديث وقال ان الشارحين اتفقوا عليه وهكذا ذكر الامام النووى والقرطبي فى شرح مسلم وذكر القاضى عياض ان أهل السنة أجمعوا على ان الكبائر لا يكفرها الا التوبة فالحاصل ان المسئلة طنية وان الحج لا يقطع فيه بتكفير الكبائر من حقوق الله تعالى فضلاً عن حقوق العباد وان قلنا بالتكفير لا بكل فليس معناه كما يتوهمه كثير من الناس ان الدين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والصيامات والزكاة اذ لم يقل أحد بذلك وانما المراد ان اثم مطل الدين وتأخيره يسقط ثم بعد الوقوف بعرفة اذا مطلق صار آثماً الا ان وكذا اثم تأخير الصلاة عن أوقاتها يرتفع بالحج لا بالقضاء ثم بعد الوقوف بعرفة يطالب بالقضاء فان لم يفعل كان آثماً على القول بفوريته وكذا البقية على هذا القياس وبالجملة فلم يقل أحد بمقتضى عموم الاحاديث الواردة فى الحج كالاختفى وأشار بقوله ملياً الى رد على من قال بقطعها اذا وقف ثم اعلم ان الوقوف ركن من أركان الحج كما قدمناه وهو أعظم أركانه للحديث الصحيح الحج عرفة وشروطه شيا أن أحدهما كونه

انه يخرج عن عهده من كل جهة وكذا يقال فى مطل الدين وتأخير الصلاة فقد ظهر بما قرناه ان الحج كالتوبة فى تكفير الكبائر سواء تعلقت بحقوق الله تعالى أو بحقوق العبد أو لم تتعلق بحق أحد أى لم يترتب عليها واجب آخر كشرب الخمر ونحوه فيكفر الحج الذنب ويبقى حق الله تعالى وحق العبد فى ذمته ان كان ذنباً يترتب عليه حق أحدهما كما قررنا والا فلا يبقى عليه شئ فاعتنم هذا التحريراً ليردوا به بتضع المرام وتندفع الشبهة والا وهام وقد أشار الى العلامة ابراهيم اللقاني فى شرحه الكبير على منظومته فى التوحيد فقال ان قوله صلى الله عليه وسلم من حج البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه لا يتناول حقوق الله تعالى وحقوق عباده لانها فى الذمة ليست ذنباً وانما الذنب المطل فيه فميتوقف على اسقاط صاحبه فالذى يسقط اثم مخالفة الله تعالى فقط اه والله اعلم (قوله أحدهما كونه

في أرض عرفات) الظاهر ان هذا ركنه لعدم تصوره بدونه كذا في شرح الباب (قوله وان يكون مفطرا) عند في الباب من مستحبات الوقوف الصوم لمن قوى والفطر للضعيف قال وقيل يكره قال شارحه وهي كراهة تزيه لثلاثي دخله في وقعه في محذور او محذور وكذا صوم يوم التروية لانه يعجزه عن أداء أفعال الحج وقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم أفطر يوم عرفته مع كمال القوة الا انه لم يسهل منه أحد من صومه فلا وجه لكرهه على الإطلاق وأما ما في الحاشية ويكره صوم يوم عرفته بعرفات وكذا صوم يوم التروية لانه يعجزه عن أداء أفعال الحج فبني على حكم الاغلب فلا ينافيه ما في الكرماني من انه لا يكره للحاج الصوم في يوم عرفته عندنا الا اذا كان يضعفه عن أداء المناسك فينذر تركه أولى وفي الفتح ان كان يضعفه عن الوقوف والدعوات والمستحب تركه اه (قوله وان يقف على راحلته) عبارة عن التنوير ووقف الامام على ناقته قال المدني في حاشيته لاختصاصه وصية للامام هنا بل ينبغي الركوب لكل واقف في عرفة وانما ذكر الامام لانه يقتدى به في جميع المناسك لان الهبة رضى الله عنهم كانوا يقتدون بفعله صلى الله عليه وسلم ولانه متى وقف راكبا يكون قلبه فارغا عن جانب ٣٦٥ الدابة فيكون قلبه في الدعاء

أسكن وفي المناجاة
أخلص قاله الشيخ عبد
الله العفيف ثم قال وفي
السراج الوهاج نقلا عن
مسك ابن الجهمي يكره
الوقوف على ظهر الدابة
الا في حال الوقوف
بعرفة بل هو الافضل
للإمام وغيره وقال ابن
الحاج في المدخل وهذا
الموضع مستثنى عما
نهى عنه من اتخاذ
ظهور الدواب مساطب
يجلس عليها اه وفي
مسك ابن الجهمي ومن لم
يكن له مركب فالافضل
ان يقف قائما فاذا أعيان

في أرض عرفات الثاني أن يكون في وقته كما سيأتي بيانه وليس القيام من شرطه ولا من واجباته حتى لو كان جالسا جاز لان الوقوف المفروض هو الكيفية فيه وكذا النية ليس من شرطه وواجبه الامتداد الى النروب واما سنه فلا غسل للوقوف والخطينان والجمع بين الصلاتين وتبجيل الوقوف عقيم سما وان يكون منظر الكونه أعون على الدعاء وان يكون متوضئا لكونه أكمل وان يقف على راحلته وان يكون مستقبل القبلة وان يكون وراء الامام بالقرب منه وان يكون حاضر القلب فارغا من الامور الشاغلة عن الدعاء فينبغي أن يجتنب في موقفه طريق القوافل وغيرهم لئلا يزعج بهم وان يقف عند الصخرات السود موقوف رسول الله صلى الله عليه وسلم وان تعذر عليه يقف بالقرب منه بحسب الامكان واما ما اشتهر عند العوام من الاعتناء بأداء الوقوف على جبل الرحمة الذي هو بوسط عرفات وترجمهم له على غيره فخطأ ظاهر ومخالف للسنة ولم يذكر أحد ممن يعتد به في صعود هذا الجبل فضيلة تختص به بل له حكم سائر أراضي عرفات غير موقوف رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه افضل الا الطبري والمأوردى في الحاوي فانه ما قاله باستحباب قصد هذا الجبل الذي يقال له جبل الدعاء قال وهو موقوف الانبياء وما قاله لا أصل له ولم يرد فيه حديث صحيح ولا ضعيف كذا ذكر النووي في شرح المهذب ومن السنة أن يكثر من الدعاء والتكبير والتهليل والتلبية والاستغفار وقراءة القرآن والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وليحذر كل الحذر من التقصير في شيء من هذا وان هذا اليوم لا يمكن تداركه ويكثر من التلذذ بالتوبة من جميع المخالفات مع التمسك بالقلب وان يكثر البكاء مع الذكرفهناك تسكب العبرات وتستقل العثرات وترتجى الطلبات وانه لجمع عظيم وموقف جسيم يجتمع فيه خيار عباد الله الصالحين وأوليائه المخلصين وهو أعظم مجامع الدنيا وقد قيل اذا وافق يوم

جلس ولو وقف جالسا جاز اه ومفهوم عبارة الكرماني ان من قدر على الركوب ولم يركب يكون مسئلا لتركه السنة فافهم والافقاعا وهو على القيام في الفضيلة ويكره الاضطجاع الامن عند ركاه هو مذكور في كتب المناسك اه (قوله وقد قيل اذا وافق يوم عرفته الخ) قال الرمي قال صلى الله تعالى عليه وسلم افضل الايام يوم عرفته واذا وافق يوم جمعة فهو افضل من سبعين سنة في غير يوم جمعة أخرجه رزين وعن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا كان يوم جمعة غفر الله تعالى لجميع أهل الموقف قال الشيخ عز الدين بن جماعة سئل والدي عن وقفة الجمعة هل لها منزلة على غيرها فاجاب ان لها منزلة على غيرها من خمسة أوجه الاول والثاني ما ذكرناه من الحديثين الثالث ان العمل يشرف بشرف الازمنة كما يشرف بشرف الامكنة ويوم الجمعة افضل أيام الاسبوع فوجب أن يكون العمل فيه افضل الرابع في يوم الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله تعالى شيئا الا أعطاه اياه وليست في غير يوم الجمعة الخامس موافقة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فان وقفته في حجة الوداع كانت يوم الجمعة وانما يختار له الافضل قال والدي أن من حيث اسقاط الغرض فلا منزلة لها على غيرها وسأله بعض الطلبة فقال قد جاء ان الله تعالى يغفر لجميع أهل الموقف فوجه تخصيص ذلك بيوم الجمعة في الحديث يعني التقديم فاجابه بأنه يحتمل ان الله تعالى يغفر في يوم

الجمعة بغير واسطة وفي غير يوم الجمعة قوم القوم اه كذا في حاشية الشيخ نور الدين الزياي الشافعي (قوله وأشار الى انه لا تطوع بين الصلاتين) أي بل يصلي سنة المغرب والعشاء والوتر بعدها كما صرح به مولانا عبد الرحمن الحامي قدس الله سره السامي في منسكه كذا في شرح الباب للقاري (قوله لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم الخ) لأصل لهذا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بل هو ٣٦٦ في البخاري عن ابن مسعود انه فعله وكذا أخرجه ابن أبي شيبة عنه وتماه في الفتح

عرفة يوم الجمعة عفر لكل أهل ا. وقف وأنه أفضل من سبعين حجة في غير يوم الجمعة كما ورد في الحديث وليحذر كل المحذر من المخاصمة والمشاقمة والمنافرة والكلام القبيح بل ومن المباح أيضا في مثل هذا اليوم (قوله ثم الى مزدلفة بعد الغروب) أي ثم رح كائنت في صحيح مسلم من فعله عليه السلام وهذا بيان للواجب حتى لو دفع قبل الغروب وجاوز حدود عرفة لزمه دم وأشار الى ان الامام لو أبطأ بالدفع بعد الغروب فان الناس يدفعون لانه لا واقفة في مخالفة السنة ولو ملك بعد الغروب وبعد دفع الامام وان كان قليلا لخوف الزحام فلا بأس به وان كان كثيرا كان ميسرا لمخالفة السنة والا فضل ان يمشي على هيئته وإذا وجد فرجة أسرع ويستحب أن يدخل مزدلفة ماشيا وان يكبر ويهمل ويحمد ويلبي ساعة فساعة (قوله وانزل بقرب جبل قزح) يعني المشعر الحرام وهو غير منصرف للعدل والعلية كعمرو من قزح الشئ ارتفع يقال انه كانوا آدم عليه السلام وهو موقف الامام كما رواه أبو داود ولا ينبغي النزول على الطريق ولا الانفراد عن الناس فينزل عن بعينه أو يساره ويستحب ان يقف وراء الامام كالوقوف بعرفة (قوله وصل بالناس العشائين باذان واقامة) أي المغرب والعشاء جمع تأخير لرواية مسلم عن ابن عمر انه عليه السلام أذن للمغرب بجمع فأقام ثم صلى العشاء بالاقامة الاولى وأشار الى انه لا تطوع بين الصلاتين ولو سنة مؤكدة على الصحيح ولو تطوع بينهما اعادة الاقامة كما لو اشتغل بينهما بعمل آخر وفي الهداية وكان ينبغي أن يعاد الاذان كما في الجمع الاول الا اننا كتفينا باعادة الاقامة لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم أفرد الاقامة بالعشاء والى ان هذا الجمع لا يختص بالمسافر لانه جمع بسبب النسيك فيجوز لأهل مكة ومزدلفة ومن غيرهم والى ان هذا الجمع لا يشترط فيه الامام كما شرط في الجمع المتقدم لان العشاء تقع اذاه في وقتها والمغرب قضاء والا فضل ان يصليها مع الامام بجماعة وينبغي أن يصلي الفرض قبل حط رحله بل ينبغي جماله ويعلمها وهذه ليلة جعت شرف المكان والزمان فينبغي أن يجتهد في احياؤها بالصلاة والتلاوة والذكر والتضرع (قوله ولم تجز المغرب في الطريق) أي لم تحل صلاة المغرب قبل الوصول الى مزدلفة للحديث الصلاة امامك قاله حين قيل له الصلاة يارسول الله وهو في طريق مزدلفة أي وقتها فدل كلامه انها لا تحل بعرفات بالطريق الاولى وأشار الى ان العشاء لا تحل بالطريق الاولى وان كان بعد دخول وقتها لان صاحب الوقت وهي المغرب اذا كانت لا تحل به فغيرها أولى ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء علم انه لو خاف طلوع الفجر جاز أن يصليهما في الطريق لانه لو لم يصليهما لصارتا قضاء واذا لم يحل له اداؤهما بالطريق فاذا صلاهما أو احدهما فقد ارتكب كراهة التحريم فكل صلاة أدت معها واجب اعادتها فيجب اعادتهما ما لم يطلع الفجر فان طلع سقطت الاعادة لان الاعادة للجمع بينهما في وقت العشاء وقد خرج وفي الفتاوى الظهيرية ثم ههنا مسألة لا بد من معرفتها

(قوله والمغرب قضاء) دفعه في النهر بما في السراج انه ينسوي في المغرب الاداء لا القضاء اه قلت ويدل عليه كلام المؤلف الا في ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء الخ وكذا ما يأتي من ان الدليل ثم الى مزدلفة بعد الغروب وانزل بقرب جبل قزح وصل بالناس العشائين باذان واقامة ولم تجز المغرب في الطريق الظني أفاد تأخير وقت المغرب أي عدم خروجه بدخول وقت العشاء في خصوص هذه الليلة (قوله وهذه ليلة جعت شرف الزمان والمكان) قال في النهر وقد وقع السؤال في شرفها على ليلة الجمعة وقد كنت ممن مال الى ذلك ثم رأيت في الجوهرة انها أفضل ليالي السنة (قول المصنف ولم تجز المغرب في الطريق) قال العلامة الشهاوي في

منسكه وهذا الحكم الذي ذكرناه في حق صلاة المغرب في الطريق انما هو فيما اذا ذهب الى المزدلفة من طريقها أما وهو اذا ذهب الى مكة من غير طريق المزدلفة جاز له أن يصلي المغرب في الطريق بلا توقف ولم أجد أحدا صرح بذلك سوى صاحب النهاية والعناية في باب قضاء الفوائت وكلام شارح الكنز يدل عليه وهي فائدة جلية اه وكذا صرح بها في البناية في الباب المذكور أيضا اه كذا وجدته بخط العلامة الشيخ ابراهيم أبي سلمة على هامش نسخة من الكنز وقد نقل عبارة العناية الشيخ عبد الرحمن الرشدي في شرحه وأقرها كذا في حاشية المندقي على الهدى (قوله ثم ههنا مسألة الخ) قال الرمي فيه اشكال وهو ان

فيه تقويت الترتيب وهو فرض يفوت الجواز بفوته كترتيب الوتر على العشاء فان حل على ظاهره فهو مشكل لأن يحمل على ساقط الترتيب أو على عودها إلى الجواز الأصلي خسا بعد ما وذل ان المغرب والعشاء وقتها وقت العشاء فهما صلاتان أجمعتا في وقت واحد وقد تقدم في الوتر والعشاء انه يجب الترتيب بينهما قال اهناك ولا يقدم الوتر على العشاء للترتيب لان وقت الوتر لم يدخل حتى لو نسي العشاء وصلى الوتر جاز لسقوط الترتيب به وهذا عند أبي حنيفة لانه فرض عنده فصار كفرضين اجتمعا في وقت واحد كالقضاء أو القضاء والاداء فينبغي أن يكون في تقديم صلاة العشاء على المغرب هنا كذلك اذا لموجب لسقوط الترتيب وبانفجار الصبح لم تدخل الفوائت في حد الكثرة اه قلت وهذا خلاف الظاهر بل المتبادر سقوط الترتيب هنا بياض والناظر في حواشي مسكين تراه هذه على ما يسقط به الترتيب (قوله وهو يؤهم عدم الصحة) قال في التهرأني يتوهم عدم الصحة للصلاة بعد دخول وقتها اه ونامله مع ما مر عن السراج وقواه في حديث الصلاة امامك أي وقتها أفلا يتوهم معهم ذلك وقال الرمي كلف لا يتوهم والجواز مشترك بين الصحة والحل واذا قلنا اني يتوهم عدم الصحة بعد دخول الوقت قلنا اني يتوهم عدم الحل بعد دخوله كما هو ظاهر فالتوهم هنا لا ينكر (قوله لكان أداء) أي لكان فعلها ناسيا أداء ان كان في الوقت الخ (قوله وحاصل دليلهم الخ) خطري هذا اشكال وهو ان الحديث المفيد تأخير المغرب اذا كان ظننا وكان الدليل الموجب للمحافظة على الوقت قطعيا لم يحجز تأخير المغرب عن وقتها الثابت بالقطعي والالزم تقديم الظني عليه مع انه لا قائل بعدم جواز تأخير بل بوجوبه ٣٦٧ ولا يخصص حينئذ الابدعوى عدم

ظنية الحديث أو عدم قطعية دلالة الآية واذا كان كذلك لا يتم قواه فعملنا بمقتضاه الخ وبه يتأيد بحث المحقق ثم رأيت في العناية قال ما نصه واعترض بان هذا الحديث من الأحاد فكيف يجوز أن يبطل به قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وأجاب شيخ شيخني

وهو انه لو قدم العشاء على المغرب بمزدلفة صلى المغرب ثم بعد العشاء فان لم يعد العشاء حتى انقصر الصبح عاد العشاء إلى الجواز وهذا كما قال أبو حنيفة فيمن ترك صلاة الظهر ثم صلى بعدها جسا وهو ذا كر للتركة لم يحجز فان صلى السادسة عاد إلى الجواز واعلم ان المشايخ صرحوا في كتبهم بعدم الجواز وهو يؤهم عدم الصحة وليس بمراد بل المراد عدم الحل ولهذا صرحوا بالاعادة ولو كانت باطلة لكان اداءه ان كان في وقت وقضاءه ان كان خارجا ولو صرحوا بعدم الحل لزال الاشتباه وحاصل دليلهم المقتضى لعدم الحل انه ظني مفيد تأخير وقت المغرب في خصوص هذه الليلة ليتوصل إلى الجمع بمزدلفة فعملنا بمقتضاه ما لم يلزم تقديم على الدليل القاطع وهو الدليل الموجب للمحافظة على الوقت فقبل طلوع الفجر لم يلزم تقديمه على القطعي وبعده انتفى اه كان تدارك هذا الواجب وتقرر المأثم اذ لو وجبت الاعادة بعده كان حقيقته عدم الصحة فيما هو مؤقت قطعيا وفيه التقديم المتمنع وفي فتح القدير وقد يقال بوجوب الاعادة مطلقا لانه اذا ما قبل وقتها الثابت بالحديث فتعلمه بانه للجمع فاذا واثقت سقطت الاعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه ومرجعه إلى تقديم المعنى على النص

العلامة بانه من المشايخ تلقته الامتة بالقبول في الصدر الاول وعملوا به فجاز ان يراد به على كتاب الله تعالى وأقول قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا الآية ونحوها ليس فيه دلالة قاطعة على تعيين الاوقات وانما دلالتها على ان الصلاة أوقاتها وتعيينها ثابت اما بحديث جابر أو بغيره من الأحاد أو بقوله عليه الصلاة والسلام رمث ذلك لا يفيد القطع فجاز ان يعارضه خبر الواحد ثم يعمل بقوله عليه السلام وهو انه جمع بينهما بالمزدلفة ولا يجوز أن يكون قضاء فتعين ان يكون ذلك وقته اه والاحسن الاول لان عدم قطعية تعيين الاوقات بعيد لبسوته بالنقل المتواتر عنه عليه الصلاة والسلام بل ينظم القرآن اذا فرد لوك الشمس وغروها كما في السعدية ثم قال في العناية وشكك عن أبي يوسف أي أوردنا كلاما من جانيه على صاحبه بان صلاة المغرب التي صلاها في الطريق امان وقعت صحيحة أولا فان كان الاول فلا تجب الاعادة لا في الوقت ولا بعده وان كان الثاني وجبت فيه وبعده لان ما وقع فاسدا لا ينقلب صحيحا بمضي الوقت وأجيب بان الفساد موقوف يظهر أثره في ثانی الحال كما مر في مسألة الترتيب اه هذا ويؤخذ من هذا الجواب ان مرادهم من عدم الجواز عدم الصحة لانه لا فرق بين الفساد والبطالان في العبادات وهو ظاهر ما في الهداية حيث قال ومن صلى المغرب في الطريق لم يحجزه عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعليه اعادتها ما لم يطاع الفجر وقال أبو يوسف يحجزه وقد أساء اه لان قوله لم يحجزه من الاجراء لا من الجواز والذي يطلق على الحل الثاني لا الاول وقول المؤلف ولو كانت باطلة الخ جوابه ما علمت من ان البطلان غير بات بل هو موقوف ويدل عليه ما نقله عن الظهيرية وتنطيره عن ترك الظاهر الخ فان البطلان في المقيس عليه غير بات نعم ظاهر ما في النهاية يوافق ما ذكره المؤلف حيث نظرو وجوب الاعادة هنا اذا صلى

الظهر في منزله يوم الجمعة (قوله وفي المحيط لوصلاهما بعدما جاوزا المزدلفة جاز) نقله في شرح الباب عن المتنقي ثم قال وهو خلاف ما عليه الجمهور وقال أيضا واذا ثبت وجوب هذا الجمع بمزدلفة في وقت العشاء فلو صلى المغرب في وقتها أو العشاء والمغرب في وقت العشاء قبل أن يأتي بمزدلفة ٣٦٨ أو بعدما جاوزها لم يجزه وعليه أعادتها ما لم يطالع الفجر في قول أبي حنيفة ومحمد وزفر

والحسن وقال أبو يوسف يجزئه ولا يعيد وقد أساء لترك السنة وللم بعد حتى طلع الفجر عادت إلى الجواز وسقط القضاء اتفاقا إلا أنه يأثم لتركه ثم صلى الفجر بغلس ثم وقف مكبرا مهلا مليا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بمجاثتك وقف على جبل قزح إن أمكنك والا فبقرب منه وهي موقف الابطن محسر ثم إلى منى بعدما أسفر جدا فإرم جرة العقبة من بطن الوادي الواجب وعن أبي حنيفة إذا ذهب نصف الليل سقطت إعادة الذهاب وقت الاستحباب اه (قوله وقف على جبل قزح الخ) كذا في الزيلعي والظاهر أنه يوجد في بعض نسخ المتن والا فالذي رأيته في بعضها وعليه كتب في النهر بدون هذه الزيادة (قوله وهي سنة الخ) وللشافعي قولان قول بالوجوب وقول بالسنة حكاهما

وكلهم على أن العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا لمعنى النص لا يقال لو أجزأ بناء على إطلاقه أدى إلى تقديم الظني على القطعي لا فانهقول ذلك لوقلنا بافتراض ذلك لكان حكم بالأجزاء ونوجب إعادة ما وقع مجزئا شرعا مطلقا ولا بدع في ذلك فهو نظير وجوب إعادة صلاة أدبت مع كراهة التحريم حيث لم يجز بأجزائها ويجب أعادتها مطلقا اه وفي المحيط لوصلاهما بعدما جاوزا المزدلفة جاز اه (قوله ثم صل الفجر بغلس) لرواية ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم صلاها يومئذ بغلس وهو في اللغة آخر الليل والمراد هنا بعد طلوع الفجر بقليل للحاجة إلى الوقوف بالمزدلفة (قوله ثم وقف مكبرا مهلا مليا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بمجاثتك وقف على جبل قزح إن أمكنك والا فبقرب منه) بيان للسنة فلو وقف قبل الصلاة أجزأه ووقته من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس وقد مضى أنه واجب وصرح في الهداية بسقوطه للعذر بأن يكون به ضعف أو علة أو كانت امرأة تخاف الزحام لا شيء عليه وسيأتي في الجنايات أن هذا لا يخص هذا الواجب بل كل واجب إذا تركه للعذر لا شيء عليه ولم يقيد في المحيط خوف الزحام بالمرأة بل أطلقه فشمع الرجل لو لم يقبل الوقت لخوفه لا شيء عليه ولو لم بهامن غير أن يقف جاز كالوقوف بعرفة ولو لم يرف في جزء من أجزاء المزدلفة جاز كذا في المعراج واختلاف في جبل قزح فقل هو المشعر الحرام وقيل المشعر جميع المزدلفة ولم يذكرا البيتوته بمزدلفة وهي سنة لا شيء عليه لو تركها كما لو وقف بعدما أفاض الإمام قبل الشمس لأن البيتوته شرعت للتأهب للوقوف ولم تشرع نسكا (قوله وهي موقف الابطن محسر) أي المزدلفة كلها موقف الا وادي محسر وهو بضم الميم وفتح الحاء المهملة وكسر السين المهملة المشددة وبالراء سمي بذلك لأن قيل أصحاب الفيل حسروه أي عي وكل وادي محسر موضع فاصل بين منى ومزدلفة ليس من واحدة منهما قال الأزرقي أن وادي محسر خمسة أذراع وخمس وأربعون ذراعا وأما مزدلفة فانها كلها من الحرم سميت بذلك من التراف والازدلاف وهو التقرب لأن الحاج يتقربون منها وحدها ما بين وادي محسر ومازى عرفة ويدخل فيها جميع تلك الشعاب والجبال الداخلة في الحد المذكور وظاهر كلام المصنف كغيره أن بطن محسر ليس مكان الوقوف كبطن عرنة في عرفات فلو وقف فيها فقط لا يجوز كما لو وقف في منى سواء قلنا أن عرنة ومحسر من عرفة ومزدلفة أو لا ووقع في البدائع وأما مكانه يعني الوقوف بمزدلفة فجزء من أجزاء مزدلفة إلا أنه لا ينبغي له أن ينزل في وادي محسر ولو وقف به أجزأه مع الكراهة وذكر مثله في بطن عرنة قال في فتح القدير وما ذكره في البدائع غير مشهور من كلام الأصحاب بل الذي يقتضيه كلامهم عدم الأجزاء وهو الذي يقتضيه النظر لأنهم سألوا عن مسعى السكان والاستثناء منقطع (قوله ثم إلى منى بعدما أسفر جدا) أي تخرج وفسر الأسفار بأن تدفع بحيث لم يبق إلى طلوع الشمس إلا مقدار ما يصلي ركعتين كافي المحيط وفي الظهيرية وينبغي أن يكثر من الذكر والصلاة عليه عليه السلام والدعاء وهو ذاهب فإذا بلغ بطن محسر أسرع أن كان ماشيا وحرك دابته أن كان راكبا قدر رمية حجر لانه عليه السلام فعل ذلك (قوله فإرم جرة العقبة من بطن الوادي

النوى في مناسكه ثم قال وينا كذا اعتناء بهذا المبيت سواء قلنا أنه واجب أو سنة فقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ذهب أمان جليلان من أصحابنا إلى أن هذا المبيت ركن لا يصح الحج إلا به قاله أبو عبد الرحمن ابن بنت الشافعي وأبو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة فينبغي أن يحصر على المبيت للخروج من الخلاف اه (قوله ومازى عرفة) قال في شرح النوازل المأزم المضيق بين جبلين والمراد عند الفقهاء الطريق بين الجبلين وهما جبلان بين عرفات ومزدلفة

(قوله أي المكان المسمى بذلك) تفسير لجمرة العقبة (قوله وقيل إن تضع طرف الإبهام الخ) قال في الشرنبلالية عليه مشى في الهداية فقال وكيفية الرمي أن يضع المحصاة على ظهر إبهامه اليمنى ويستعين بالسبابة اه قال الكمال وهذا التفسير يحتمل كلاماً من تفسيرين قيل بهما أحدهما أن يضع طرف إبهامه اليمنى على وسط السبابة ويضع المحصاة على ظهر الإبهام كأنه عاقد سبعين فربما عرف منه أن المسنون في كون الرمي باليد اليمنى والآخر أن يحلئ سبابه ويضعها على مفصل إبهامه كأنه عاقد عشرة وهذا في التحسين من الرمي به مع الزجعة والوهجة عسر وقيل يأخذها بطرف إبهامه وسبابه وهذا هو الأصح لأنه لا يسر المعتاد اه وكذا نقل تصحيحه في السراج عن النهاية وهو الذي صححه الولوالجي أيضاً وظاهر كلام المؤلف أن الثاني مما في المغرب هو هذا فامشى عليه في الهداية غيره كما يدل عليه كلام الكمال وهو الظاهر خلافاً لما مر عن الشرنبلالية (قوله ومقدار الرمي الخ) هذا تقدير أقل مما يكون بينه وبين المكان في المسنون كذا في الفتح (قوله فلورماها فوقت قريباً من الجمرة الخ) أي قدر ذراع ونحوه ومنهم من لم يقدره اعتباراً بالقرب عرفاً وصد البعد وتماهى في الفتح وقال في الباب وقدر القريب بثلاثة أذرع والبعد بما فوقها وقيل القريب ما دون الثلاثة (قوله ولو وقعت المحصاة على ظهر رجل الخ) فلو وقعت على الشخص أي أطراف المذل الذي هو علامة للجمرة أجزاءه ولو على قبة الشخص ولم تنزل عنه فالظاهر أنه لا يجوز له للبعد لباب وفيه ٢٦٩ وان لم يدرا نها وقعت في المرمى بنفسها أو بنفض من وقت عليه وتحرى به فيه اختلاف والاحتياط أن يعيده وكذا لورمي وشك في وقوعها موقعها

سبع حصيات كحصى الخذف
سبع حصيات كحصى الخذف

سبع حصيات كحصى الخذف أي المكان المسمى بذلك والجمار هي الصغار من الحجارة جمع جرة وبها سموا المواضع التي ترمى جارا وجرات لما يثبتها من الملاسة وقيل لتجمع ما هنالك من الحصى من تجمهر القوم إذا تجمعوا وجر شعره إذا جمعه على قفاه والخذف بالحجارة والذال المجتمعتين أن ترمى بمحصة أو نواة ونحوها تأخذ بين سبابتك وقيل إن تضع طرف الإبهام على طرف السبابة وفعله من باب ضرب كذا في المغرب وصحح الولوالجي القول الثاني لأنه أكثر اهانة للشيطان وهذا بيان للسنة فلورمي كيف أراد جاز ولورمي من فوق العقبة أجزاءه وكان مخالفاً للسنة قيد بالرمي لأنه لو وضعها ووضعها لم يجز لترك الواجب والطرح رمي ١١ تدمية فيكون مجزئاً لأنه مخالف للسنة ومقدار الرمي أن يكون بين الرمي وموضع السقوط خمسة أذرع كذا في الهداية وفي الظهيرية يجب أن يكون بينهما هذا القدر فلورماها فوقت قريباً من الجمرة يكفيه ولو وقعت بعيداً لم يجز لأنه لم يعرف قربة إلا في مكان مخصوص والقريب عفو ولو وقعت المحصاة على ظهر رجل أو على عجل ونبت عليه كان عليه إعادتها وإذا سقطت عن الحمل أو عن ظهر الرجل في سنها ذلك أجزاءه وأشار بقوله كحصى الخذف إلى أنه لورمي سبع حصيات جلة واحدة فإنه يكون عن واحدة لأن المنصوص عليه تفرق الأفعال والتقييد بالسبع لمنع النقص لا لمنع الزيادة فإنه لورماها بأكثر من السبع لم

فلا حوط أن يعيد (قوله ولورمي بسبع حصيات جلة الخ) وفي الكرماني إذا وقعت متفرقة على مواضع الحجرات جاز كما لو جمع بين أسواط المحدث

(٤٧ بجر - ثاني) بضربة واحدة وإن وقعت على مكان واحد لا يجوز وقال مالك والشافعي وأحمد لا يجوز له إلا عن حصاة واحدة كفيما كان لأنه مأثور بالرمي سبع مرات شرح الباب ثم نقل عن مصنف الباب في منسكه الكبير أن الذي في المشاهير من كتب أصحابنا المطلق في عدم الجواز كما هو قول الأئمة الثلاثة ثم نازعه بما فيه نظر لأن أحسن النظر فراجعه وتبصر وفي حاشية المدني عن المرشدي ولا يجوز الرمي بالقوس ونحوه ولا الرمي بالرجل ومن كان مريضاً أو مغمى عليه توضع المحصاة في يده ويرمي بها وإن رمي عنه غيره بامرأته أجزاءه الأولى أفضل وفي الباب ولورمي بحصتين أحدهما عن نفسه والأخرى عن غيره جاز ويكره الأولى أن يرمى أولاً عن نفسه ثم عن غيره (قوله فإنه لورماها بأكثر من السبع لم يضره) قال في الباب ولورمي أكثر من سبع يكره وقال شارحه أي إذا رماه عن قصد وأما إذا شك في السابع ورماه وتبين أنه الثامن فإنه لا يضره ذلك وهذا وقد ناقضه في الكبير بقوله ولورمي بأكثر من السبع لا يضره اه أقول ما ذكره في المنسك الكبير هو ما ذكره المؤلف هنا ولعله محمول على غير القصد فلا تناقض إذا شك أن السبع هو المسنون فالزيادة عليها مخالفة للسنة فتكره لو كانت مقصودة والأفلاو في حاشية المدني قال الشيخ عز الدين بن جماعة في مناسكه الكبرى قالوا لو زاد الرمي على السبع هل يندب أو يكره فقال بعضهم أنه لا تنذر الزيادة لأن رمية طاعة وقال بعضهم بل تكره لأنه خلاف السنة هكذا نقل الخلاف اه وقال شمس الأئمة لو زاد على سبع حصيات لأجرله وينبغي أن يكره قال القاضي عيوني ينبغي أن يكون هذا هو المذهب ويكره رمي الحجرين

كذلك في هذا اليوم بالطريق الأولى لانه بدعة ولم يفعل عليه الصلاة والسلام ورعما اتخذها الجهال نسكا اه (قوله والا فيجوز الرمي الخ) قال في الترمذي طاهر الاطلاق يعطى جوازه بالياقوت والغير وزج وفيه ما خلاف ومنعه الشارحون وغيرهم بناء على اشتراط الاستهانة بالرمي وأجازوه بعضهم بناء على نفي ذلك الاشتراط وعن ذكر جوازه الفارسي في مناسكه كذا في الفتح وهذا يفيد ترجيح اعتبار الشرط المذكور ومقتضى كلام الشارح تبعاً للغاية عدم اعتباره حيث جزم بجوازه بالايجار النفيسة بخلاف الخشب والعبر والؤلؤ يعني بكاره لانها ليست من أجزاء الارض وأما الذهب والفضة فنثاره وليست برمي اه وفي الترمذي لالة قدمنا جواز الرمي بكل ما كان من جنس الارض وعن من صرح به صاحب الهداية فشم كل الاجار النفيسة كالياقوت والزبرجد والزمرد والخشب الغير وزج والبلور والعقيق وبهذا صرح الزيلعي الا انه قال في العناية اعترض على صاحب الهداية بالغير وزج والياقوت فانهما من أجزاء الارض حتى جاز التيمم بهما ومع ذلك لا يجوز الرمي بهما وأجيب بان الجواز مشروط بالاستهانة برمييه وذلك لا يحصل بهما اه فقد أثبت تخصيص العموم وهو مخالف لنص الزيلعي وخصاص بالغير وزج والياقوت دون غيرهما فليتامل ويحذر اه بقي شيء وهو ان الزيلعي استثنى الجواهر وتبعه المؤلف مع انه صرح بجواز الاجار النفيسة ولم يذكر الجواهر العيني ولا الشئني قال نوح أفندي لانها من قبيل الاجار النفيسة بل الاجار النفيسة مستخرجة منها وفي حاشية مسكين تفرقة الزيلعي بين الجواهر والاجار النفيسة في الحكم ليس الا محض تحكم اه لكن ذكر الشيخ اسمعيل في شرحه عن الغاية والجواهر وهي بكار الؤلؤ وبه اندفع التحكم لانها ليست من جنس الارض ٣٧٠ وعن اعترض على العناية بما في الغاية والزيلعي سعدى أفندي في حواشيه عليها وسبقه

اليه في التتارخانية فانه بعد ما ذكر الاعتراض والجواب السابقين وعزاها الى السغناقي قال واعلم ان هذه الرواية مخالفة لما في المحيط أي من الجواز بكل ما كان من جنس الارض كما مر عن الهداية (قوله اما لانها ليست من جنس الارض) هذا خاص فيما قبل الذهب

يضره والتقيد بالمحصى لبيان الاكل والا فيجوز الرمي بكل ما كان من جنس الارض كالخشب والمدر وما يجوز التيمم به ولو كفاف من تراب ولا يجوز بالخشب والعبر والؤلؤ والجواهر والذهب والفضة اما لانها ليست من جنس الارض اولاً لانها نثار وليست برمي اولاً لانه اعزاز لاهانه وكذا التقيد بمحصى الخذف لبيان الاكل فانه لو رماها بأكبر منه جاز لمحصل المقصود غير انه لا يرمي بالكبر من الحجارة كيلاً يتأذى به غيره ولورمي صح وكذا ولم يبين الموضع المأخوذ منه المأخوذ منه لانه يجوز أخذه من أي موضع شاء فليأخذها من مزدلفة أو من قارعة الطريق ويكره من عند الجمرة تنزيهاً لانه حصي من لم يقبل حجه فانه من قبل حجه رفع حصاه كما ورد في الحديث ولم يشترط طهارة الحجارة لانه يجوز الرمي بالحجر النجس والافضل غسلها وفي مناسك المحصري جرى التوارث بحمل المحصى من جبل على الطريق فيحمل منه سبعين حصاة قال وفي مناسك الكرماني يدفع من المزدلفة بسبع حصيات وقال قوم بسبعين حصاة وليس مذهبا اه كذا في معراج الدراية وفي فتح القدير ويكره ان يلتقط

والفضة وقوله واما لانها نثار خاص بهما كما هو مذكور في السعدية عن الغاية وقوله واما لانه اعزاز الخ يشمل الكل حجراً الخشب ان كان مما ليس له قيمة (قوله كما ورد في الحديث) جعله في الهداية أثراً وقال في الفتح وقوله به ورد الاثر كانه ما عن سعيد بن جبير قلت لابن عباس ما بال الجمار ترمى من وقت التحليل عليه السلام ولم تصره ضاباً تسد الاق فقال اما علمت ان من يقبل حجه يرفع حصاة قال ومن لم يقبل ترك حصاة قال مجاهد لما سمعت هذا من ابن عباس جعلت على حصاتي علامة ثم قوسطت الجمره فريمت من كل جانب ثم طلبت فلم أجده تلك العلامة شيئاً اه لكن في حاشية المصنف عن شرح النفاية لمن لا على الفاري انه رواه الدارقطني والحاكم وصححه عن أبي سعيد الخدري قال قلت يا رسول الله هذه الجمار التي ترمى بها كل عام فنجس انها تنقص فقال انه ما يقبل منها رفع ولولا ذلك لأيتها أمثال الجبال اه واستشكله ابن كمال باشا بان حج المشركين غير مقبول وأجيب بان الكفار قد تقبل عباداتهم فيجازون عليها في الدنيا أقول المراد أعمالهم التي هي عبادات صورة لا حقيقة لان مثل الحج لا يكون عبادة إلا بالنية والكافر ليس من أهلها كما صرحوا به تأمل هذا وفي مني خمس آيات هذه احداها وقد نظمها به ضم فقال وأي مني خمس فمنا تساعها * فحاج بيت الله لوجاوز والمحدثا ومنع حداة خطف لحم بارضها * وقلة وجدان المعوض بها عدا وكون ذباب لا يعاقب طعمها * ورفع حصي المقبول دون الذي ردا (قوله وليس مذهبا) قال في الشرنبلالية يعارضه قول الجوهرة ويستحب أن يأخذ حصي جمار من المزدلفة أو من الطريق اه ولذا قال في الهداية يأخذ المحصى من أي موضع شاء اه فالتنفي ليس الاعلى التعيين أي لا يتعين الاخذ من المزدلفة لنا مذهبا وما قاله في الهداية يقتضي خلاف ما قيل

انه يلتقطها من الجبل الذي على الطريق في المزدلفة وما قبل يأخذ من المزدلفة سبعاً فإدائه لاسنة في ذلك يوجب خلافها الاساءة
(قوله وانتهأه اذا طلع الفجر الخ) فانه ان وقت الجواز لا آخره لان المراد به الهبة لا الحمل فالاولى عدم التعرض للانتهاك كافي
عبارة المبسوط المذكرة في الفتح ثم ظهر لي الجواب بانه أراد بيان وقت الجواز أداء كما أفاده في شرح اللباب لكن في الفتح
ويثبت وصف القضاء في الرمي من غروب الشمس عند أي حنيفة الا انه لا شيء فيه سوى ثبوت الاساءة ان لم يكن لعذر اه نامل
هذا وفي حاشية المديني عن حاشية شيخه بعد عزوه ما ذكره المؤلف الى المبسوط والمحيط ٣٧١ الرصوى قال لكن في الهداية

والزبلي والعيني والبدائع
والكافي والكبرماني
وغيرها ان وقته من
طلوع الفجر الى غروب
الشمس وقال في مبسوط
السرخسي ففي ظاهر
المذهب وقته الى غروب
الشمس ولكنه لورمي
بالليل لا يلزمه شيء اه

وكبر بكل حصاة واقطع
التلبية بأولها ثم اذبح

وعليه يحمل ما قدمناه
عن الفتح نامل (قوله
والثاني من طلوع الشمس
الى الزوال) قال الرمي
أي المستحب وقد وافق
على الاستحباب العيني
وذكره في مجمع الرواية
عن المحيط أيضاً بصيغة
المسنون ووافقه في النظر
(قوله والرابع قبل
طلوع الشمس الخ) قيده
في الفتح بعداً حديث
ساقها بعدم العذر قال
حتى لا يكون رمي الضعفة
قبل الشمس ورمي الرعاة

حجراً واحداً فيكسره سبعين حجراً صغيراً كما يفعله كثير من الناس اليوم ولم يبين وقته وله أوقات
أربعة وقت الجواز ووقت الاستحباب ووقت الإباحة ووقت الكراهة فالاول ابتداءه من طلوع
الفجر يوم النحر وانتهأه اذا طلع الفجر من اليوم الثاني حتى لو أخره حتى طلع الفجر في اليوم الثاني
لزمه دم عند أي حنيفة خلافاً لهما ولورمي قبل طلوع فجر يوم النحر لم يصح اتفاقاً والثاني من طلوع
الشمس الى الزوال والثالث من الزوال الى الغروب والرابع قبل طلوع الشمس وبعد الغروب كذا
في المحيط وغيره وجعل في الفتاوى الظهيرية الوقت المباح من المكروه فهي ثلاثة عنده والا كثرون
على الاول (قوله وكبر بكل حصاة) أي مع كل حصاة من السبعة بيان للافضل فلو لم يذكر الله أصلاً
أوهل أو سبع أجزاء ولم يذكر الدعاء آخره لان السنة ان لا يقف عندها كما يشير اليه في رمي الجمار
الثلاث وضابطه ان كل جرة بعدها جرة فانه يقف بعدها للدعاء لانه في أثناء العبادة وكل جرة
ليس بعدها جرة ترمى في يومه لا يقف عندها لانه خرج من العبادة كذا في الظهيرية وهو مشكل
فان الدعاء بعد الخروج من العبادة مستحب كما في الصلاة والصوم اذا خرج منها فالاولى الاستدلال
بفعله عليه السلام كذلك وان لم تظهر له حكمة وقد يقال هي كون الوقوف يقع في جرة العقبة في
الطريق فيوجب قطع سلوكها على الناس وشدة ازدحام الواقفين والمارين ويقضي ذلك الى
ضرر عظيم بخلافه في باقي الجمرات فانه لا يقع في نفس الطريق بل يبعد عنه (قوله واقطع التلبية
بأولها) أي مع أول حصاة ترميها الحديث الصحيح لم يزل عليه السلام يلبى حتى رمى جرة العقبة ولا
فرق بين المفرد والمتمتع والقارن وقيد بالبحر بالجمع لان المعتمر يقطع التلبية اذا استلم الحجر لان
الطواف ركن في العمرة فيقطع التلبية قبل الشروع فيها وقيد بكونه مدر كالحج بادراك الوقوف
بعرفة لان فائت الحج اذا تحلل بالعمرة يقطع التلبية حين يأخذ في الطواف لان العمرة واجبة عليه
فصار كالمعتمر والمحصر يقطعها اذا ذبح هديه لان الذبح للتحلل والقارن اذا كان فائت الحج يقطع
حين يأخذ في الطواف الثاني لانه يتحلل بعده وأشار بالرمي الى انه يقطعها اذا فعل واحداً من
الأمور الاربع التي تفعل في الحج يوم النحر فيقطعها ان حلق قبل الرمي أو طاف الزيارة قبل الرمي
والذبح والحلق أو ذبح قبل الرمي دم التمتع أو القارن ومضى وقت الرمي المستحب كفعله فيقطعها
اذا لم يرم جرة العقبة حتى زالت الشمس كذا في المحيط (قوله ثم اذبح) أي على وجه الأفضلية
لان الكلام في المفرد وهو ليس بواجب عليه وانما يجب على القارن والمتمتع وأما الأضحية فان كان
مسافراً فلا أضحية عليه ولا نعل عليه كالمكي وقد ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام ذبح
بيده ثلاثاً وستين بدنة وأمر علياً فذبح ما بقي وأشركه في هديه ثم أمر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر

للا يلزمهم الاساءة وكف بذلك بعد الترخص (قول المصنف وكبر بكل حصاة) كذا روى ابن مسعود وابن جابر وأم سليمان
وظاهر المرويات من ذلك الاقتصار على الله أكبر غير انه روى عن الحسن بن زياد انه يقول الله أكبر رغم الشيطان وخبره وقيل
يقول أيضاً اللهم اجعل حجى مبروراً وسعي مشكوراً وذنبى مغفوراً كذا في الفتح (قوله فالاولى الاستدلال بفعله عليه الخ) قال
في الفتح على هذا تظافرت الروايات عنه عليه السلام ولم يظهر حكمة تخصيص الوقوف والدعاء بغيرها من الجمرتين فان تجاوزها
في اليوم الاول لكثرة ما عليه من الشغل كالدبح والحلق والافاضة الى مكة فهو منعدم فيما بعده من الايام (قوله وقيد بالبحر بالجمع)

نسب اليه هذا التقييد وان لم يكن مصرحاً به وكذلك ما بعده لان الكلام فيه فهو مما تضمنه كلامه (قوله ومراده ان ياخذ من كل شعرة الخ) قال في الشربة لايستة قلت يظهر لي ان المراد بكل شعرة أى من شعر الربع على وجهه للزوم أو من السكك على سبيل الاولوية فلا مخالفة ٣٧٢ في الاجزاء لان الربع كالكل كافي للحلق (قوله وفي فتح القدير انه هو الصواب)

قال في النهر ورواؤه ما في الملتقط عن الامام حلفت رأسي بمكة فخطاني الحلاق في ثلاثة أشياء لما ان جلست قال استقبل القبلة وناولته الجانب الايسر فقال ابدأ باليمن فلما أردت أن أذهب قال ادفن شعرك فرجعت فدفنته اه قات وفي المعراج روى انه عليه

ثم احلق أو قصر والحلق أحب وحل لك كل شيء غير النساء

الصلاة والسلام حلق رأسه من يمن الحلق وعن الشافعي من يمن المحلوق فاعتبرنا بمن الحلق وهو يمن المحلوق قال الكرماني ذكره بعض أصحابنا ولم يعزه الى أحد بل الاولى اتباع السنة فانه عليه الصلاة والسلام بدأ بيمينه في الصحيح وقد أخذ أبو حنيفة رحمه الله يقول الحجام حين قال ادن الشق الايمن من رأسك وفيه حكاية معروفة اه وهذا أيضاً يؤيد ما استصوبه في الفتح ويفيد

فطجنت فاكلام من مجهاوشر بامن مرقها ثم ركب الى البيت فصلى بمكة الظهر قال ابن حبان والمحكمة في انه صلى الله عليه وسلم نحر ثلاثاً وسنتين بدنه انه كان له يومئذ ثلاث وستون سنة فقهر لكل سنة بدنه (قوله ثم احلق أو قصر والحلق أحب) بيان للواجب والمراد بالحلق ازالة الشعر ربع الرأس ان أمكن والا بان كان أقرع فيجري المومسي على رأسه ان أمكن واحب على المختار والا بان كان على رأسه قروح لا يمكن امرار المومسي عليه ولا يصل الى تقصيره فقد سقط هذا الواجب وحل بمن حلقها والاحسن أن يؤخر الاحلال الى آخر الوقت من أيام النحر ولو أمكنه الحلق لكن لم يجز آلة ولا من يحلقها فليس بعذر وليس له الاحلال لان اصابه الآلة مرحوفي كل ساعة ولا كذلك برة القروح وانما مالها والازالة لا تختص بالمومسي بل بأي آلة كانت أو بالنورة والمستحب الحلق بالمومسي لان السنة وردت به والمراد بالتقصير أن يأخذ الرجل أو المرأة من رؤس شعر ربع الرأس مقدار الاغلة كذا ذكر السارح ومراده أن يأخذ من كل شعرة مقدار الاغلة كما صرح به في المحيط وفي البدائع قالوا يجب أن يزيد في التقصير على قدر الاغلة حتى يستوفي قدر الاغلة من كل شعرة برأسه لان أطراف الشعر غير متساوية عادة قال الحلبي في مناسكه وهو حسن والاغلة بفتح الهـ حمزة والميم وضم الميم لغة مشهورة ومن خطأ راوينا فقد أخطأ واحدة الانامل ثم التحجير بين الحلق والتقصر انما هو وعند عدم العذر فلو تذر الحلق لعارض تعين التقصير أو التقصير تعين الحلق كأن لبده بضعف فلا يعمل فيه المقرض وانما كان الحلق افضل لدعائه عليه السلام للمحلقين بالرجة ثنتين أو ثلاثاً وفي الثالثة أو الرابعة للتقصيرين بها ويستحب حلق الكل لا يتباع ولم يذكر سنن الحلق لانه لا يخص الحلق في الحج لان أصل الحلق في كل جمعة مستحب كما صرح به في القنية ويعتبر في سنته البداءة باليمن للحلق لا المحلوق فيبدأ بشقه الايسر ومقتضى النص البداءة بيمين الرأس لما في الصحيحين انه عليه السلام قال للمحلق خذ وأشار الى الجانب الايمن ثم الايسر ثم جعل يعطيه الناس وفي فتح القدير انه هو الصواب وهو خلاف ما ذكر في المذهب ويستحب دفن شعره والدعاء عند الحلق وبعد الفراغ مع التكبير وان رمى الشعر فلا بأس به وكره القاؤه في الكنيف والغتسل كذا في فتاوى العلماي ويستحب له أن يقص أطفاره وشواربه بعد الحلق لا يتباع ولا يأخذ من محبته شيئاً لانه مثله ولو فعل لا يلزمه شيء (قوله وحل لك غير النساء) أي بالحلق أي غسل التطيب لمحدث الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم محرمة حين أحرم وحله حين أحل قبل أن يطوف بالبيت وحرم الدواعي كالوطء فأدانه ليس قبل الحلق تحليلاً لشيء مما كان حلالاً بالاحرام ويدل عليه ما في المبسوط والحاصل ان في الحج احلالين أحدهما بالحلق والثاني بالطواف وما في الهداية وغيرها من أن الرمي ليس من أسباب التحلل عندنا يخالفه ما في فتاوى قاضيخان ولفظه وبعد الرمي قبل الحلق يحل له كل شيء الا الطيب والنساء وعن أبي يوسف يحل له الطيب أيضاً وان كان لا يحل له النساء والصحيح ما قلنا لان الطيب داع الى الجماع وانما عرفنا حل الطيب بعد الحلق قبل طواف الزيارة بالآثر اه وينبغي أن يحكم بضعف ما في الفتاوى لما قدمنا وما في المحيط ولفظه

ان خلافه ليس مما ثبت عند أهل المذهب (قوله وينبغي أن يحكم بضعف ما في الفتاوى) قال في الشربة لايستة أقول لم ولو يقتصر قاضيخان على ما نقله عنه في البحر لانه نص على ما وافق الهداية أيضاً قبل هذا بقوله والخروج عن الاحرام انما يكون بالحلق أو التقصير فاذا حلق أو قصر حل له كل شيء الا النساء ما لم يطف بالبيت مروى ذلك عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى

الله تعالى عليه وسلم وبعد الرمي قبل المحلق يحل له كل شيء إلا الطيب والنساء وعن أبي يوسف يحل له الطيب أيضا وإن كان لا يحل له النساء والصحيح ما قلناه أن الطيب دأع إلى التجماع وانما عرفنا حل الطيب بعد المحلق قبل طواف الزيارة بالآثر اهـ فالأولى أن يرد كلامه المذكور نائبا بكلامه الأول لأنه ألزم لموافقة ما في الهداية وليس له ما في الصحيحين ولأنه يتناقض الأول بالثاني وقواه وانما عرفنا حل الطيب الخ جواب عن سؤال مقدر كانه قال قائل الطيب دأع إلى النساء فكان ممنوعا منه مطلقا فحصره بالرمي وحل بالمحلق للآثر لكنهم لم يأت بدليل لتحليل الرمي لشيء فالمرجع لكلامه الأول الموافق للهداية ومحصره التحلل بالمحلق بقوله والخروج عن الاحرام انما يكون بالمحلق وبهذا يعلم بطلان ما ينسب لقاضيخان من ان المحلق لا يحل به الطيب (قول المصنف فطف للركن سبعة أشواط) قال الرمي ويسمى طواف الزيارة وطواف الافاضة وطواف يوم النحر وطواف الركن كما في العيني وسيأتي ان طواف الصدر يسمى طواف الافاضة لانه لا حله بفيض إلى البيت من منى اهـ هذا وشراائط صحته الاسلام وتقدير الاحرام والوقوف والنية واثبات أكثره والزمان بيوم النحر بعده والمكان وهو حول البيت داخل المسجد وكونه بنفسه ولو مجهولا فلا تجوز النيابة الا لمسمى عليه وواجباته المشي للقادر والقيام واتمام السبعة والطهارة عن الحدث وستر العورة وفعله في أيام النحر وأما الترتيب بينه وبين الرمي والمحلق فسنة ولا مفسد للطواف ولا قوت قبل الممات ولا يجزئ عنه البسول اذا مات بعد الوقوف بعرفة وأوصى باتمام الحج تحب البدنة لطواف الزيارة وجازجه اهـ لباب ٢٧٢ أى صح وكل لكن في مناسك

الطرابلسي عن محمد فمين مات بعد وقوفه بعرفة وأوصى باتمام الحج يذبح

ثم إلى مكة يوم النحر أو غدا أو بعده فطف للركن سبعة أشواط بلارمل وسعى ان قدمتهما والا فعلا وحل لك النساء

عنه بدنة للزلفة والرمي والزيارة والصدر وجزاه فلهذا دليل على انه اذا مات بعرفة بعد تحقق

ولو أبيع له التحلل ففسل رأسه بالمحطى وقلم ظفروه قبل المحلق فعليه دم لان الاحرام باق لانه لا يحل الا بالمحلق فقد بدجنى عليه وقد ذكر الطحاوى لادم عليه عند أبي يوسف ومحمد لانه أبيع له التحلل فيقع به التحلل اهـ فلو كان التحلل بالرمل حاصل في غير الطيب والنساء لم يلزم دم بتقليم الاظفار وتخريجهم على قول الطحاوى عندهما بعد كما لا يخفى (قوله ثم إلى مكة يوم النحر أو غدا أو بعده فطف للركن سبعة أشواط بلارمل وسعى ان قدمتهما والا فعلا) أى ثم رجع في واحد من هذه الايام الثلاثة لاداء الركن الثاني من ركني الحج وقد قدمنا ان الركن أكثرها وهو أربعة أشواط على الصحيح وما زاد عليها واجب بغير بالدم وأول وقت صحته اذا طلع الفجر يوم النحر وقبل الرمي والمحلق وليس له وقت آخر تفوت الصحة بقوته بل وقته العمر وأما الواجب فهو فعله في يوم من الايام الثلاثة عند أى حنيفة حتى لو أخره عنها مع الامكان لزمه دم وأفضلها أولها كالأضحية وقد ورد في الحديث انه عليه السلام طاف بعد صلاة الظهر يوم النحر للركن وأفاد انه مخير في تقديم الرمل والسعي اذا طاف للقدم وفي تأخيرهما لطواف الركن وانهما لا يشكران في الحج ولم يتكلم على الافضية وقالوا الافضل تأخيرهما لطواف الركن ليصير اتبع الفرض دون السنة (قوله وحل لك النساء) يعنى بالمحلق

الوقوف تجبر عن بقية أعماله البدنة فلا ينافى ما في المبسوط انه يجب البدنة لطواف الزيارة اذا فعل بقية الاعمال الا الطواف ويؤيده ما في قاضيخان والسراجية ان الحاج عن الميت اذا مات بعد الوقوف بعرفة جازع عن الميت لانه أدى ركن الحج أى ركنه الاعظم الذى لا يفوت الا بقوته لقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة وهو لا ينافى ما سبق من وجوب البدنة فانه يجب من مال الميت - ثم اهـ شارح لباب (قوله وقد ورد في الحديث الخ) قال في الباب واذا فرغ من الطواف رجع إلى منى فصلى الظهر بها وقال شارحه أى بمنى أو بمكة على خلاف فيها ذكره ابن الهمام والثاني أظهر تغلا وعقلا أما النقل فلما ورد في الكتب الستة انه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بمكة وأما العقل فلانه عليه السلام لا شك انه أسفر جدا بالمسعى الحرام ثم أتى منى في الخطوة فحرم يسده الشريفه بدنه ثلاثا وستين بدنة وعلى رضى الله عنه أكل للمائة ثم قطعت من كل واحدة قطعة فطبخت فاكل منها ثم حلق فأتى مكة وطاف وسعى فلا بد من دخول وقت الظهر حينئذ والصلاة بمكة أفضل فلا وجه لعبدوله إلى منى ثم لا يعارض حديث الجماعة حديث علم بانفراده انه عليه السلام صلى الظهر بمنى قال ابن الهمام ولا شك ان أحد الخبرين وهم واذا تعارضا ولا بد من صلاة الظهر في أحد المكانين ففي مكة بالمسعى الحرام أولى لثبوت مضاعفة الغرائض فيه ولو تجشمتا الجمع جملنا فعله بمنى على الاعادة بسبب اطلاع عليه موجب نقصان المؤدى أولا اهـ (قوله وأفاد انه مخير في تقديم الرمل والسعي الخ) قال الرمي قدم عن التحفة افضلية التأخير وأقول فلو لم يفعل ما في هذين الطوافين فعلهما فإف الصدر لان السعي غير مؤقت كما

سبصرح به في الجنائيات وصرحوا بان الرمل بعد كل طواف يعقبه سعي فيه علم انه يأتي بهما في الصدر لولم يقدمهما ولم أره صريحاً وان علم من اطلاقهم تأمل (قوله موقوف على الركن منها) أي من الاشواط (قوله وفي الظهرية وليالي أيام النحر منها) تقدم الكلام فيه في باب الاعتكاف (قوله وهو ممتد الى طلوع الشمس من الغد) ذكر مثله في البحر العميق ومنسك الفارسي والطرابلسي ويخالفه ما في لباب المناسك وشرحه من انه اذا طلع الفجر فقد فات وقت الاداء عند الامام خلافاً لهما وبقي وقت القضاء اتفاقاً فهو صريح في ان آخر الرمي ٣٧٤ في هذين اليومين طلوع الفجر وأقره عليه الشارح المرشدي ومثله في منسك العفيف

ويدل عليه قول صاحب البسائر فان آخر الرمي فيهما الى الليل فرمي قبل طلوع الفجر جاز ولا شيء عليه لان الليل وقت الرمي في أيام الرمي لما روينا من الحديث اه وقول

وكره تأخير عن أيام النحر ثم الى منى فإرم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئاً بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم بحجرة العقبة وقف عند كل رمي بعده رمي ثم عدا كذلك ثم بعده كذلك ان مكثت

الحاوي القدسي والمكروه في اليوم الاول ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس وكذلك في اليوم الرابع عند أي حنيفة وما بين هذه الايام كلها من الدنيا الى الثلاث اه وقول الحدادي في المجوهرة وان رمي بالليل قبل طلوع

الفجر جاز ولا شيء عليه اه وكان فيه اختلاف الرواية ثم رأيت في المنسك الاوسط للمنلاسان الرومي حكاية الخلاف الشمس حيث قال وقال أصحابنا ان وقت اداء رمي الجمار في اليوم الاول والثاني من أيام التشريق من زوال الشمس الى طلوع الفجر من الغد وقال بعضهم الى طلوع الشمس من الغد اه كذلك حاشية المدني عن حاشية شيخه (قوله فظهر ان له وقتين الخ) فوقت الحنيفة من الزوال الى طلوع الشمس ووقت الكراهة من غروب الشمس الى طلوعها وهذا كله وقت الاداء في اليومين الثاني والثالث قال في اللباب وشرحه واذا طلع الفجر أي صبح الرابع فقد فات وقت الاداء أي عند الامام خلافاً لهما وبقي وقت القضاء أي اتفاقاً الى آخر أيام التشريق فلما أخره أي الرمي عن وقته أي المعين له في كل يوم فعليه القضاء والجزاء وهو لزوم الدم وبفوت وقت القضاء بغروب الشمس من الرابع اه وسيشير الى ذلك قريباً

السابق لا بالطواف لان الحلق هو المحل دون الطواف غير انه آخر عمله في حق النساء الى ما بعد الطواف فاذا طاف عمل الحلق عمله كالطلاق الرجعي آخر عمله الى انقضاء العدة لمحاخته الى الاسترداد فاذا انقضت عمل الطلاق عمله فبانت به والدليل على ذلك انه لو لم يحلق حتى طاف بالبيت لم يحل له شيء حتى يحلق كذا ذكر الشارح وغيره وهكذا صرح في فتح القدير انه لا يخرج من الاحرام الا بالحلق فاذا دانه لترك الحلق أصلاً وقلم ظفروه أو غطى رأسه قاصداً التحلل من الاحرام كان ذلك جنابة موجبة للجزاء وحل النساء موقوف على الركن منها وهي أربعة فقط (قوله وكره تأخير عن أيام النحر) أي تأخير الطواف كراهة تحريم لترك الواجب وهو أدائه فيها وأشار به الى رد ما ذكره القدوري في شرحه من أن آخره آخر أيام التشريق ولو قال وكره تأخيرهما عن أيام النحر لكان أولى ليفيد حكم الحلق كالطواف وحل الكراهة ولزوم الدم بالتأخير انما هو عند الامكان كما في المحيط من أن الحائض اذا طهرت في آخر أيام النحر فان أمكنها الطواف قبل الغروب ولم تفعل فعليه ادم للتأخير وان لم يمكنها طواف أربعة أشواط فلا شيء عليها ولو حاضت بعدما قدرت على الطواف فلم تطف حتى مضى الوقت لزمها الدم لانها مقصورة بتفريطها وفي الظهيرية وليالي أيام النحر منها (قوله ثم الى منى فإرم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئاً بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم بحجرة العقبة وقف عند كل رمي بعده رمي ثم عدا كذلك ان مكثت) أي ثم رجع الى منى فإرم الجمار اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر البيتوتة بمعنى لانها ليست بواجبة لان المقصود الرمي لكن هي سنة حتى قال الاسيحاوي ولا يبيت بمكة ولا بالطريق ويكره أن يبيت في غير أيام منى وأشار بقوله بعد الزوال الى أول وقته في ثاني النحر وثالثه حتى لو رمي قبل الزوال لا يجوز ولم يذكر آخره وهو ممتد الى طلوع الشمس من الغد فلورمي لیسلاص وكره كذلك في المحيط فظهر ان له وقتين وقتاً للصحة ووقتاً لکراهة بخلاف الرمي في اليوم الاول فان له أربعة أوقات كما بيناه وما في الفتاوى الظهيرية من أن اليوم الثاني من أيام التشريق كاليوم الاول ولو أراد ان ينفر في هذا اليوم له أن يرمي قبل الزوال وانما لا يجوز قبل الزوال لمن لا يريد النفر فمحمول على غير ظاهر الرواية فان ظاهر الرواية انه لا يدخل وقته في اليومين الا بعد الزوال ما لم يلقا في المحيط ولو أخر رمي الجمار كلها الى اليوم الرابع رماها على التأليف لان أيام التشريق كلها وقت رمي فيقضى مرتباً كالمسنون وعليه دم واحد عند أي حنيفة لان الجنائيات اجتمعت من جنس واحد فيسقط عنها كفارة واحدة ولو تركها حتى غابت

وكان فيه اختلاف الرواية ثم رأيت في المنسك الاوسط للمنلاسان الرومي حكاية الخلاف الشمس حيث قال وقال أصحابنا ان وقت اداء رمي الجمار في اليوم الاول والثاني من أيام التشريق من زوال الشمس الى طلوع الفجر من الغد وقال بعضهم الى طلوع الشمس من الغد اه كذلك حاشية المدني عن حاشية شيخه (قوله فظهر ان له وقتين الخ) فوقت الحنيفة من الزوال الى طلوع الشمس ووقت الكراهة من غروب الشمس الى طلوعها وهذا كله وقت الاداء في اليومين الثاني والثالث قال في اللباب وشرحه واذا طلع الفجر أي صبح الرابع فقد فات وقت الاداء أي عند الامام خلافاً لهما وبقي وقت القضاء أي اتفاقاً الى آخر أيام التشريق فلما أخره أي الرمي عن وقته أي المعين له في كل يوم فعليه القضاء والجزاء وهو لزوم الدم وبفوت وقت القضاء بغروب الشمس من الرابع اه وسيشير الى ذلك قريباً

(قوله فظهر بهذا الخ) قال في الباب وبغروب الشمس من هذا اليوم أي الرابع يموت وقت الاداء والقضاء بخلاف ما قبله ولولم
 يوم النحر أو الثاني أو الثالث وما في الليلة المقبلة أي الآتية لكل من الأيام الماضية ولا شيء عليه سوى الاساءة أن لم يكن
 بعذر ولورمى ليلة الحادى عشر عن غدها لم يصح لأن الليالي في الحج في حكم الأيام الماضية لا المستقبلية أي فيجوز رمي يوم الثاني من
 أيام النحر ليلة الثالثة ولا يجوز فيها رمي يوم الثالث ولولم يرم في الليل رماء في النهار قضاء وعليه الكفارة ولو أخر رمى الأيام كلها إلى
 الرابع مثلا قضاها كلها فيه وعليه الجزاء وان لم يقض حتى غربت الشمس منه أي من الرابع فان وقت القضاء وليست هذه
 الليلة أي ليلة الرابع عشر تابعة لما قبلها ليلتي وقت الرمي فيها بخلاف الليالي التي ٣٧٥ قبلها اه موضحا من شرحه

والحاصل انه لو أخر الرمي
 في غير اليوم الرابع يرمي
 في الليلة التي تلي ذلك
 اليوم الذي أخر رميه وكان
 أداه لانها تابعة له وليس
 عليه سوى الاساءة لتركة
 السنة وان أخره إلى اليوم
 الثاني كان قضاء وزمه دم
 وكذا لو أخر السكك إلى
 الرابع فاذا غربت شمس
 الرابع ولم يرم سقط الرمي
 وزمه دم (قوله فلم يجز
 رمي الاخرين) أي بناء
 على وجوب الترتيب
 وهذا مقابل للقول بالسنية
 المشار اليه بقوله ليكون
 اتيانه على الوجه المستنون
 ولذا عبر بقوله وعن محمد
 ليدل على انه قول آخر
 فتدبر (قوله وفي اختيار
 السنة) قال في النهر هذا
 سهو بل في اختيار التعيين
 نعم قال في الفتح الذي يقع
 عندي استئذان الترتيب
 لا تعيينه بخلاف تعيين

الشمس في آخر أيام التشريق يسقط الرمي لا تقضاء وقته وعليه دم واحد اتفاقا اه فظهر بهذا ان
 للرمي وقت أداءه وقت قضاءه وأفاد بقوله بادئا إلى آخره إلى الترتيب بين الجمار الثلاث وهو ثابت من
 فعله عليه السلام ولم يبين انه واجب أو سنة وفيه اختلاف في الظهيرية فان غير هذا الترتيب فبدأ في
 اليوم الثاني بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالتي تلي مسجد الخيف يعني وهو بعد في يومه أعاد
 الجمرات الوسطى وجرة العقبة لئلا ياتي بها مرتباً مسنونا وعلى المحيط بان الترتيب مسنون قال وان لم بعد
 أجزاء لان رمي كل جرة قريبة تامة بنفسها وليست بتابعة للبعض فلا يتعلق جوازها بتقديم البعض
 دون البعض كالطواف قبل الرمي يقع معتد به واذا كان مسنونا فان رمي كل جرة بثلاث أتم الأولى
 باربع ثم أعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع لانه رمي من الأولى أقلها والاقبل لا يقوم مقام الكل
 فلا عبرة به فكانه أني بهما قبل الأولى أصلاً فيعيدهما فان رمي كل واحدة باربع أتم كل واحدة
 بثلاث لانه أني بالاكثر من الأولى وللاكثر حكم الكل فكانه رمي الثانية والثالثة بعد الأولى
 وان استقبل رميها كان أفضل ليكون اتيانه على الوجه المستنون وعن محمد لورمى الجمار الثلاث
 فاذا في يده أربع حصيات لا يدري من أيتهن هي يرميهن عن الأولى ويستقبل الجمرتين الباقيتين
 لاحتمال انها من الأولى فلم يجز رمي الاخرين ولو كن ثلاثاً أعاد على كل جرة واحدة ولو كانت حصاة
 أو حصاتين أعاد كل واحدة ويجزئه لانه رمي كل واحدة بأكثرها فوقع معتد به ولكن لم يقع
 مسنونا اه ما في المحيط وهو صريح في الخلاف وفي اختيار السنة واعتمده المحقق ابن الهمام وقال في
 المجموع ويسقط الترتيب في الرمي وأفاد بقوله ان مكثت انه مخير في اليوم الثالث بين النفر والاقامة
 للرمي في اليوم الرابع والاقامة أفضل اتباعاً لفعله عليه السلام كذلك وان الاقامة لطول الفجر
 يوم الرابع موجهة للرمي فيه وباطلاقه انه لا فرق بين المبكى والآفاق في هذه الاحكام لعدم قوله
 تعالى فمن تعب في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى وهو كما سافر مخير بين الصوم
 والافطر والصوم أفضل وقد قدمناه عن قوله وقف عند كل رمي بعده رمي في بحث رمي جرة العقبة
 فراجعه وينبغي أن يحمدا الله تعالى ويثنى عليه ويصلي على نبيه صلى الله عليه وسلم ويدعو الله
 بحاجته ويجعل باطن كفيه إلى السماء في رفع يديه وان يستغفر لآبويه وأقاربه ومعارفه للحديث
 اللهم اغفر للحاج ولن استغفر له الحاج وفي فتح القدير ومن كان مريضاً لا يستطيع الرمي بوضع في يده
 ويرمي بها أو يرمي عنه غيره وكذا المعنى عليه ولورمى بحصاتين احدهما لنفسه والاخرى للآخر

الايام والفرق لا يخفى على محصل اه أقول وفيه نظر بل الصواب ما قاله المؤلف فان صريح كلام المحيط اختيار السنة أيضاً حيث
 قال واذا كان مسنوناً الخ وقرر كلامه عليه ثم نقل التعيين بقوله وعن محمد وهذا العنوان كالصريح في اختيار السنة فمن أين جاء
 اختيار التعيين وفي الباب والاكثر على انه سنة قال شارحه كما صرح به صاحب البدائع والكرمانى والمحيط وفتاوى السراجية
 (قوله لمن اتقى) قال في النهر متعلق بما قبله على اعتبار حاصل المعنى أي هذا الخبر وفي الاثم عنهما للثبوت في قلبه ان
 أحدهما يوجب اثمافي الاقدام عليه (قوله ويجعل باطن كفيه إلى السماء) قال في النهر وظاهر الرواية انه يجعل باطن كفيه نحو
 الكعبة كما في السراج وقال الثاني يرفع يديه حذاء منكبيه كما في سائر الادعية واقتصر عليه في البحر اه قال في شرح الباب

واختاره قاضيان وغيره
والظاهر الاول (قوله
والظاهر انها تنزيهية)
نظر فيه في النهر بان عمر
رضي الله تعالى عنه كان
يمنع منه ويؤدب عليه قال
وهذا يؤذن بانها تحريمية
اذلا يؤدب على التنزيهية

ولورميت في اليوم الرابع
قبل الزوال صح وكل
رمى بعده رمي دارمه ماشيا
والافرا كما وكده ان تقدم
ثقلك الى مكة وتقيم يعني
للمرمى ثم الى المحصب فطف
للصدر سبعة أشواط وهو
واجب الاعلى أهل مكة

اه قال شيخنا فيه نظر فانه
رضي الله تعالى عنه كان
يؤدب على ترك خلاف
الاولى هذا وفي السراج
وكذا يكره للانسان أن
يجعل شيئا من حوائجه
خلفه ويصلي مثل النعل
وشبهه لانه يشغل خاطره
فلا يتفرغ للعبادة على
وجهها (قوله بين منى
ومكة) وحده ما بين الجبل
الذي عند مقابر مكة
والجبل الذي يقابله
مصعدا في الشق الايسر
وأنت ذاهب الى منى
مرتقعا عن بطن الوادي
كذا في الباب (قوله
فان الروح اليه لا يستلزم
التزول فيه) قال في النهر
لا يخفى ان المصنف في هذا

جاز ويكره ولا ينبغي أن يترك الجماعة مع الامام بمسجد الخيف ويكثر من الصلاة فيه امام المنارة
عند الاحجار اه وقد قدمنا ان المرأة لو تركت الوقوف بالمزدلفة لاجل الزحام لا يلزمها شيء فينبغي
انها لو تركت الرمي له لا يلزمها شيء والله سبحانه أعلم (قوله ولورميت في اليوم الرابع قبل الزوال
صح) يعني عند أبي حنيفة اقتداء بابن عباس وقياسا على الترك وقال لا يجوز اعتبارا بسائر الايام قيد
بالرابع احترازا عن الثاني والثالث فانه لا يجوز قبل الزوال اتفاقا لوجوب اتباع المنقول عنه عليه
السلام لعدم المعقول فلم يظهر أثر تخفيف فيها بتجوز الترك بالتقديم وفي المحيط وأما وقت الرمي في
اليوم الرابع فعند أبي حنيفة من طلوع الفجر الى غروب الشمس الا ان ما قبل الزوال وقت مكروه
وباعده مستنون اه فعلم انه قبل الزوال صحيح مكروه عنده (قوله وكل رمي بعده رمي دارمه ماشيا
والافرا كا) بيان للافضل واختيار لقول أبي يوسف على ما حكاه في الظهيرية عن ابراهيم بن
المجراح قال دخلت على أبي يوسف فوجدته مغشى عليه ففتح عينه فرآني فقال يا ابراهيم أيما أفضل
للحاج ان يرمي راجلا أو راكبا قلت راجلا فخطأني ثم قلت راكبا فخطأني ثم قال ما كان يوقف عندها
فلا أفضل ان يرمي راجلا وما لا يوقف عندها فلا أفضل ان يرمي راجلا كا قال فخرجت من عنده فها
بلغت الباب حتى سمعت صراخ النساء قد توفى الى رحمة الله تعالى فلو كان شيء أفضل من هذا كره
العلم لا تشتغل به في هذه الحالة لان هذه الحالة حالة الندامة والحسرة اه وأما قول أبي حنيفة ومحمد
فعلى ما في فتاوى قاضيان ان الرمي كله راكبا أفضل في قول أبي حنيفة ومحمد وعلى ما في فتاوى
الظهيرية ان الرمي كله ماشيا أفضل فان ركب اليها فلا بأس به يعني عندهما لانه حكى قول أبي يوسف
بعده فحصل ان في هذه المسئلة ثلاثة أقوال ورجح في فتح القدير ما في الظهيرية لان أداهها ماشيا
أقرب الى التواضع والخشوع وخصوصا في هذا الزمان فان عامة المساكين مشاة في جميع الرمي فلا يؤمن
من الاذى بالر كوب بينهم بالزحمة ورميه عليه السلام راكبا انما هو ليظهر فعله لا يقتدي به كطوافه
راكبا اه ولو قيل بأنه ماشيا أفضل الا في رمي جرة العقبة في اليوم الاخير فهو راكبا أفضل لكان
له وجه باعتبار انه ذاهب الى مكة في هذه الساعة كما هو العادة وغالب الناس راكب فلا يذاه في
ركوبه مع تحصيل فضيلة الاتباع له صلى الله عليه وسلم (قوله ويكره أن تقدم ثقلك الى مكة وتقيم يعني
للمرمى) لا تراهن أبي شيبة عن ابن عمر رضي الله عنه من قدم ثقله قبل النفر فلا حج له وأراد نفي
الكال ولانه يوجب شغل قلبه وهو في العبادة فيكره والظاهر انها تنزيهية والثقل متاع المسافر
وحشمه وهو بفتحين وجعه أثقال وأشار الى انه يكره ترك أمتعته بمكة والذهاب الى عرفات بالطريق
الاولى لانها العبادة المقصودة بخلاف الرمي وينبغي أن يكون محل الكراهة في المسئلةين عند عدم
الامن عليهما بمكة أما ان أمن فلا لعدم شغل القلب (قوله ثم الى المحصب) أي ثم رح اليه وهو بضم
الميم وفتح المهملتين وهو الابطح موضع ذات حصي بين منى ومكة وليست المقبرة منه وكانت الكفار
اجتمعوا فيه وتحالفوا على اضرار رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل عليه السلام فيه اراءة لهم لطيف
صنع الله به وتكرمه بنصرته فصارت ذلك سنة كالرمل في الطواف وعبارة الجمع اولى من عبارة
المصنف حيث قال ثم ينزل بالمحصب فان الروح اليه لا يستلزم النزول فيه وفي فتاوى قاضيان وينزل
بالمحصب ساعة وفي فتح القدير ويصلي فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويجمعهم جمع ثم يدخل
مكة اه فحاصله ان النزول به ساعة محصل لاصل السنة وأما الكال فإذ كره الكال (قوله فطف
للصدر سبعة أشواط وهو واجب الاعلى أهل مكة) وله خمسة أسام ما في الكتاب لانه يصدر عنه أي

الباب استعمال الروح الى الشئ بمعنى التزول فيه ومنه ثم روح الى متى ثم الى عرفات اه ولا يخفى انه لا نزاع في الاولوية (قوله باعتبار ان الكلام فيه) فيه بيان لما اخذ التقيد من كلامه وقوله لان المعتمر الخ ٣٧٧ تعادل للتقيد وقد مر نظير هذا بعينه

يرجع والصدور الرجوع وطواف الوداع لانه يودع البيت به وطواف الافاضة لانه لاجله يفيض الى البيت من منى وطواف آخر عهده بالبيت لانه لا طواف بعده وطواف الواجب واختلف في المراد بالصدر الذي هو الرجوع فعندنا هو الرجوع عن افعال الحج وعند الشافعي هو الرجوع الى اهله وينتفى عليه انه لو طاف للصدر ثم اقام بمكة لشغل لم تلزمه الاعادة عندنا خلافا له والصحيح قولنا لان الاضافة للاختصاص وهو اما باعتبار ان الصدر سبب او شرط وكل منهما سابق على الحكم وهو بما قلنا وعلى قوله يكون متأخرا عن الحكم والفراغ عن الافعال يسمى صدورا ورجوعا عنها الى الحالة التي كانت من قبل ولم يبين وقته وله وقتان وقت الجواز وقت الاستحباب فالاول اوله بعد طواف الزيارة اذا كان على عزم السفر حتى لو طاف كذلك ثم اطال الاقامة بمكة وله سنة ولم ينو الاقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه واما آخره فليس بموقت مادام مقيما حتى لو اقام عام لا ينوي الاقامة فله ان يطوف ويقع اداءه الثاني ان يوقعه عند اعادة السفر حتى روى عن ابي حنيفة انه لو طافه ثم اقام الى العشاء فاحب الى ان يطوف طوافا آخر ليكون توديع البيت آخر مودعه كذلك في المحيط ولم يشترط المصنف له نية معينة فافاد انه لو طاف بعد ما حل النفر ونوى التطوع اجزاء عن الصدر كما لو طاف بنية التطوع في ايام النحر وقع عن الغرض وافاد ببيان صفة انه لو نفر ولم يطف يجب عليه ان يرجع فيطوفه لكن قالوا ما لم يجاوز المواقيت فان جاوزها لم يجب الرجوع عينا بل اما ان يمضي وعليه دم واما ان يرجع فيرجع باحرام جديد لان الميقات لا يجاوز بلا احرام فيحرم بعمره فاذا رجع ابتداء بطواف العمرة ثم يطوف للصدر ولا شئ عليه لتأخيرها وقالوا الاولى ان لا يرجع وبريق دما لانه انفع للفقراء واسر عليه لما فيه من دفع ضرر التزام الاحرام ومشقة الطريق والدليل على وجوبه من السنة احاديث اصرحها ما في صحيح مسلم كانوا ينصرفون في كل وجه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينصرفن احد حتى يكون آخر عهده بالبيت واراد باهل مكة من اتخذ مكة اوداخل المواقيت دارا فلا طواف صدر على من كان داخل المواقيت وكذا الاقافي الذي اتخذ مكة دارا ثم بداله الخروج وقيدته في البدائع بان ينوي الاقامة بها قبل ان يحل النفر الاول واما ان نواه بعده لا يسقط عنه في قول ابي حنيفة خلافا لابي يوسف اه والظاهر الاطلاق وحكي الخلاف في الجمع بين ابي يوسف ومحمد والمراد بالنفر الاول الرجوع الى مكة في اليوم الثالث من ايام النحر وكذا لا طواف صدر على منى اذا اراد الخروج منها وقيد بالحرم بالحج باعتبار ان الكلام فيه لان المعتمر ليس عليه طواف الصدر وقيد بكونه أدرك الحج فان فات الحج ليس عليه طواف الصدر لان العود مستحق عليه ولانه كالمعتمر وأشار الى انه لا سعي عليه ولا رمي في هذا الطواف لعدم ذكرهما ولم يستثن الحائض والنفساء مع اهل مكة في سقوطه عنهم لما سيصرح به في باب التمتع ولما علم ان واجبات الحج تسقط بالعدو وقد صرح قاضيان في فتاواه بسقوط طواف الصدر بالعدو والمحيض والنفساء عذر ولهذا قال في المحيط لو طهرت الحائض قبل ان تخرج من مكة يلزمها طواف الصدر وان جاوزت بيوت مكة مسيرة سفر وطهرت فليس عليها العود وكذا لو انقطع دمها فلم تغتسل ولم يذهب وقت الصلاة حتى خرجت من مكة لم يلزمها العود لانه لم يثبت لها احكام الطاهرات وقت الطواف وان خرجت وهي حائض ثم اغتسلت ثم رجعت الى مكة قبل ان تجاوز المواقيت فعليها الطواف وان

من المؤلف عند قول المتن واقطع التلبية باولها فقال وقيد بالحرم بالحج وقيد بكونه من ركعة الحج وما يوجد في بعض النسخ من تغيير قيد في الموضوعين هنا الى لم يقيد بتصرف ناشئ عن عدم الفهم لانه لو كانت النسخة كذلك لتناقض مع قوله لان المعتمر الخ وقوله لان العود الخ لان عدم التقيد يفيد سبب اطلاقه ان يكون على المعتمر وفات الحج طواف الصدر لانه ليس عليه ما ذلك واما عبارة النهر حيث قال ولم يقيد فريد عليها ما قلنا ويبقى تعليقه بقوله لان الكلام فيه ضاعا فتدبر (قوله ولم يستثن الحائض والنفساء مع اهل مكة في سقوطه عنهم لما سيصرح به في باب التمتع ولما علم ان واجبات الحج تسقط بالعدو) كذا في بعض النسخ وفي بعضها بعد قوله في سقوطه عنهم لما علم في واجبات الحج (قوله وان جاوزت بيوت مكة مسيرة سفر) هذا القيد غير معتبر المفهوم دل عليه ما بعده

وكذا قول شارح الباب لانها حين خرجت من العمران صارت مسافرة بدليل جواز القصر فلا يلزمها العود ولا الدم اه

(قوله والجاور بها مكروهة) قال في النهر وبقوله قال الخائفون المختاطون من العلماء كافي الحياة قال ولا يظن ان كراهة القيام
 تناقض فصل البقرة لان هذه الكراهة عليها ضعف الحلق وقصورهم عن القيام بحق الموضع قال في الفتح وعلى هذا فيجب
 كون الجوار في المدينة المشرفة كذلك يعني مكروهة عندنا فان تضاعف الساعات وتعاطفها ان فقد فيها فمخافة السامة وقلة
 الادب المفضي الى الاخلال بوجوب التوقير والاحلال قائم (قوله ولم يذكر المصنف الخ) قال في النهر لم يذكر تعجيل العتبة قبل
 الشرب كما في الفتح ولا الاستقاء بنفسه ولا رجوع القهقري كما في الجمع لما قيل من انه لم يثبت شيء من ذلك من فعله عليه الصلاة
 والسلام وأما الالتزام والتثبت فجاء فيه ما حديثان ضعيفان اه وما ذكره من انه عليه السلام لم يثبت عنه الاستقاء بنفسه لما
 في الفتح عن الطبقات مرسلاته صلى الله تعالى عليه وسلم لما أفاض نزع بالدولم نزع معه أحد فشرب ثم أفرغ باقي الدلو في
 البئر وقال لولا ان تغلبكم الناس على سقايته لم ينزع منها أحد غيري وجمع في الفتح بين هذا وبين ما في حديث جابر انهم
 نزعوا له بان هذا كان عقب طواف الوداع وذلك عقب طواف الافاضة وعامة فيه على ان قوله لولا ان تغلبكم الناس الخ يكفي
 في اثبات المقصود ويدل على ان تركه له ٣٧٨ كان لذلك العذر ان لم يثبت نزع عليه الصلاة والسلام بنفسه (قوله في

خمس عشرة موضعا) قال
 في الشربة لالية ورايت
 نظما للشيخ العلامة عبد
 الملك بن جمال الدين
 منلا زاده العصامي ذكر
 فيه المواطن للدعاء في
 مكة المشرفة وعين فيه
 ثم اشرب من زمزم والتمزم
 الملتزم وتثبت بالاستار
 والتصق بالمجدار
 ساعاتها زيادة على ما في
 رسالة المحسن البصري
 رحمه الله طبق ما صرح به
 الشيخ العلامة أبو بكر
 ابن المحسن النقاش في

جاوزت فلا تعود الا باحرام جديد وأشار بطواف الصدر الى الرجوع الى أهله وعلم المجاورة بمكة
 ولهذا قال في الجمع بعده ثم يعود الى أهله والمجاورة بها مكروهة يعني عند أي خفيفة وعندهما
 لا تركه لقوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين والعا كفيين والركع السجود والمجاورة هي العكوف
 واه ان المجاورة في العادة تنفسي الى الاخلال باجلال بيت الله لكثرة المشاهدة والعكوف في الآية
 بمعنى اللبث دون المجاورة وقد قرر في فتح القدير فيها كلاما حسنا فراجع (قوله ثم اشرب من زمزم
 والتمزم الملتزم وتثبت بالاستار والتصق بالمجدار) بيان للمستحب وقدم الشرب من ماء زمزم على غيره
 لان المختار تقدم كما ذكره الشارح واختار في فتح القدير تأخيرها عن التزام الملتزم وتعجيل العتبة
 وكيفيته ان يأتي زمزم فيستقي بنفسه الماء ويشربه مستقبلا القبلة ويتضع منه ويتنفس مرات
 ويرفع بصره في كل مرة وينظر الى البيت ويمسح به وجهه ورأسه وجسده ويصب عليه ان تيسر
 والتمزم ما بين الركن والباب كما رواه البيهقي حديثا مرفوعا والتثبت التعلق والمراد بالاستار استار
 الكعبة ان كانت قريبة بحيث ينالها والوضع يديه فوق رأسه مبسوطتين على الجدران قائمتين
 ويجهت في اخراج الدمع من عينه ولم يذكر المصنف انه يمسح القهقري وذكره في الجمع لكن يفعله
 على وجه لا يحصل منه صدم أو وطأ لحدوه وبالك تحمس على فراق البيت الشريف وبصره ملاحظ
 له حتى يخرج من المسجد وفي رسالة المحسن البصري التي أرسلها الى أهل مكة ان الدعاء هناك
 يستجاب في خمسة عشر موضعا في الطواف وعند الملتزم وتحت الميزاب وفي البيت وعند زمزم وخلف

مناسكه فكانت خمسة عشر موضعا فقال

ان الدعاء في خمسة وعشره * بمكة يقبل من ذكره
 وداخل البيت بوقت العصر * بين يدي جذعه فاستقر
 وعند زمزم شرب الفحول * أذا دنت شمس النهار لا تقول
 كذا مني في ليلة البدر اذا * تنصف الليل فذما يجتدي
 بموقف عند غروب الشمس قل * ثم لدى السدرة طهرا وكل
 بحر العلوم المحسن البصري عن * خير الوري ذاتا وصفوا سنن
 اه قلت ولا يخفى ان الجمار ثلاثة وانه ليس في كلام المحسن ذكر السدرة فيها تبلغ ستة عشر موضعا فتنبه له اه ما في الشربة لالية
 قلت في عذبة العقبة من تلك الاماكن نظر لما مر من انه لا وقوف ولا دعاء عندهما فالظاهر ان الراجل لم يعتبرها فذكر بدلها السدرة
 واعمله صح نقلا عنده عن المحسن فنسبها اليه وسقطت من كلام المؤلف تبعا لفتح أو عذبة العقبة بناء على ما قدمناه عن الفتح
 في عمله من انه قيل انه يقول اللهم اجعل حجي مبرورا وسعي مشكورا واذني مغفورا فليستأمل هنا وقد نظم في النهر الاماكن بقوله

قد ذكر النقاش في المناسك * وهو لعمري عمدة للناسك المقام

وهي المطاف مطلقا والملتزم * بنصف ليل فهو شرط ملتزم
 وتحت ميزاب له وقت السحر * وهكذا خلف المقام المقفر
 ثم الصفا ومروة والمسعى * بوقت عصر فهو قيد برعي
 ثم لدى الجمار والمزدلفه * عند طلوع الشمس ثم عرفه
 وقد روى هذا الوقوف طرا * من غير تقييد بما قد مر
 صلى عليه الله ثم سلما * وآله وألحظ ما غيبتهما
 اه قلت ولا يخفى ان الجمار ثلاثة وانه ليس في كلام المحسن ذكر السدرة فيها تبلغ ستة عشر موضعا فتنبه له اه ما في الشربة لالية
 قلت في عذبة العقبة من تلك الاماكن نظر لما مر من انه لا وقوف ولا دعاء عندهما فالظاهر ان الراجل لم يعتبرها فذكر بدلها السدرة
 واعمله صح نقلا عنده عن المحسن فنسبها اليه وسقطت من كلام المؤلف تبعا لفتح أو عذبة العقبة بناء على ما قدمناه عن الفتح
 في عمله من انه قيل انه يقول اللهم اجعل حجي مبرورا وسعي مشكورا واذني مغفورا فليستأمل هنا وقد نظم في النهر الاماكن بقوله

دعاء البراءة بحجاب كعبته * وملتزم والموقفين كذا الحجر طواف وسعي مروتين وزمزم * مقام وميزاب جبارك تقتدر
ومراد بالوقوف عرفة والمزدلفة وبالمروتين الصفا والمروة تعظيما وما ذكره بناء على عذ الجمار ثلاثا لكن نقص نماذ كره المؤلف
منى وذكر بدله الحجر ولم يذكر أيضا عند رؤية البيت والسدرة وقد زاد في الدر المختار عن الباب هذه الثلاثة مع موضعين آخرين في
الحجر وعند الركن الجبلي ونظمت هذه الخمسة الحقا في النهر بقولي ورؤية بيت ثم حجر وسدرة * وركن يمان مع منى ليلة القمر
وقولي ليلة القمر تابعت فيه قوله في الدر ليلة البدر ومثله ما عرفت في الأرجوزة ٣٧٩ والظاهر ان المراد به ليلة الثالث عشر لان
الحاج لا يمكث في منى

المقام وعلى الصفا وعلى المروة وفي السعي وفي عرفات وفي مزدلفة وفي منى وعند الجمرات الثلاث وزاد
غيره وعند رؤية البيت وفي الحطيم لكن الثاني هو تحت الميزاب فهو ستة عشر موضعا (فصل)
(قوله ومن لم يدخل مكة ووقف بعرفة سقط عنه طواف القدوم) مجاز عن عدم سنيته في حقه فان
حقيقة السقوط لا تكون الا في اللأز. اما لانه ما شرع الا في ابتداء الافعال فلا يكون سنة عند التأخر
ولا شيء عليه بتركه لانه سنة واما لان طواف الزيارة أغنى عنه كالغرض يغني عن تحية المسجد ولذا لم
يكن للعمرة طواف قدوم لان طوافها أغنى عنه قيد طواف القدوم لان القارن اذا لم يدخل مكة
ووقف بعرفة فانه صار رافضا لعمرة فليزمه دم لرفضها وقضاؤها كما سيأتي في آخر القرآن (قوله)
ومن وقف بعرفة ساعة من الزوال الى فجر الفجر فقد تم حجه ولو جاهلا وانما أوغمى عليه لانه عليه
السلام وقف بعد الزوال وقال من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج فكان فعله بيان الاول وقته وقوله
بما لا آخره والمراد بالساعة العرفية وهو اليسير من الزمان وهو الحمل عند اطلاق الفقهاء
لألساعة عند المنحصرين كما بيناه في المحيض والمراد بتمام الحج بالوقوف في الحديث وعبارتهم الامن
من البطلان لاحقيقته اذ بقي الركن الثاني وهو الطواف وأما ان النية ليست بشرط لصحة الوقوف
وقيد به لان الطواف لا بد له من النية حتى لو طاف هاربا من عدو ولا يصح والفرق بينهما ان الطواف
عبادة مقصودة ولهذا يتنفل به فلا بد من اشتراط أصل النية وان كان غير محتاج الى تعيينه حتى ان
الحرم لو طاف يوم الفجر ونوى به النذر يجزيه عن طواف الزيارة لا عما وجب عليه واما الوقوف فليس
بعبادة مقصودة ولهذا لا يتنفل به فوجود النية في أصل العبادة وهو الاحرام يغني عن اشتراطه في
الوقوف مع ان الوقوف أعظم الركنين لكن باعتبار الامن على البطلان عند فعله لامن كل وجه
(قوله ولو اهل عنه رفيقه باغمائه جاز) أي أحرم أطلقه فشم لما اذا كان أمره بان يحرم عنه عند عجزه
أولا والا لمتفق عليه وفي الثاني خلاف أبي يوسف ومحمد بناء على ان المرافقة أمر به دلالة عند العجز
عند أبي حنيفة وعندهما انما تراد المرافقة لا المرافقة لا غير ويتفرع على ثبوت الاذن دلالة مسائل
ذكرها في جامع الفصولين منها مسألة الحج ومنها ذبح شاة قصاب شدها للذبح لا ضمان عليه لاول
لم يشدها ومنها ذبح أضحية غيره في أيامها بلا اذنه ذكرها في أكثر الكتب مطلقة وقيدت في بعضها بما
اذا أجمعها للذبح ومنها وضع القدر على كانون وفيه اللحم ووضع الحطب تحتها فوق النار رجل
وطبخ لا ضمان عليه ومنها جعل بره في دورق وربط الحمار فساقه رجل حتى طمخه ومنها سقط حمل في
الطريق فحمل بلا اذن ربه فتلقت الدابة ومنها رفع جرة نفسه فاعانته آخر على الرفع فانكسرت ومنها
مزارع زرع الارض ببذر بها ولم ينبت حتى سقاها ربه بلا أمره فالحارج بينهما لانه لما هيئت للسقي

بعد هاتامل
فصل (قوله فان
حقيقة السقوط الحج) كان
هذا وجه قوله في النهر
وعبارة أصله أي الوافي
ولم يطف للقدوم من لم
يدخل مكة ووقف بعرفة
فصل (قوله ومن لم يدخل
مكة ووقف بعرفة سقط
عنه طواف القدوم ومن
وقف بعرفة ساعة من
الزوال الى فجر الفجر فقد
تم حجه ولو جاهلا وانما
أوغمى عليه ولو اهل
عنه رفيقه باغمائه صح
أولى كما لا يخفى اه
ويحتمل ان المراد بوجه
الاولية ان عبارة المصنف
تشعر بعدم الكراهة
حيث عبر بالسقوط
بخلاف عبارة الوافي تأمل
(قوله اما لانه الحج) بيان
لوجه سقوطه والتعليل
الاول مذكور في الهداية
والثاني في التبيين قال
في النهر وفي كل منهما

نظرا لاول تخفوض بالاربع قبل الظهر والجواب انها في قوة الواجب ولا يخفى ضعفه وأما الثاني فلان مقتضاه انه لا كراهة
عليه في ذلك وهو ممنوع بل هو مسمى كما قال بعضهم نعم لادم عليه (قوله والمراد بتمام الحج) المراد مبتدأ وقوله بتمام الحج متعلق
به وقوله بالوقوف متعلق بتمام وقوله في الحديث حال من تمام الحج وقوله وعبارتهم بالحجر عطف على الحديث وقوله الامن بالرفع
خير المبتدأ (قوله والفرق بينهما ان الطواف الحج) قال في النهر يرد عليه القراءة في الصلاة فانها عبادة مستقلة بدليل انه يتنفل
بها مع انه لا يشترط لها النية وهذا لم أره لاحد ولم يظهر لي عنه جواب اه وتعقب بانها ليست عبادة مستقلة لما ذكره القهستاني

في الاعتكاف من ان النذر بها لا يصح مع الا بالانها فرضت تبعا للصلاة لا لعينها (قوله ولم أره صريحا) قال الرمي اطلاقهم يدل عليه اه وفي النهر ظاهر ما في الفتح أي من قوله الا في قريبا عن علم قصده يفيد انه لا بد من العلم بقصده فان لم يعلم ينبغي ان لا يجوز له الاحرام بها بل اما بالعمرة او الحج فان ضاق وقت الحج بان غاب على الظن ان دخول مكة من الميقات ليلة الوقوف مثلا تعين الاحرام بالحج منه والابان دخولا في أثناء ٣٨٠ السنة فبالعمرة لان الاعانة انما تكون بما ينفع لا بغيره وعلى هذا فينبغي انه

لو أحرّم بالعمرة والوقت للحج أن لا يصح وهذا فقه حسن ثم أمر من أفصح به اه وبرد عليه وعلى المؤلف ما في الشرب لبلالية ان المسافر من بلاد بعيدة ولم يكن حج الغرض كيف يصح أن يحرم عنه بعمرة وليست واجبة عليه وقد تمتد الاعانة ولا يحصل أحرام عنه بالحج فيفوت مقصده ظاهرا فليتامل اه (قوله وقد سبققت النية منه) وتام كلامه فهو كن نوى الصلاة في ابتدائها ثم أدى الأفعال ساهيا لا يدري ما يفعل حيث يجزئه لسبق النية اه قال في الفتح ويشكل عليه اشتراط النية لبعض أركان هذه العبادة وهو الطواف بخلاف سائر أركان الصلاة ولم يوجد منه هذه النية اه قال في النهر وأقول ما علل به فخر الاسلام مبني على عدم اشتراط النية للطواف أصلا وان نية الاحرام

والترتبة صار مستعينا بكل من قام به دلالة وكذا لو سقاها أجنبي والمسئلة بحالها ومنها من أحضر فعلة لهدم دار فهدم آخر بلا إذن لا يضمن استحسانا والاصل في جنسها ان كل عمل لا يتفاوت فيه الناس تثبت الاستعانة فيه بكل أحد دلالة وكل عمل يتفاوت فيه الناس لا تثبت الاستعانة فيه بكل أحد كما لو ذبح شاة وعلقها للسبع فسلخها رجل بلا إذنه ضمن اه وقد قلنا ان الاحرام هو النية مع التلبية فاذا نوى الرفيق ولبى صار المغنى عليه محرما لا الرفيق ولذا يجوز للرفيق بعده أن يحرم عن نفسه ويصح منه عن المغنى عليه ولو كان محرما لنفسه ولا يلزم النائب التجرد عن المحيط لاجل احرامه عن المغنى عليه ولو أحرّم عن نفسه وعن رفيقه وار تكب محظورا احرامه لم يمهزأ واحدا بخلاف القارن يلزمه جزا آن لانه محرم باحرامين وشمل ما اذا أحرّم عنه بحجة أو عمرة أو بهما من الميقات أو بمكة ولم أره صريحا والمراد بالرفيق واحد من أهل القافلة سواء كان مخالطه أولا كما قالوا فيما اذا خاف عطش رفيقه في التيمم انه الواحد من القافلة كما صرح به المحمدا في السراج الوهاج فحينئذ ذكر الرفيق في عبارتهم هنا لبيان الواقع لكن ذكر في المحيط انه لو أحرّم عنه غير رفيقه على قول أي حنيقة قبل يجوز وقبل لا يجوز ولم يرجح ورجح في فتح القدير الجواز لان هذا من باب الاعانة لا الولاية ودلالة الاعانة قائمة عند كل من علم قصده رفيقا كان أولا وأصله ان الاحرام شرط عندنا اتفاقا كالوضوء وستر العورة وان كان له شبه بالر كن فجازت النيابة فيه بعد وجود نية العبادة منه عند خروجه من بلده وانما اختلفوا في هذه المسئلة بناء على ان المرافقة تكون أمرابه دلالة عند العجز أولا اه وبرجحه أيضا ان المسائل التي ذكرنا ان الاذن ثابت فيها دلالة لم تختص بواحد معين بل الناس كلهم فيها على السواء وأشار الى انه لو استمر مغنى عليه الى وقت اداء الافعال فأدى عنه رفيقه فانه يجوز وان لم يشهده المشاهد ولم يطف به وصححه صاحب المبسوط لان هذه العبادة مما تجزئ فيها النيابة عند العجز كما في استنابة الرمن غير انه ان أفاق قبل الافعال تبين ان عجزه كان في الاحرام فقط فصحت النيابة فيه ثم يجري هو على موجب وجهه وان لم يقع تحقق عجزه عن الكل غير انه لا يلزم ان الرفيق يفعل المحظور شي بخلاف النائب في الحج عن الميت لانه يتوقع افاقته في كل ساعة فنقلنا الاحرام اليه بخلاف الميت وقيد بكونه أغنى عليه قبل الاحرام اذ لو أغنى عليه بعد الاحرام فلا بد من ان يشهده الرفيق المناسك عند أصحابنا جميعا على ما ذكره فخر الاسلام لانه هو الفاعل وقد سبققت النية منه ويشترط نيته الطواف اذا جملوه كما يشترط نيته وقيدنا بالاعانة لان المريض الذي لا يستطيع الطواف اذا طاف به رفيقه وهو نائم ان كان بأمره جاز لان فعل المأمور كفعل الأمر والافلا كما ذكرنا في المحيط فظهر أن النائم يشترط صريح الاذن منه بخلاف المغنى عليه وانه يشترط نية المحامل للطواف ان كان المحمول مغنى عليه حتى لو جله وطاف به طالب الغريم لم يجزه بخلاف النائم لا يشترط نية المحامل له

مغنية عنه يفصح عن ذلك ما في البدائع ذكر القدوري في شرح مختصر السكرنجي ان الطواف لا يصح من غير للطواف نية الطواف عند الطواف وأشار القاضي في شرح مختصر الطحاوي الى ان نية الطواف ليست بشرط أصلا وان نية الحج عند الاحرام كافية ولا يحتاج الى نية مفردة كما في سائر أفعال الصلاة نعم في حكاية الاجماع مؤاخذة لا تخفى وعلى هذا تفرع ما في المحيط لو طاف بنائم ان كان بأمره جاز لا بغير أمره ولا يشترط نية المحامل الطواف لان نية الاحرام كافية وقد غفل عن هذا في البحر فزعم ان ما في المحيط فيه بحث لان ما فيه مبني على عدم اشتراط النية فلا يصح أن يعترض عليه بالقول المقابل اه والظاهر ان ما سياتي عن

الاسيحياني مفرغ على ذلك أيضا نامل (قوله ودل كلامه الخ) قال في النهر لم أرمأوحن فاحرم عنه وليه أو رقيقه وشهد به الشاهد كلها هل يصح ويسقط عنه حجة الاسلام أم لا ثم رأيت في الفتح نقل عن المنتقى عن محمد أكرم وهو صحيح ثم أصابه عنه فتضي به أمحياه المناسك ووقفوا به فكث كذلك سنين ثم أفاق أجزاء ذلك عن حجة الاسلام اه وهذار بما يؤمن الى المجاوز فندبر اه ولا تنس ما قدمناه قبيل المواقيت فانه صريح في ذلك (قوله ولما كان كشف وجهها خفيا الخ) قال الرملى هذا جواب عما اعترض الزيلعي وتبعه العيني من ان قوله تكشف وجهها تكرار ولو اقتصر على قوله ٣٨١ غير انها لا تكشف رأسها كان أولى

(قوله لم يتوهم هنامن عبارته اختصاصها الخ) قال في النهر لا يخفى ان ذكره على طريق الاستثناء يوهم الاختصاص وكان يمكنه للتخصيص على الخفاء أن يقول كما قال في الهداية غير انها لا تكشف رأسها وتكشف وجهها (قوله والمراد والمرأة كالرجل غير انها تكشف وجهها لا رأسها ولا تلبى جهرها ولا ترمل ولا تسمى بين الملبين ولا تخلق رأسها ولكن تقصر وتلبس المخيط

للطواف لان نية الاحرام منه كافية كما صرح به في المحيط وفيه بحث فان الطواف لا بد له من أصل النية ولا يكفي نية الاحرام له كما قدمناه فينبغي انه لا بد من نية الحامل في المستلئين اللهم الا أن يقال ان نية الاحرام لا تكفي للطواف عند القدرة عليها واما النائم فلا قدرة له عليها وذكر في المحيط ان استئجار المريض من يحمله ويطوف به صحيح وله الاجرة اذا طاف به وان المريض الذي لا يستطيع الرمي توضع المحضة في كف يده يرمي به أه رمي عنه غيره بأمره ودل كلامه ان للاب أن يحرم عن ولده الصغير والمجنون ويقضى المناسك كلها بالاولى ولو ترك رمي الجماد أو الوقوف بالمزدلفة لا يلزمه شيء كذا في المحيط وذكر الاسيحياني ومن طيف به محجولا أجزاء ذلك الطواف عن الحامل والمحمول جميعا وسواء نوى الحامل الطواف عن نفسه وعن المحمول أو لم ينو أو كان الحامل طواف العمرة والمحمول طواف الحج أو للعامل طواف الحج والمحمول طواف العمرة أو يكون الحامل ليس بمحرم والمحمول عما أوجبه احرامه وان طيف به لغرض طواف العمرة أو الزيارة وجب عليه الامانة أو الله اه (قوله والمرأة كالرجل غير انها تكشف وجهها لا رأسها ولا تلبى جهرها ولا ترمل ولا تسمى بين الملبين ولا تخلق رأسها ولكن تقصر وتلبس المخيط) لان أوامر الشرع عامة لجميع المكافين ما لم يقم دليل على الخصوص وانما لا تكشف رأسها لانه عورة بخلاف وجهها فاشتركا في كشف الوجه وانفردت بتغطية الرأس ولما كان كشف وجهها خفيا لان المتبادر الى الفهم انها لا تكشفها لانه عمل الفتنة نص عليه وان كانا سواء فيه ولما قدم في باب الاحرام ان الرجل يكشف وجهه ورأسه لم يتوهم هنامن عبارته اختصاصها بكشف الوجه والمراد بكشف الوجه عدم مماسة شيء له فلذا يكره لها ان تلبس البرقع لان ذلك يماس وجهها كذا في المبسوط ولو أرخت شيئا على وجهها وحاقته لا بأس به كذا ذكر الاسيحياني لكن في فتح القدير انه يستحب وقبحه لوالذلك أعوادا كالقبة توضع على الوجه وتستدل من فوقها الثوب وفي فتاوى قاضيان ودلت المسئلة على انها لا تكشف وجهها للأجانب من غير ضرورة اه وهو يدل على ان هذا الارضاء عند الامكان ووجود الاجانب واجب عليهم ان كان المراد لا يحل ان تكشف فيحصل الاستحباب عند عدمهم وعلى انه عند عدم الامكان فالواجب على الاجانب غض البصر لكن قال النووي في شرح مسلم قبيل كتاب السلام في قوله سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نظر الفجأة فأمرني أن أصرف بصري قال العلماء وفي هذا حجة انه لا يجب على المرأة ان تستر وجهها في طريقها وانما ذلك سنة مستحبة لها ويجب على الرجال غض البصر عنها الا لغرض شرعي اه وظاهره نقل الاجماع فيكون معنى ما في الفتاوى

بكشف الوجه الخ) لو عطفه بأول كان جوابا آخر أحسن من الاول نامل (قوله وهو يدل على ان هذا الخ) الضمير راجع الى ما في الفتاوى وقوله ان كان المراد شرط جوابه محذوف دل عليه ما قبله أي ان كان المراد بقوله لا تكشف لا يحل فهو

يدل على ان الارضاء الخ وقوله فيحصل الاستحباب أي الواقع في كلام الفتح تفرع على ما قبله ويجوز جعله جواب الشرط والاول أظهر وقوله أو على أي الشأن عطف على قوله على ان هذا الطرف متعلق بالواجب وهو مبتدأ والفاء فيه زائدة وغض خبره والمجلة خبران الثانية والمعنى انه يدل ان كان المراد منه لا يحل على ان الارضاء واجب عليهم ان أمكنها والا فالواجب على الاجانب الغض (قوله وظاهره نقل الاجماع) قال في النهر ممنوع بل المراد علم مذهب وقول الفتاوى لا تكشف أي لا يحل اه فليتأمل ثم يؤيد ان المراد عدم الحل ما في الاخير حيث قال وفي الأصل المرأة الحرة ترخي على وجهها بخرقه وتجب عن وجهها قالوا هذه المسئلة دليل على ان المرأة منبهة عن اظهار وجهها للرجال من غير ضرورة لانها منبهة عن تغطية الوجه لاجل النفس

(قوله وقد يقال) قال في
 منة من البلاد النائية في أ
 أولا كافي رواية الجامع
 وفي الاصل ويسوقه
 ويتوجه معه قال فخر
 الاسلام هذا أعني ذكر
 السوق أمرا اتفاقي إنما
 الشرط أن يلحقه ولا ينفق
 بعده هذا التأويل ولذا
 لم يلتفت إليه من أثبت
 الخلاف وبهذا التقرير
 علمت أن قوله في الفتح في
 قول الهداية فإن أدركها
 ومن قلده بدنة تطوع أو
 نذر أو جزاء صيد أو نحوه
 فتوجه معها يريد الحج فقد
 أحرم فإن بعث بها ثم توجه
 إليها لا يصير محرما حتى
 يلحقها إلا في بدنة المتعة
 وساقها أو أدركها رددين
 السوق وعدمه لا اختلاف
 الزاوية ثم ذكر ما رعن
 الاصل قال وهو أمر اتفاقي
 فيه مؤاخذة ظاهرة
 اذ كونه أمرا اتفاقياً يرفع
 الخلاف الذي حكاه أولا
 (قوله وقد يقال لا يحتاج
 إليه الخ) قال في النهر
 هذا هو ظاهر اذ ليس
 موضوع عبارة الجامع
 أن غيره ساق بل لو لم
 يسبقها أحد بعد ما حققها
 صار محرما على رواية

الجامع وليس في الفتح تعليل ما في الجامع بهذا التماذ كر
مسئلة مبتدأة بعد ما حكى الخلاف وهي انه لو أدر كها ولم
اه تم يجب أن يكون هذا مفرعا على رواية الاصل

من
على الموكل

من يشترط السوق مع الحقوق وأما المصنف انه لا بد من التوجه الى بدنة المتعة ولا يكفي البعث
(قوله وان جلالها أو أشعرها أو قلدا شاة لم يكن محرما) يعني وان ساقها لانه ليس من خصائص الحج
فلم يقيم مقام التلبية شي لان التحليل لدفع الاذى عنها والاشعار مكره عند أي خنيفة وهو ان يطعن
من الجانب الايسر في السنام فيسيل الدم فلا يكون من النسك وعندهما وان كان حسنا فقد يفعل
للمعاجة بخلاف التقليد فانه يختص بالهدى ولذا كان التقليد أحب من التحليل لانه سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم والتحليل حسن للتابع ويستحب التصديق به وأما تقليد الشاة فقير متعارف
وليس بسنة أيضا فلا يقوم مقامها وقد علم مما قرره المصنف انه لا يكون محرما بمجرد التنية من غير
تلبية أو ما يقوم مقامها وهو المذهب وعن أبي يوسف انه يكتفي بالنية ولا خلاف ان التلبية وحدها
لا تكفي بلانية (قوله والبدن من الابل والبقر) يعني لغة وشرا قال الجوهري البدنة ناقة أو بقرة
وقال النووي انه قول أكثر أهل اللغة فاذا طلب من المكاف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كالناقة
وأما حديث الرواح يوم الجمعة وعطفه البقرة على البدنة فمحمول على انه أراد بالاعم بعض الافراد
وهو المحذور لا كل ما يصدق عليه لانه لو كانت البدنة اسم للجزء ورقط للزم النقل عن المعنى
اللفظي وهو خلاف الاصل فالخاضل ان العطف في الحديث يقتضي المغايرة بينهما ظاهرا ولزوم
النقل عن المعنى اللفظي على تقديره خلاف الاصل فالظاهر عدمه فتعارض آخر حنا ما ذهبا اليه
لمثبت في حديث جابر كان تحرم البدنة عن سبعة فقيل والبقرة فقال وهل هي الا من البدن ذكره مسلم
في صحيحه وثمر الاختلاف تظهر فيما اذا التزم بدنة فان نوى شيئا فهو على ما نوى لان المنوى اذا كان
من محتملات كلامه فهو كالمصرح به وان لم يكن له نية فعليه بقرة أو جزور فيخبرها حيث شاء في قولهما
خلافا لابي يوسف فانه يقيسه على الهدى وهو يختص بمكة اتفاقا وهما قاساه على ما اذا التزم جزورا
فانه لا يختص بمكة اتفاقا كذا في المبسوط والله أعلم

باب القران

هو مصدر قرن من باب نصر وفعال يحيى مصدران الثلاثي كلباس وهو الجمع بين شيئين يقال
قرنت البعيرين اذا جمعت بينهما بجمل وسياق في معناه شرعا ثم اعلم ان المحرمين أربعة مفرد بالحج ان
أحرم به مفردا أو مفردا بالعمرة ان أحرم به في غير أشهر الحج وطاف لها كذلك حج من عامه أو لأو
طاف فيها ولم يحج من عامه أو أحرم به في أشهر الحج وطاف كذلك ولم يحج من عامه أو حج وألم بينهما
بأهله المأما صححا وستمع ان أبي بكر الأشواط العمرة في أشهر الحج بعدما أحرم بها فقط مطلقا ثم حج
من عامه من غير أن يل بأهله المأما صححا وقارن ان أحرم بهما معا أو أدخل احرام الحج على احرام
العمرة قبل أن يطوف لهما أكثر الاشواط أو أدخل احرام العمرة في احرام الحج بل أن يطوف
للقسود ولو شوطا ولا إساءة في القسمين الاولين وهو قارن متى في الثالث وأما الاحرام المبهمة كان
يحرم بنفسك مبهمة ثم يصرفه الى ماشاء من حج أو عمرة أو لهما والاحرام المعلق كان يحرم باحرام
كاحرام زيد فليس خارجا عن الاربعة كما لا يخفى (قوله هو أفضل ثم التمتع ثم الافراد) بيان لامرين
الاول جواز الثلاثه وهو مجمع عليه الا ما ثبت في الصحيحين عن عمرو بن عثمان رضي الله عنهما
انهما كان ينهيان عن التمتع وجهه العلماء على نهى التنزيه جلالا للناس على ما هو الافضل لانهم
يعتقدان بطلانه مع علمهما بالآية الشريفة وجهه على ان المراد به فسح الحج الى العمرة ضعيف لان

وان جلالها أو أشعرها أو
قلدا شاة لم يكن محرما
والبدن من الابل والبقر
﴿باب القران﴾
هو أفضل ثم التمتع ثم
الافراد

﴿باب القران﴾
(قوله وطاف لها كذلك)
أي في غير أشهر الحج وقوله
أطاف فيها أي أشهر
الحج وقوله كذلك أي
في أشهر الحج (قوله في
القسمين الاولين) أي
من أقسام القارن الثلاثة

(قوله وفضل أجد التمتع
الزاد ما حاصله اني لما سمعت
جميع أداءه النسيكين ولما
يلزمه في الجناية من الدمين
ومع ذلك فلتسكتة أخرى
كان التمتع بها امثالنا
حري وهي امكان المحافظة
على صيانة احرام الحج
للمتمتع من الرفث
والفسوق والمجدال
فيرجى له أن يكون حجه
مبرورالانه مفسر بمالا
رفث ولا فسوق ولا جدال
فيه وانما كان المتمتع
اقرب الى الاحتراز عن
ذلك فانه لا يحرم من
الميقات الا بالعمرة فقط
وانما يحرم بالحج يوم
التروية من الحرم فيمكنه
لاحتراز في ذينك اليومين
يسلم حجه بخلاف المفرد
القارن بيقين محرمين
الحج اكثر من عشرة
ايام وقليلا يقدر الانسان
الى الاحتراز في مثل هذه
السدة قال شيخ مشايخنا
شهاب أحمد المنيني
مناسكه وهو كلام
يسير يريده ان القران
حذ انما افضل من
تستع لكن قد يقرن
ما يجعله مرجوحا بالنظر
التمتع فاذا دار الامر
أن يحج الرجل فارنا

ولا يسلّم أحرامه من الرفث والفسق
أن ينجح ممّتعاً يسلّم وجهه ويكون
بسيّعه وماله أه (قوله ولو وجهه)

ولا يسلّم أحرامه من الرفث والفسوق والجبدال وبين أن يحج مقتعوا يعلم أحرامه عنها فالأولى في حقّه
أن يحج مقتعاً لسلّم حجّه ويكون مروراً لانه وظيفة العمر فلحصر الحاج مهتماً أمكنه على صونه عن مثل هذه الأمور لئلا يضيع
بعبه وماله أه (قوله ولوجّهات حجته عليه السلام مفردة الخ) أي من غير ادخال العمرة عليها وهذا من كلام النووي كما

لا يخفى لا كما فهمه الرملي (قوله وتبين به بطلان ما ذكره الشارح) حيث قال بعد نقل كلام النهاية ولم ينقل فيه شيئا وانما قاله خروا واستدلوا بما وضع الاحتجاج واطلاقهم ان القرآن افضل من الافراد برده لان ظاهره يراد به الافراد بالجمع وأيضا لو كان كما قاله لكان مجمعا الشافعي وكلهم كانوا معه لان محمد الميبيّن ان قوله ما خلا ذلك فيحتمل أن يكون مجمعا عليه اهـ وجزم في الفتح بما في النهاية (قوله وبهذا اندفع ما ذكره الشارح) قال في النهر وبه استغنى عما في المحواشي السعدية من انه يجوز أن يكون معه على هذه الرواية وأما لزوم كون الكل معه فممنوع بقوله عندي ٢٨٥ (قوله ان عطفه على يهل الخ) يعني ان المصنف ان عطف قوله

ويقول على قوله يهل
فيكون منصوبا من تمام
الحمد كان المراد بالقول
النسبة لا التلغظ لانه غير
شرط قال في النهر وأقول
فيه نظر ظاهر لانه وان
أريد بالقول النفسي لا يتم
لما مر من ان الارادة غير
النية فالحق انه ليس من
الحديث شيء اهـ وأنت

وهو ان يهل بالعمرة والجمع
من الميقات ويقول اللهم
اني أريد العمرة والجمع
فيسرهما لي وتقبلهما
مني ويطوف ويسعى لها
ثم يحج كما مر

خير بانه لم يقل ان المراد
من القول الارادة حتى
يرد عليه ذلك بل المراد منه
النسبة نعم في جعل الشرط
من تمام الحمد نظر وهذا
شيء آخر قد سدر (قوله
لان الواو للترتيب) كذا
في بعض النسخ وفي بعضها

وبهذا تبين صحة ما في النهاية من أن محل الاختلاف بيننا وبين الشافعي انما هو ان افراد كل نسك
باحرام في سنة واحدة افضل أو الجمع بينهما باحرام واحد افضل وانه لم يقل أحد بتفضيل الجمع وحده
على القرآن وتبين به بطلان ما ذكره الشارح هنا ردا على صاحب النهاية وما روى عن محمد انه قال حجة
كوفية وعمره كوفية افضل عندي من القرآن فليس بموافق لمذهب الشافعي في تفضيل الافراد
فانه يفضل الافراد سواء أتى بسكين في سفرة واحدة أو في سفرتين ومحمد انما فضل الافراد اذا اشتمل
على سفرين وبهذا اندفع ما ذكره الشارح من لزوم موافقة محمد للشافعي (قوله وهو ان يهل بالعمرة
والجمع من الميقات ويقول اللهم اني أريد العمرة والجمع فيسرهما لي وتقبلهما مني) أي القرآن أن يهل
بالسكين مع النية حقيقة أو حكما من غير مكة وما كان في حكمها وانما عسر بالاهلال للاشارة الى
أن رفع الصوت بها مستحب وأراد بالميقات ما ذكرنا وانما ذكره للاشارة الى أن القارن لا يكون الا
أقايها وهو أحسن مما ذكره الشارح من انه قيد اتفاق فانه لو أحرم بهما من دويرة أهله أو بعد
الخروج قبل الميقات أو داخله فانه يكون قارنا وقتنا حقيقة أو حكما ليدخل ما اذا أحرم بالعمرة ثم أحرم
بالجمع قبل أن يطوف لها الا كثر أو أحرم بالجمع ثم أحرم بالعمرة قبل أن يطوف له وان كان مسيا في الثاني
كما قدمناه لوجود الجمع بينهما في الاحرام حكما والمراد من قوله ويقول النسبة لا التلغظ ان عطفه على
يهل فيكون منصوبا من تمام الحمد وان رفع كان ابتداء كلام بيانا للسنة وان السنة للقارن التلغظ بها
وتقديم العمرة في الذكرك مستحب لان الواو للترتيب ولم يشترط المصنف وقوع الاحرام في أشهر الحج
أو طواف العمرة فيها كما هو شرط في التمتع لما روى عن محمد انه لو طاف لعمرة في رمضان فهو قارن
ولادم عليه ان لم يطف لعمرة في أشهر الحج فتوهم بعضهم من هذه الرواية الفرق بين القرآن والتمتع
فيه وليس كما توهمه فان القرآن في هذه الرواية بمعنى الجمع لا القرآن الشرعي المصطلح عليه بدليل
انه نفي لازم القرآن بالمعنى الشرعي وهو لزوم الدم شكر او نفي اللازم الشرعي نفي للزوم الشرعي
والحاصل ان النسك المستعقب للدم شكر او ما تحقق فيه فعل المشروع المرتفق به الناشئ لما كان
في الجاهلية وذلك بفعل العمرة في أشهر الحج فان كان مع الجمع في الاحرام قبل أكثر طواف العمرة
فهو المسمى بالقران والافه والتمتع بالمعنى العرفي وكلاهما التمتع بالاطلاق القرآني وعرف الصحابة
وهو في الحقيقة اطلاق اللغة لمحصل الفرق به هذا كله على أصول المذهب كذا في فتح القدير
(قوله ويطوف ويسعى لها ثم يحج كما مر) يعني يأتي بأفعال العمرة أولا من الطواف والسعي بين
الصفا والمروة والرملي في الاشواط الثلاثة والسعي بين الميادين الأخضرين وصلاة ركعتي الطواف ثم

﴿ ٤٩ - بحر ثاني ﴾

ليست للترتيب وهو المصواب أي ان تقديم العمرة في الذكرك اذا أحرم بهما
معا وفي التسمية بعده والدعاء مستحب لا واجب لان الواو لا تقتضي الترتيب (قوله لما روى عن محمد الخ) تعليل لقوله ولم يشترط
بناء على ما توهمه البعض من ان المراد من القران معناه الاصطلاحى وسببه المؤلف على رده هنا وفي باب التمتع ونسبه عليه في الفتح
أيضا في الموضوعين وقال ان الحق اشتراط فعل أكثر العمرة في أشهر الحج (قوله لا القرآن الشرعي الخ) قال في شرح الباب والذى
يظهر لي انه قارن بالمعنى الشرعي أيضا كما هو المتبادر من اطلاق قول محمد وغيره انه قارن وبذلك لعل انه اذا ارتكب محظورا بتعدد
عليه الجزاء وغاياته انه ليس عليه هدى شكر لان أداءه لم يقع على الوجه المستنون المقرر في الشريعة من ايقاع أكثر العمرة في

الاشهر فانه من وجه في حكم من أقر بدعيرة في غير الاشهر ثم أقر بالتحج فانه ليس بقارن اجما اه (قوله فيبدأ بطواف القدوم) سينص المؤلف على ان المتمتع يرمل في طوافه والتظاهر ان القارن كذلك ثم رأيت في الولا الحجة قال ولا يرمل القارن والمفرد الا في طواف التحية ولا يسمى بين الصفا والمروة بعد طواف الزيارة أما المتمتع يرمل في طواف الزيارة لانه يسمى بعده بخلاف المفرد والقارن لانهم لا يسميان بعده لوجود السعي عقب طواف التحية والسنة ان يرمل في كل طواف بعده سعي اه وسأني في باب الجنائيات عن المحيط ما يشير اليه أيضا وسننبه عليه ان شاء الله تعالى وانما لا يرمل المتمتع في طواف التحية لانه لا يسن في حقه طواف التحية كما يأتي في باب نعم لو طاف للتحية وسعي ٣٨٦ ورمل لم يعد هما في طواف الزيارة لانهم لا يتكرران كما يأتي أيضا ثم رأيت أيضا في

الباب قال فيطوف لها أي للعمرة سبعا ويضطجع فيه ويرمل في الثلاثة الاول ثم يصلي ركعتيه ويسعى بين الصفا والمروة ثم يطوف للقدوم ويضطجع فيه ويرمل ان قدم السعي اه قال القاري في شرحه

فان طاف لهما طوافين وسعي سعين حازوا ساء واذا رمي يوم النحر ذبح شاة أو بدنة أو سبعا

وهذا ما عليه الجمهور لما قالوا من ان كل طواف بعده سعي فالرمل فيه سنة وقد نص عليه الكرماني حيث قال يطوف طواف القدوم ويرمل فيه أيضا لانه طواف بعده سعي وكذا في خزانه الاكمل وانما الرمل في طواف العمرة وطواف القدوم مفردا كان أو قارنا وأما نقله الزبلي عن الغاية للسروجي

بأنى بأفعال الحج كلها ثانيا فيبدأ بطواف القدوم ويسعى بعده ان شاء وهـ هذا الترتيب أعني تقديم العمرة في أفعال الحج واجب لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج جعل الحج غاية وهو شامل للقران والتمتع كما قدمناه فافادانه لو طاف أولا للحجته وسعى لها ثم طاف لعمرة وسعى لها فطوافه الاول وسعيه يكون للعمرة ونيتة لغو ولم يذكر الحلق للعمرة لانه لا يتحلل بينهما بالحلق فلو حلق كان حنابة على الاحرامين أما على احرام الحج فظاهر لان أو ان التحلل فيه يوم النحر وأما على احرام العمرة فكذلك لان أو ان تحلل القارن يوم النحر كما صرح به الامام محمد قال الشارح ويؤيده أن المتمتع اذا ساق الهدى وفرغ من أفعال العمرة وحلق يجب عليه الدم ولا يتحلل بذلك من عمرته بل يكون حنابة على احرامها مع انه ليس محرما بالحج فهذا أولى (قوله فان طاف لهما طوافين وسعي سعين حازوا ساء) بأن طاف للعمرة والحج أربعة عشر شوطا وسعى كذلك وأراد بالواو معنى ثم أو الفاء لان المسئلة مفروضة فيما اذا أتى بالسعي بعد الطوافين ولا يفهم هذان الواو لانها المطلق الجمع ولهذا أتى في الجامع الصغير بتم واختلافوا في ثاني الطوافين في قولهم طاف طوافين فذهب صاحب الهداية والشارحون تبعوا للمسوط الى انه طواف القدوم ولهذا قال في الهداية وقد أساء بتأخير سعي العمرة وتقديم طواف التحية عليه ولا يلزمه شيء اما عندهما فظاهر لان التقديم والتأخير في المناسك لا يوجب الدم عندهما وعنده طواف التحية سنة وتركه لا يوجب الدم فتقدمه أولى والسعي بتأخيره بالاستئغال بعمل آخر لا يوجب الدم فكذلك بالاستئغال بالطواف اه وذهب صاحب غايه البيان الى أن المراد باحدهما طواف العمرة وبالاخر طواف الزيارة بأن أتى بطواف العمرة ثم اشتغل بالوقوف ثم طاف للزيارة يوم النحر ثم سعى أربعة عشر شوطا بدليل قولهم في جواب المسئلة يجزئه والمجزئ عبارة عما يكون كافيا في الخروج عن عهدة الفرض ولا يحصل الاجزاء بترك الفرض والاثمان بالسنة وبدليل قولهم ان القارن يطوف طوافين ويسعى سعين عندنا ليس المراد بهما الا طواف العمرة وطواف الزيارة (قوله واذا رمي يوم النحر ذبح شاة أو بدنة أو سبعا) لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى والتمتع يشمل القران والعرفي والتمتع العرفي كما قدمناه قيد بالذبح بعد الرمي لان الذبح قبله لا يجوز لوجوب الترتيب ولم يقيد بالذبح بالحجة كما قيدها في ذبح المفرد لما فيه واجب على القارن والمتمتع وأطلق البدنة فشملت البعير والبقرة والسبع جزء من سبعة أجزاء وانما كان مجزئا لحديث العجيين عن جابر جئنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ففخرنا البعير عن سبعة والبقرة

من أنه اذا كان قارنا لم يرمل في طواف القدوم ان كان رمل في طواف العمرة فخلافا ما عليه الاكثر اه (قوله بدليل عن قولهم في جواب المسئلة يجزئه) قال في النهر فان قلت المراد بالاجزاء معناه اللغوي وهو الاكتفاء قلت يردّه التعليّل بقوله لانه أتى بما هو المستحق عليه انظروا ان المراد المعنى الاصطلاحي ولقائل أن يقول معنى قول محمد يجزئه أي ما فعله من الاثمان بالسعي الواجب عليه للعمرة وان قدم طواف الحج عليه لان وصل سعى طواف العمرة بطوافها غير واجب وهو المعنى بقول صاحب الهداية لانه أتى بما هو المستحق عليه وهذا لان محط الفائدة ان سعيه صحيح لكنه مسمى بتقديم طواف الحج عليه وبهذا اكتفينا مؤنة التعبير بالاجزاء فتدبر (قوله ولم يقيد بالذبح بالحجة) قال الرملى أي بقوله ان أحب وقوله كما قيدها في ذبح المفرد غفلة منه

لانه لم يقمدها ايضاً بل قال ثم اذبح ثم اخلق أو قصر والخلق أحب (قوله وأشار بالتخير بين البدنة وسبعها الى انه دم عبادة الخ) مقتضاه انه لو كان دم جناية لما تخير وفي أخمية الوقاية وشرحها للقهستاني كبقرة ذبحتها ثلاثة عن أخمية ومتمعة وقران في الخ فإنه يصح وكذا الذبح سبعة عن تلك وعن الاحصار وجزاء الصيد أو الخلق والعقيقة والتطوع فإنه يصح في ظاهر الاصول وعن أبي يوسف الافضل أن تكون من جنس واحد فلو كانوا متفرقين وكل واحد متقرب حاز وعن أبي حنيفة انه يكره كما في النظم اه
وسيد كفي الهدى يجوز الاشتراك في بدنة كما في الاخمية بشرط ارادة الكل القرية وأن اختلفت أجناسهم من دم متمعة واحصار وجزاء صيد وغير ذلك اه (قوله والاشتراك في البقرة أفضل من الشاة) قال في الشربلالية يقيد بما اذا كانت حصته من البقرة أكثر قيمة من الشاة كما هو في منظومة ابن وهبان (قول المصنف وصام العاجز عنه) اختلف أصحابنا في تعريف حد الغنى في باب الكفارات فقال بعضهم قوت شهر فان كان عنده أقل منه جازله الصوم وقال ابن مقاتل من كان عنده قوت يوم وليلة لم يجزله الصوم ان كان الطعام الذي عنده مقدار ما هو الواجب عليه وهو موافق لما روى عن أبي حنيفة وهو رواية عن أبي يوسف انه اذا كان عنده قدر ما يشتري به ما وجب وليس له غيره لا يجزئه الصوم وقال بعضهم في العامل بسده أي الكاسب يمسك قوت يومه ويلقى بالباقي ومن لا يعمل يمسك قوت شهر على ما ذكره الكرماني وهو تفصيل حسن الا ان هذا اذا لم يكن في ملكه عين المنصوص والا فلا يجوز له الصوم كما صرح به في الخلاصة والبدائع ولو كان عليه دين كما ذكره بعضهم وعن أبي يوسف وهو رواية عن أبي حنيفة ان كان له فضل عن مسكنه وكسونه عن الكفاف وكان ٣٨٧ الفضل مائتي درهم فصاعداً لا يجزئه الصوم كذا في شرح

الكتاب وفي حاشية المندى

وصام العاجز عنه ثلاثة أيام آخرها يوم عرفة وسبعة اذا فرغ ولو بمكة

عن المنسك الكبير للسندى يعلم من عبارة الظهيرية ان من كان بمكة معسراً وبيلده موسراً يجوز في حقه

عن سبعة وأشار بالتخير بين البدنة وسبعها الى انه دم عبادة لا دم جناية فبأكل منه كما سيأتي وسيأتي في الاخمية انه لا بد أن يكون السكك مريد للقرية وان اختلفت جهة القرية فلا وراد أحد السبعة لها لاهله لا يجزئهم واستدل له بعض شارحي المصابيح بقوله صلى الله عليه وسلم أنا غني الشركاء عن الشرك من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه وما في اليتيم ولو بعث القارن بشن هديين فلم يوجب ذلك بمكة الا هدي واحد فذبحه لا يتحلل عن الاحرامين ولا عن أحدهما اه محمول على هدي الاحصار لان التحلل موقوف عليه لا على ذبح دم الشكر وفي الظهيرية والمخانيصة والاشتراك في البقرة أفضل من الشاة والجزور أفضل من البقرة كما في الاخمية فان كان القارن ساق الهدي مع نفسه كان أفضل (قوله وصام العاجز عنه ثلاثة أيام آخرها يوم عرفة وسبعة اذا فرغ ولو بمكة) أي صام العاجز عن الهدى لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم ثلاث عشرة كاملة والعبرة لا أيام النحر في الحجز والقدرة وكذا الوقدر على الهدى قبل أن يكمل

الصوم لان مكان الدم مكة فاعتبر يساره واعسارها اه (قوله والعبرة لا أيام النحر في الحجز والقدرة) ذكر الشربلالية في رسالة سماها بديعة الهدى لما استيسر من الهدى وذكر ان التحلل عن الاحرام لغیر المصراغما هو والخلق أو التقصير وللمعصر ذبح الهدى في محله وذكر أن الهدى وجب شكره على القارن والمتمتع وانه أصل والصوم خلف عنه وان شرط بدليته تقديم الثلاثة على يوم النحر ثم حقق ان العبرة لوجود الهدى في أيام النحر وانه لا بدلية بين الهدى والخلق حتى يقال لوجود الهدى بعد الخلق لا يعتبر لمحصل المقصود بالخلف وهو الخلق كما وقع في عدة من المعترات اذا دخل للخلق قبل وجوده فيها فوجوده فيها يبطل حكم الصوم فيلزمه ذبحه وان تحلل قبله لموجب اطلاق النص ولقول المحققين العبرة لا أيام النحر ووجوده او عدمه للهدي قال الكمال فان قدر على الهدى في خلال الثلاثة أو بعدها قبل يوم النحر لم يهدى وسقط الصوم لانه خلف واذا قدر على الاصل قبل تأدي الحكم بالخلف بطل الخلف اه فقد نص على ان الصوم خلف عن الهدى والهدى لا يتحلل به ولا بخلفه بل بالخلق أو التقصير وهذا عين الصواب وأما قوله وان قدر على الهدى بعد الخلق قبل أن يصوم السبعة في أيام الذبح أو بعدها لم يلزمه الهدى لان التحلل قد حصل بالخلق فوجود الاصل بعده لا ينقض الخلف اه ففيه تدافع وتقييد باطلاق الكتاب كما تقدم وذلك لانه أفاد انه يتحلل بالهدى أصلاً وبالخلق خلفاً فاذا وجد الهدى لا يبطل خلفه الذي هو الخلق على كلامه الاخير والصواب كلامه الاول ثم نقل نحوه عن المحيط وغيره ومنها ما في هذا الشرح ونازعهم بما رووه وحاصل كلامه وجوب الهدى بوجوده في أيام النحر سواء خلق أولاً وانه لا ينسقط الهدى الا بوجوده بعدها مخالفاً لما هو المنصوص عليه في كثير من المعترات أقول لا يخفى عليك ان الواجب

اتباع المنقول ووجهه ان المقصود من الذبح اباحة التحلل بالخلق أو التقصير فاذا انجز عن الذبح جعل الصوم خلفا عنه في اباحة التحلل بالخلق فاذا قدر على الذبح في أيام النحر قبل الخلق وجب الذبح لعدم حصول المقصود بالخلف فبطل الخلف كما لو وجد المتمتع المساء قبل الصلاة أما لو قدر عليه بعد الخلق لا يبطل الصوم كما لو وجد المساء بعد الصلاة لمحصل المقصود به وهو التحلل بالخلق وحينئذ فحصول الاصل الذي هو الذبح بعد تحقق المقصود الذي هو الخلق أو التقصير لا ينقض الخلف الذي هو الصوم هذا معنى ما في الفتح وغيره وليس في كلام الفتح ولا في غيره جعل الخلق خلفا عن الذبح وقوله هم العبرة لا أيام النحر يعني قبل حصول المقصود فافهم (قوله) ويدل على انه لو صام في وقته) انظر ما هذه الدلالة وما وجهها وليس هذا في الفتح بل الذي فيه ولو صام الخ (قوله بيان للافضل) قال في النهر وأدبقوله آخرها يوم عرفه ان صومها بعده لا يجوز في النحر فيه نظر اهـ وأجيب عنه بان قوله بيان للافضل راجع الى تأخير الصوم الى يوم عرفه ٢٨٨ لا الى كونه قبل أيام النحر اهـ قات والذي يظهر ان هذا لم يخف على صاحب

النهر حتى يجاب عن نظره به لان عبارة المؤلف صريحة في ذلك ولعل مراده ان المناسب حمل كلام المصنف على بيان ما هو الالهـم وهو عدم جواز التأخير ويكون حينئذ فيه إشارة الى ما هو الأفضل لا على بيان

فان لم يصم الى يوم النحر تعين الدم

الأفضل وترك الالهـم كما فعل المؤلف تأمل لدن لا يخفى ان قول المصنف الا في فان لم يصم الثلاثة الى يوم النحر تعين الدم صريح في بيان عدم جواز التأخير فلذا جعل المؤلف قول المصنف هنا آخرها يوم عرفه بيانا للأفضل

صوم الثلاثة أيام أو بعد ما كل قبل أن يخلق ويحمل وهو في أيام الذبح بطل صومه ولا يحل الا بالهدى ولو وجد الهدى بعد ما خلق وحل قبل أن يصوم السبعة صم صومه ولا يجب عليه ذبح الهدى ولو صام ثلاثة أيام ولم يخلق ولم يحل حتى مضت أيام الذبح ثم وجد الهدى فصومه ماض ولا شيء عليه كذا ذكر الاسيحاوي ويدل على انه لو صام في وقته مع وجود الهدى ينظر فان بقي الى يوم النحر لم يجزه للقدرة على الاصل وان هلك قبل الذبح جاز للجزع عن الاصل فكان اعتبر وقت التحلل كذا في فتح القدير وقوله آخرها يوم عرفه بيان للافضل والافوقته وقت الحج بعد الاحرام بالعمره لان المراد بالحج في الآية وقته لان نفسه لا يصلح طرفا وانما كان الأفضل التأخير لان الصوم بدل عن الهدى فيستحب تأخيرها الى آخر وقته رجاء ان يقدر على الاصل كذا في الهداية وأشار بقوله اذا فرغ الى ان المراد بالرجوع في الآية الفراغ من أعمال الحج مجازا اذا الفراغ سبب للرجوع الى أهله وقد عمل الشافعي بالحقيقة فلم يجوز صومها مكة وشهد له حديث البخاري مرفوعا وسبعة اذا رجعت الى أهليكم وانما عدل أئمتنا عن الحقيقة الى المجاز لفرع جمع عليه وهو انه لو لم يكن له وطن أصلا ليرجع اليه بل مستمر على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص ولا يتحقق في حقه سوى الرجوع عن الأعمال وكذا الرجوع الى مكة غير قاصدا للاقامة بها حتى تحقق رجوعه الى غير أهله ووطنه ثم بداله ان يتخذها وطنًا كان له أن يصوم بها مع انه لم يتحقق منه الرجوع الى وطنه كذا في فتح القدير وأراد بالفراغ الفراغ من أعمال الحج فرضا واجبا وهو بعض أيام التشريق لان اليوم الثالث منها يوم للرعى الواجب على من أقام به حتى طلع الفجر فيفيد انه لو صام السبعة وبعضها من أيام التشريق فانه لا يجوز ولما قدمه في بحث الصوم من النهي عن الصوم فيها مطلقا فلذا لم يقيد ههنا (قوله فان لم يصم الى يوم النحر تعين الدم) أي ان لم يصم الثلاثة حتى دخل يوم النحر لم يجزه الصوم أصلا وصار الدم متعينا لان الصوم بدل والابدال لا تنصب الا شرعا والص خصه بوقت الحج وجواز الدم على الاصل وعن ابن عمر انه أمر في مثله بذبح الشاة فلزم بقدر على الهدى تحلل وعليه دمان

ثلاثا بذكر كلامه قتأمل (قوله بعد الاحرام بالعمره) هذا بالنسبة للمتمتع أما القارن فلا بد

أن يكون بعد الاحرام بالحل والعمره فقد ذكر في الباب من شرائط صحة صيام الثلاثة أن يصومها بعد الاحرام بها في القارن وبعد احرام العمره في المتمتع اهـ لكن هل يشترط صومها في المتمتع حالة وجود الاحرام أم يجوز حال كونه حلالا أي بعدما حل من احرام العمره فيه كلام قال في شرح الباب ثم اعلم ان كل ما هو شرطي في صوم القارن فهو شرطي في صوم المتمتع بلا خلاف الاحرام الحج فانه ليس بشرط لصحة صوم المتمتع في ظاهر المذهب على قول الا كثيرا يشترط أن يكون بعد احرام العمره فقط فلو صام المتمتع في أشهر الحج بعدما أحرم بالعمره قبل أن يحرم بالحج حازر الآن وجود الاحرام حالة صوم الثلاثة شرطي في جواز صوم القارن وأما صوم المتمتع فلا كثر على عدم اشتراط ذلك في البدائع وهل يجوز له بعدما أحرم بالعمره في أشهر الحج قبل أن يحرم بالحج قال أصحابنا يجوز سواء طاف لعمرته أو لم يطف اهـ وهو ظاهر في هذا المعنى لكن ليس بصريح في المدعى اذ يمكن جملة

على التمتع الذي ساق الهدى وكذا ما في المدارك وشرح الكثر من أن وقته أشهر الحج بين الأحرار من في حق التمتع لكنه يهمل أنه لا يصح بعد إتمام الحج وليس كذلك بل بعده هو المستحب أو المتعين اه لمخصا وتعامه فيه (قوله بل كلامه صواب في الموضوعين الخ) حاصله أنه يجب عليه عند الإتمام ثلاثه دم القران ودم الجناية على

٣٨٩

وعدم ما خيرا الذي يجمع ولما كان فرض المسئلة هنا فيمن عجز عن الهدى لم يكن حائبا بتأخيرها وإنما الجناية حصلت بالحلق في غير أوانه فلم يدم له ودم للقران وأما ما في الجنايات فهو في غير العاجز فلم يدمان ولم وإن لم يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها

(باب التمتع)

يذكر دم الشكر لانه كره له هنا لكن لزوم الدمين هناك خلاف المذهب وساغ جعل كلام الهداية عليه لتخصيصه وإخراجهم عن الخطأ والسهو هنا وقد يقال انه اذا لم يكن جانبا بالتأخير لم يكن جانبا أيضا بالحلق في غير أوانه فينبغي أن لا يلزمه الدم القران لان العجز عذر وقد نقل الشرنبلالي في رسالته عن شرح مختصر الطحاوي للإمام الاستبحاني ما نصه ولولم يصم الثلاثة لم يجز الصوم بعد ذلك ولا يجزئه الا الدم فان لم يجدها حل وعليه دم المتعة ولا دم عليه لانه قبل أن يذبح ولا دم عليه لترك الصوم اه (قوله هو الصحيح) صححه صاحب الهداية والكافي وهو ظاهر الرواية وهو الاستحسان وفي رواية الحسن والطحاوي عن أبي حنيفة يصبر رافضا بمجرد التوجه الى عرفات وهو القياس وفي الفتح والصحيح ظاهر الرواية أقول ويمكن الجمع بان يكون الرقص بالتوجه والارتقاء بالوقوف ثم ما لخلاف فيما اذا توجه الى عرفة ثم بدا له فرجع عن الطريق قبل الوقوف بعرفة وطاف لعمرة وسعى لها ثم وقف بعرفة هل يكون قارنا بجواب ظاهر الرواية يكون قارنا كذا في شرح اللباب وكان ينبغي له أن يذكر الجمع بعد ذكر التفرقة لخلاف تأمل

دم التمتع ودم التحلل قبل الهدى كذا في الهداية هنا وقال فيما يأتي في آخر الجنايات فان حلق القارن قبل أن يذبح فعليه دمان عند أبي حنيفة دم بالحلق في غير أوانه لان أوانه بعد الذبح ودم بتأخير الذبح عن الحلق وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الأول فليسبه صاحب غاية البيان الى التخليط لكونه جعل أحد الدمين هنا دم الشكر والا لعدم الجناية وهو صواب وفيما يأتي أثبت عند أبي حنيفة دمين آخرين سوى دم الشكر ونسبه في فتح القدير أيضا في باب الجنايات الى السهو وليس كما قال بل كلامه صواب في الموضوعين فهنا لما لم يكن جانبا بالتأخير لانه لغيره لم يلزمه لاجله دم ولزمه دم للحلق في غير أوانه وفي باب الجنايات لما كان جانبا بحلقه قبل الذبح لزمه دمان كما قرره ولم يذكر دم الشكر لانه قدمه في باب القران وليس الكلام الا في الجناية وسياق تعامه هناك باز يد من هذا ان شاء الله تعالى (قوله وان لم يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها) يعني ان لم يأت القارن بالعمرة حتى أتى بالوقوف فعليه دم لترك العمرة لانه تعذر عليه أداؤها لانه يصير بانبا أفعال العمرة على أفعال الحج وذلك خلاف المشروع فعندم دخول مكة كناية عن عدم طواف العمرة لان الدخول وعدمه سواء اذا لم يطف لها والمراد أكثر أشواطه حتى لو طاف لها أربعة أشواط ثم وقف بعرفة فانه لا يصبر رافضا لها اذ قد أتى بركتها ولم يبق الا واجباتها من الأقل والسعي ويأتي بها يوم النحر وهو قارن على حاله بخلاف ما اذا طاف الأقل ثم وقف فانه كالعديم فيصبر رافضا والمراد بعدم الطواف للعمرة عدم الطواف أصلا فانه لو طاف طوافا ثم ولو قصد به طواف القدوم للحج فانه ينصرف الى طواف العمرة ولم يكن رافضا لها بالوقوف لان الأصل أن المأني به من جنس ما هو متلبس به في وقت يصلح له ينصرف الى ما هو متلبس به وعن هذا قلنا لو طاف وسعى للحج ثم طاف وسعى للعمرة كان الأول لها والثاني له ولا يثنى عليه كمن سجد في الصلاة بعد الركوع ينوي سجدة تلاوة انصرف الى سجدة الصلاة ولم يقيد الوقوف بعرفة بكونه بعد الزوال كما وقع في كافي الحاكم لانه لا حاجة اليه لان الوقوف قبل وقته لا اعتبار به وقيد بالوقوف لانه لا يكون رافضا لها بمجرد التوجه الى عرفات هو الصحيح والفرق بينه وبين مصلى الظهر يوم الجمعة اذا توجه اليها ان الأثر هناك بالتوجه متوجه بعد أدائه الظهر والتوجه في القران والتمتع منهي عنه قبل أداء العمرة فافترقا وأطلق في رفضها فتأمل ما اذا قصده أولا وأشار به الى سقوط دم القران عنه لعدمه وإنما وجب دم لرفضها لان كل من تحلل بغير طواف يجب عليه دم كالمحصر ووجب قضاؤها لان الشروع ملزم كالنذر والله أعلم

(باب التمتع)

آخره عن القران لتأخره عن رتبة كماله وهو في اللغة من المتاع أو المتعة وهو الانتفاع

(قوله فقوله من الميقات للاحتراز عن مكة الخ) قال في الشرنبلالية برده عليه ان الميقات لكل بما يناسبه فيشمل المكي (قوله والصحيح منه) أي من الأيام قال في العناية يقال ألم بأهله أذ انزل وهو على نوعين صحيح وفاسد والاول عبارة عن النزول في وطنه من غير بقاء صفة الاحرام وهذا انما يكون في المتعمد الذي لم يسق الهدى والثاني ما يكون على خلافه وهو انما يكون فيمن ساقه اه وقال في المعراج بعدما تقدم وفي الخط الامام الصحيح ان يرجع الى أهله بعد العمرة ولا يكون العود الى العمرة مستحقا عليه وعن هذا قلنا لا تمتع ٣٩٠ لاهل مكة وأهل المواقيت اه وهذا ما ذكره المؤلف والظاهر ان التفسير الاول انما هو في حق الآفاقي

والثاني اعم منه يدلك على هذا ما في الهداية اذا ساق الهدى فالمسألة لا يكون صحيحا بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وأحرم بعمره وساق الهدى حيث لم يكن متمتعا بالعود هناك غير مستحق عليه فيصح المأمة وهو ان يحرم بعمره من الميقات فطوف لها ويسعى ويحلق أو يقصر وقد حل منها ويقطع التلبية بأول الطواف ثم يحرم باليوم التروية من الحرم ويصح ويذبح فان عجز فقد مرفان صام ثلاثة من شوال فاعتمر لم يجزه عن الثلاثة ما هله قال في العناية لان المراد بالعود هو ما يكون عن الوطن الى الحرم أو الى مكة وليس ههنا وجود ليدونه في الحرم أو في مكة فلا يتصور العود واذا ساق الهدى لا يكون متمتعا فلان لا يكون اذا

أو النفع وفي الشريعة ما ذكره بقوله (وهو ان يحرم بعمره من الميقات فطوف لها ويسعى ويحلق أو يقصر وقد حل منها ويقطع التلبية بأول الطواف ثم يحرم باليوم التروية من الحرم ويصح) فقوله من الميقات للاحتراز عن مكة فانه ليس لاهلها تمتع ولا قران لا للاحتراز عن ذبورة أهله أو غيرها كما بيناه في القران ولم يقيدها بحرامها باشهر الحج لانه ليس بشرط اداء أكثر طوافها فيها شرط فلو طاف الاقل في رمضان مثلاً ثم طاف الباقي في شوال ثم حج من عامه كان متمتعا وانما لم يقيده الطواف به لما يصرح به في هذا الباب وانما ذكر الحلق لبيان تمام أفعال العمرة لانه شرط في التمتع لانه مخير بينه وبين بقاءه محرم بها الى ان يدخل احرام الحج ولا يرد عليه المتمتع الذي ساق الهدى فانه لا يجوز له الحلق للعمرة حتى لو حلق لها زعمه دم لان سوق الهدى عارض منعه من التحلل على خلاف الاصل وفي قوله ثم يحرم بالحج دلالة على تراخي احرامه عن أفعالها فخرج القران ولم يقيده بالحج بان يكون من عامه للعالم به لان معنى التمتع الترفق باداء النسكين في سفره واحدة ولا يشترط أن يكون من عام الاحرام بالعمرة بل من عام فعلها حتى لو أحرم بعمره في رمضان وأقام على احرامه الى شوال من العام القابل ثم طاف لعمرته من القابل ثم حج من عامه ذلك كان متمتعا بخلاف من وجب عليه أن يتحلل من الحج بعمره كفائت الحج فانما الى قابل فتحلل بها في شوال وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا لانه ما أتى بأفعالها عن احرام عمرة بل التحلل عن احرام الحج فلم تقع هذه الافعال معتدا بها عن العمرة فلم يكن متمتعا وقوله يوم التروية بيان للجواز والا فلا فضل أن يكون قبله للسرعة الى الخير وقوله من الحرم بيان للميقات المكي لاهل مكة ولم يقيده بعدم الامام بأهله فيما بينهم ما اما صحيحا لما يصرح به قريبا وحاصله انه ان ألم بينهم ما بهله المأمة صحيحا بطل تمتعه والا فلا والصحيح منه أن لا يكون العود مستحقا عليه يقال ألم بأهله نزل وهو يزور المأمة أي غيا كذا في المغرب وانما يقطع التلبية فيها بوله لما صححه أبو داود عن ابن عباس انه عليه السلام كان يسلم عن التلبية في العمرة اذا استلم الحجر ولم يذ كر طواف القدوم لانه ليس على المتمتع طواف قدوم كذا في المستفي أي لا يكون مسنونا في حقه بخلاف الغارن لان المتمتع حين قدومه محرم بالعمرة فقط وليس لها طواف قدوم ولا صدر والحكمة فيه ان المعتمر متمكن من أدائها حين وصل الى البيت وأما الحاج فغير متمكن من طواف الزيارة لعدم وقته فسن له طواف القدوم الى أن يجيى وقته والطواف ركن معظم في العمرة فلا يتكرر في الصدر كالوقوف للحج لا يتكرر كذا في النهاية وفي قوله ويصح دلالة على انه يسمى للحج ويرمل في طوافه والذي أتى به أولا انما هو عن العمرة فان سعى المتمتع ورمل في طوافه بعد احرامه بالحج لا يبعدهما في طواف الزيارة لانهما لا يتكرر ان (قوله ويذبح فان عجز فقد مرفان) في باب القران فان حكمهما واحد (قوله فان صام ثلاثة أيام من شوال فاعتمر لم يجزه عن الثلاثة) لان

لم يسق كان أولى اه فقد جعل المسام هذا المكي صحيحا مع انه قد ساق الهدى (قوله ولم يذ كر طواف القدوم الخ) قال في العناية قوله ولو كان هذا المتمتع بعدما أحرم بالحج طاف يعني طواف القدوم وسعى قبل أن يخرج الى منى لم يرمل في طواف الزيارة ولا يسعى بعده لانه أتى بذلك مرة ولا تكرار فيه وفي هذا الكلام دلالة على ان طواف التمتع مشروع للمتمتع حيث اعتبر رمله وسعيه فيه اه قال في الفتح ولا يخجل من شيء فان الظاهر ان المراد انه اذا طاف ثم سعى أجزاء عن السعي لانه يشترط للاجزاء اعتبار طواف تحية بل المقصود ان السعي لا بد أن يترتب شرعا على طواف فاذا فرضنا ان المتمتع بعد احرام

الجمعة تنفل بطواف ثم سعى بعده سقط عنه سعي الحج ومن قيد اجزائه يكون الطواف المقدم طواف تحية فعليه البيان اه وحاصله
ان منشأ توهمة حله الطواف على طواف القيدوم كما صرح به ولا شيء يفيد تقييده به (قوله سواء كان بعدما أحرم للعمرة في أشهر
الحج أولا) هذا التعميم لا يصح مع قوله قبل أشهر الحج تأمل (قوله وألوا في قوله وساق بمعنى ثم الحج) قال في الزهر أقول في
كلامه بتقدير ابقاء الواو على بابها ما يدل على ما ادعاه لانها مطلق الجمع وظاهر ان ٣٩١ معنى أحرم أتى به وهو انما يكون بالنية

مع التلبية لانه شرع فيه
كما توهمة في البحر اه
قلت وحيث أقربان الواو
لمطلق الجمع كما هو الواقع
يصدق بان يكون احرامه
بالنية مع السوق أو مع
التلبية فانه بكل آت
بالاحرام لانه كما يكون
بالنية مع الذكر يكون

وصح لو بعد ما أحرم
بها قبل أن يطوف فان
أراد سوق الهدى أحرم
وساق وقد بدنته بمزادة
أو نعل ولا يشعر ولا يتحلل
بعد عمرته ويحرم بالحج يوم
التروية وقبله أحب

بها مع الخصوصية كما مر
فالمحصر بقوله وهو انما
يكون الحج مدفوع
والقول بالدلالة على
ما ذكره المؤلف ممنوع
فتدبر (قوله وقد قدمنا
الحج) أي أول هذا الباب
ثم ان وجوب الدم اذا لم
يرجع الى أهله قال في
اللباب ولو حلق لم يتحلل
من احرامه ولزمه دم وان
بداله أن لا يحج صنع

بهدية ماشاء ولا شيء عليه ولو أراد أن يذبح هديه ويحج لم يكن له ذلك وان نحره ثم رجع بعد الحلق الى أهله ثم حج لاشئ عليه
أي لانه غير متمتع ولو رجع الى غير أهله ثم حج من الآفاق يكون متمتعاً وعليه هديان هدى التمتع وهدي الحلق قبل
الوقت اه وفي شرحه عن المحيط فان ذبح الهدى فرجع الى أهله فله أن لا يحج لانه لم يوجد في حق الحج الا مجرد النية فلا يلزمه
الحج وان أراد أن ينحر هديه ويحج ولا يرجع ويحج من عامه لم يكن له ذلك لانه مقسم على عزيمة التمتع فيمنعه الهدى من الاخلال

سبب وجوبه التمتع وهو في هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز اذاؤه قبل سببه (قوله وصح لو بعد
ما أحرم بها قبل أن يطوف) أي صح صوم الثلاثة بعدما أحرم بالعمرة قبل الطواف لانه اداء بعد
السبب لان سببه التمتع بالمعنى اللغوي وهو الترفق لترتيبه على التمتع بالنص وما أخذنا لاشتقاق علة
للمرتب والعمرة في أشهر الحج هي السبب فيها لانها التي بها يتحقق الترفق الذي كان ممنوعاً في
الجاهلية وهو معنى التمتع ولم يمكنه الخروج عن احرامها بلا فعل نزل الاحرام منزلتها فلذا جاز بعد
احرامها قبل الفراغ منها قيد بصوم الثلاثة لان صوم السبعة لا يجوز الا بعد الفراغ وان كان
السبب فيهما واحد لان الله تعالى فصل بينهما فجعل الثلاثة في الحج أي في وقته والسبعة بعد
الفراغ وقيد بكون الصوم في شوال أي في أشهر الحج لان الصوم قبل أشهر الحج لا يجوز سواء كان
بعد ما أحرم للعمرة في أشهر الحج أولاً وقد تقدم ان الأفضل تأخير صومها الى السابع من ذي الحجة
لرجاء القدرة على الاصل وهو الهدى (قوله فان أراد سوق الهدى أحرم وساق وقد بدنته بمزادة أو
نعل ولا يشعر) بيان لأفضل التمتع اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والواو في قوله وساق بمعنى
ثم لان الأفضل ان لا يحرم بالسوق والتوجه بل يحرم بالتلبية والنية ثم يسوق وأفاد بالتقليد انه
أفضل من التجليل والسوق انه أفضل من القود الا اذا كانت لا تنساق فيقودها والضمير في قوله
أراد عائداً الى المتمتع بمعنى مريده والمراد بالاحرام احرام العمرة وقيد بالبدنة لان الشاة لا يسن تقليدها
والاشعار في اللغة الاعلام بان البدنة هدى والمراد هنا ان يشق سنامها من الجانب الايمن كذافي
شرح الاقطع وفي الهداية قالوا والاشبه هو الايسر وهو مكره عند أبي حنيفة حسن عندهما
للا تبايع الثابت في صحيح مسلم وغيره وأجيب لابي حنيفة بانه مثله وقد نهى عنه فتعارضوا فرجحنا
المنع لانه قول وهو مقدم على الفعل أو نهى وهو مقدم على المبيع وردبانه ليس منها لانهما يكون
تشويها كقطع الانف والاذنين فليس كل جرح مثله ولانه نهى عنها في أول الاسلام وفعل
الاشعار في حجة الوداع فلو كان منها لم يفعل وبان اشعاره عليه السلام لصيانة الهدى لان
المشركين لا يمتنعون عن تعرضه الابه وقال الطحاوي انما كره أبو حنيفة الاشعار المحدث الذي
يفعل على وجه المبالغة ويخاف منه السراية الى الموت لامطابق الاشعار واختاره في غاية البيان
وصححه وفي فتح القدير انه الاولي (قوله ولا يتحلل بعد عمرته) لان سوق الهدى عنه من التحلل
لحديث البخاري اني لبدت رأسي وقلت هدي فلا أحل حتى أنحر وقد قدمنا انه لو حلق رأسه بعد
الفراغ من عمرته وقد كان ساق الهدى لزمه دم ومقتضاه انه يلزمه موجب كل جناية على الاحرام
كأنه محرم والحاصل ان لسوق الهدى تأثيراً في اثبات الاحرام ابتداء فكان له أثر في استدامة
الاحرام ايضاً بل اولى لان البقاء أسهل كذا في النهاية (قوله ويحرم بالحج يوم التروية وقبله أحب)
لما ذكرناه في متمتع لا يسوق الهدى وانما ذكر يوم التروية لانه لا يفتقر الى ذلك بعد ذلك تتعقب الاحرام

فان فعله ثم رجع الى أهله ثم حج لاشي عليه لانه غير متمتع ولو حل بمكة ففجره بديه ثم حج قبل ان يرجع الى أهله لزمه دم لتمتعته وعليه دم آخر لانه حل قبل يوم النحر اه (قوله واستبعده) أى استبعد ما قاله في النهاية وقوله وهو المراد عند اطلاق الشارح الخ جملة معترضة أى اذا أطلق الشارح في هذا الكتاب فالمراد به الزيلعي (قوله في هذا الكتاب) أقول بل هو المراد متى أطلق شارح الكتري عبارات العلماء مطلقا كما ان المراد بشارح الهداية متى أطلق هو الامام السفناقي صاحب النهاية (قوله يجب عليه بدنة للحج وللعمرة شاة) أى اتفاقا وقوله وبعد الحلق قبل الطواف شاتان فيه خلاف وقيل بدنة وشاة وقال الوبري بدنة للحج ولا شيء عليه للعمرة واستصوبه في الفتح كما سيأتي معلا في الجنائيات بما ظاهره بقاء الاحرام للعمرة قبل الحلق فقط لا مطلقا كما هو ظاهر كلام الزيلعي (قوله وأكثر عبارات ٢٩٢ الاصحاب) أكثر مبتدأ خبره قوله كما قال الشارح (قوله وقد تناقض كلام شيخ

الاسلام الخ) قال في النهر يمكن انه فائس بانتهائه بالوقوف الا في حق النساء وقد نقل في الفتح عن الغاية معزي الى الميسوط والبدائع والاستبحاري لو جامع القارن أول مرة بعد الحلق قبل طواف الزيارة كان عليه بدنة للحج وشاة للعمرة لان

فاذا حلق يوم النحر حل من احرامه ولا تمتع ولا قران لمكي ومن حولها

القارن يتحلل من احرامه بالحلق الا في حق النساء فهو محرم بهما في حقهن أيضا وهذا يخالف ما ذكره في الكتاب وشروح القدوري فانهم يوجبون على الحاج شاة بعد الحلق اه وهو ظاهر في أن

(قوله فاذا حلق يوم النحر حل من احرامه) أى من احرام الحج والعمرة وهو تصريح ببقاء احرام العمرة بعد الوقوف بعرفة الى الحلق وأورد عليه في النهاية بان القارن اذا قتل صبيدا بعد الوقوف بعرفة لا يلزمه قيمتان وأجاب بان احرام العمرة قد انتهت بالوقوف في حق سائر الاحكام وانما يبقى في حق التحلل لا غير كاحكام الحج تنتهي بالحلق في يوم النحر ولا يبقى الا في حق النساء خاصة واستبعده الشارح الزيلعي وهو المراد عند اطلاق الشارح في هذا الكتاب بان القارن اذا جامع بعد الوقوف يجب عليه بدنة للحج وللعمرة شاة وبعد الحلق قبل الطواف شاتان اه لكن صاحب النهاية لم يجزم به انما عزا الى شيخ الاسلام في مبسوطه وهو اختياره وأكثر عبارات الاصحاب كما قال الشارح وفي فتح القدير وهو الظاهر اذ قضاء الاعمال لا يمنع بقاء الاحرام والوجوب انما هو باعتبارانه جنابة على الاحرام لا على الاعمال والفرع المنقول في الجماع يدل على ما قلنا وقد تناقض كلام شيخ الاسلام فانه اوجب في جماع القارن بعد الوقوف شاتين فلا يخفى من أن يكون احرام العمرة بعد الوقوف توجب الجنابة عليه شيئا أولا فان اوجبت لزم شمول الوجوب والا فشمول العدم والحاصل ان المذهب بقاء احرام العمرة الى الحلق ويحل منه في كل شيء حتى في حق النساء اذا كان متمتعاً سابق الهدى لان المانع له من التحلل سوقه وقد زال بذبحه وفي القارن يحل منه في كل شيء الا في النساء كاحرام الحج وهذا هو الفرق بين المتمتع الذي ساق الهدى وبين القارن والا فلا فرق بينهما بعد الاحرام بالحج على الصحيح كما ذكرنا وفي المحيط قارن طاف لعمرة ثم حل فعليه دمان ولا يحل من عمرته بالحلق ولو احرم بعمرة فطاف لها ثم اضاف الهاجمة ثم حلق يحل من عمرته ولا شيء عليه لانه بمنزلة من احرم بالحجة بعد ما حلق من العمرة (قوله ولا تمتع ولا قران لمكي ومن حولها) لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المجدد الحرام بناء على عود اسم الاشارة الى التمتع لا الى الهدى بقرينة وصلها باللام وهي تستعمل فيما لنا ان نفعه بخلاف الهدى فانه علينا فلو كان مراد القيل ذلك على من لم يكن ولكونها اسم اشارة للبعيد والتمتع ابعده من الهدى ثم ظاهر الكتب متوناً وشروحا وفتاوى انه لا يصح منهم تمتع ولا قران لقولهم واذا عادوا التمتع الى أهله ولم

ايجاب الشاتين لا مخالفة فيه اه قلت لكن قول النهاية فيما مر وانما يبقى في حق التحلل

لا غير يفيد انتهاءه بالوقوف في حق النساء أيضا وقد علمت ان ما في النهاية معزى الى شيخ الاسلام (قوله فان اوجبت) أى الجنابة لزم شمول الوجوب أى في الجماع وغيره والاى وان لم توجب شيئا لزم شمول العدم أى عدم الوجوب في الجماع وغيره أما الايجاب في الجماع وعدمه في قتل الصيد فلا وجه له وسيأتي في الجنائيات ان المذهب في مسئلة الصيد لزوم دمين وان لزم دم ضعيف (قوله ثم ظاهر الكتب الخ) قال في النهر وقد صرح اصحاب المذهب بان الاتفاقى المتمتع لو عاد الى بلدته بطل تمتعه اتفاقا بين الامام وصاحبيه وان شرط التمتع مطلقا عدم الاسلام الصحيح ولا وجود للشرط بدون شرطه ولا شك انهم قالوا بوجود الفاسد مع الاثم ولم يقولوا بوجود الباطل شرعا مع ارتكاب النهي ومقتضى كلام أئمة المذهب أولى بالاعتبار من بعض المشايخ كذا في الفتح ملخصا واختار منه أي العمرة أيضا وان لم يحج لكن لا يخفى ان ما استدلل به من كلام أئمة المذهب لا يقتضى عدم تحققها منه بل علم

يكن

كونه متمتعاً وهو الموافق لماسياً في إضافة الاحرام الى الاحرام ان المكي لو أدخل احرام الحج على العمرة بعد ما طاف لها أولم يطف ولم يرفض شيئاً أجزاءه لأنه أتى بأفعالها كما لم يمتنع غير أنه منى عنه وبهذا عرف أنه يتصور الجمع بين العمرة والحج في حق المكي لكن لا على وجه التمتع والقرآن وهذا ما ترجم له في الباب الثاني اه وما ذكره المؤلف هنا من أن ظاهر الكتب عدم الصحة وكذا ما ذكره الكمال من أن مقتضى كلامهم ذلك وأنه أولى بما ذكره بعض المشايخ يعني به صاحب التحفة كما يأتي رده في الشربلية بما انفقوا عليه متوناً وشروحات باب إضافة الاحرام الى الاحرام من أن المكي لو أدخل احرام الحج الى آخر ما مر وذكر أنه لا خلاف في صحة قرآن المكي وتمتع به وان الكمال ناقض نفسه فيما يأتي وأطال في ذلك فراجعته متأملاً ورده أيضاً في شرح الباب بما حاصله ان مراد أئمة المذهب بقولهم بطل تمتعه أي المسنون فلا ينافي ما ذكره بعض المشايخ من الصحة وسيد كرم المؤلف هذا وفق قريباً (قوله قال في غاية البيان ولهذا قلنا الخ) لم يبين وجه عدم صحة القران وبينه الزيلعي بقوله ولان ميقات أهل مكة في الحج الحرم وفي العمرة المحل فلا يتصور الجمع بينهما فلا يشرع في حقهم القران (قوله لوجود الامام الصحيح) هذا خاص فيمن لم يسق الهدى وحلق أما اذا ساق الهدى أو لم يسق ولم يحلق للعمرة لم يكن ملماً باهله المأماً صححاً فدعوى صاحب البدائع عدم تصور وجود تمتعه خاص بصورة ويتصور بصورتين كما ذكرنا به عليه في ٣٩٣ الشربلية وكان مبني ما ذكره تفسير

الامام الصحيح بما مر عن العناية وليس كذلك بل مبني المسئلة تفسيره بما قدمناه عن المعراج عن المحيط بان يرجع الى أهله عن العمرة ولا يكون الرجوع الى العمرة مستحقاً عليه ولهذا قال وعن هذا قلنا لا تمتع لاهل مكة كما ومثله في النهاية واذا كان كذلك فالامام الصحيح موجود هنا لما قدمناه عن العناية ان المراد بالعود

يكن ساق الهدى بطل تمتعه قال في غاية البيان ولهذا قلنا لم يصح تمتع المكي لوجود الامام الصحيح ومقتضاه انه لو أحرم بعمرة في أشهر الحج وحل منها ثم أحرم بحج فانه لا يلزمه دم لكن صرح في التحفة بأنه يصح تمتعهم وقرآنهم فانه نقل في غاية البيان عنها انهم لو تمتعوا جاز وأساؤا ويجب عليهم دم الجبر وهكذا ذكر الاستيعابي ثم قال ولا يباح لهم الا كل من ذلك الدم ولا يجزئهم الصوم ان كانوا معسرين فتعين أن يكون المراد بالنفي في قولهم لا تمتع ولا قرآن لمكي نفي المحل لا نفي الصحة ولذا وجب دم جبر لوفعه لو أوفى فخرج الصحة واشترط لهم عدم الامام فيما بينهما انما هو للتمتع المنتهض سبباً للثواب المترتب عليه وجوب دم الشكر فالحاصل ان المكي اذا أحرم بعمرة في أشهر الحج فان كان من نيتة الحج من عامه فانه يكون آثماً لانه عين التمتع المنهي عنه لهم فان حج من عامه لم يمتعه من جنابة لادم شكر وان لم يكن من نيتة الحج من عامه ولم يحج فانه لا يكون آثماً بالا عتقار في أشهر الحج لانهم وغيرهم سواء في رخصة الاعتقار في أشهر الحج وما في البدائع من أن الاعتقار في أشهر الحج للمكي معصية محمول على ما اذا حج من عامه واذا قرن فانه يكون آثماً أيضاً ويلزمه دم جنابة وفي الهداية بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث تصح لان عمرته وحجته ميقاتين فصار بمنزلة الآفاق قال الشارحون قيد بالقران لانه لو تمتع فانه لا يصح ويلزمه دم جنابة لوجود الامام الصحيح

٥٥ بحر - ثاني هو ما يكون عن الوطن الى الحرم أو الى مكة وليس ههنا بجموع وجوده لكونه في الحرم أو في مكة وعليه فعدم التصور في الثلاث مسلم تأمل (قوله وما في البدائع الخ) اعلم أن عدم جواز العمرة للمكي قال في الفتح انه فاش بين حنفية العصر من أهل مكة ونازعهم في ذلك بعض الآفاقين من الحنفية من قريب ومعتمد أهل مكة ما وقع في البدائع والذي ذكره غير واحد خلافه اه ملخصاً فقدمال صاحب الفتح الى الجواز لكن ذكر بعد ما حقق المقام انه ظهر له بعد نحو ثلاثين سنة ان الوجه منع العمرة للمكي في أشهر الحج سواء حج من عامه ذلك أو لا ثم بين وجهه وورده في النهر كما قدمناه آنفاً وكذا رده من لا على في شرح اللباب ونقل التصريح بالجواز عن شرح الطحاوي وأطال في ذلك فراجعته وميل المؤلف الى ذلك أيضاً فانه صرح بأنه لا يكون آثماً أول عبارة البدائع والمسئلة طويلة الذيل وقد أفردت بالتأليف وكثرت فيها الرسائل والتصانيف كما ذكره في حاشية المدنى وذكره حاصل الاقوال في ذلك فراجعها هذا وقد ذكر في الباب ان المتمتع لا يعتمر قبل الحج قال شارحه هذا بناء على ان المكي ممنوع من العمرة المفردة أيضاً وقد سبق انه غير صحيح بل انه ممنوع من التمتع والقران وهذا المتمتع آفاق غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لانها عبادة مستقلة أيضاً كالطواف اه وفي حاشية المدنى ان ما في الباب مسلم في حق المتمتع السائق للهدى أما غير السائق فلا لانه خلاف مذهب أصحابنا جميعاً لان العمرة جائزة في جميع السنة بلا كراهة الا في خمسة أيام لا فرق في ذلك بين المكي والآفاق كما صرح به في النهاية والبسوط والبحر وأخيراً والعلامة قاسم وغيرهم اه (قوله وفي الهداية بخلاف المكي الخ) متصل بقوله

وليس لاهل مكة تمتع ولا قران كذا قاله الشراح (قوله ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما) اعترضه السندی في منسكه الكبير بان الامام الصحيح المبتل للحكم لا يتصور في حق القارن وأما الامام الفاسد مع بقاء الاحرام فهو لا يبطل التمتع المشروط فيه عدم الامام فلا يبطل القران بالاولى اه ملخصا وقوله المكي بأثم الخ أقول فيه تطريحا قوله الهداية السابق لان عمرته ووجته ميقاتيان أى بخلاف ما اذا تمتع بعدما خرج الى الكوفة فانه لا يصح لانه وان كان احرامه للعمرة آفاقيا السكن احرامه للحج مكي فهو حينئذ من اهل المسجد الحرام وأما القارن فلا ما علمت فلم تشمل الآية هذا المكي القارن لانه بخروجه صار آفاقيا وانما تشمل من لم يخرج هذا ما ظهر لي فتدبره (قوله وإيجابهم دم الجناية على المكي الخ) قد علمت ان المكي اذا خرج الى الميقات وتمتع لم يصح بمنزلة الآفاقى لان حجته مكية وبصيرتها كما قدمه والدم الواجب عليه دم جناية لمارت كنه من النسي وهذا لم يوجد في الآفاقى أصلا لانه ليس مكائما ان وجوب ٣٩٤ الدم على المكي مبنى على صحة تمتعه كما مر والآفاقى اذا لم ياهله ثم حل لم يكن متمتعا اذا لم يسق الهدى

بينهما فقد فرقوا بين التمتع والقران فشرطوا في التمتع عدم الامام دون القران ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما في هذا الشرط وان المكي بأثم اذا حرم من الميقات بهما أو بالعمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه لان التمتع المذكور في الآية بعمه ما كما قدمناه وإيجابهم دم الجناية على المكي اذا خرج الى الميقات وتمتع مقتضى وجوب الدم على الآفاقى اذا تمتع وقد ألم بينهما الامام صحيحا ولم يصرحوا به وانما قالوا بطل تمتعه والمراد بمن حولها من كان داخل المواقيت فانهم بمنزلة اهل مكة وان كان بينهم وبين مكة مسيرة سفر لانهم في حكم حاضري المسجد الحرام وفي النهاية وأما القران من المكي فيكره ويلزمه الرقص والعمرة له في أشهر الحج لا تكره ولكن لا يدرك فضيلة التمتع لان الامام قطع تمتعه اه ولم يبين المرفوض وبينه في المحيط فقال مكي أحرم بعمرة ووجته رفض العمرة ومضى في الحجة وعليه عمرة ودم فان مضى في العمرة لزمه دم بجمعه بينهما فانه لا يجوز له الجمع فاذا جمع فقد احتسب وزر افارتدب محظورا فلزم دم كفارة ثم لا بد من رفض أحدهما خوفا عن المعصية فرفض العمرة أولى فان طاف لعمرة ثلاثه أشواط ثم أحرم بالحج رفض الحج عند أى حنيفة لانه امتناع وهو أسهل من الابطال وعندهما برفض العمرة ولو طاف لها أربعة أشواط ثم أحرم بالحج أتمهما وعليه دم لا تركبه المنهى عنه اه وفيها أيضا وذكر الامام المحبوبي ان هذا المكي الذي خرج الى الكوفة وقرن انما يبيع قرانه اذا خرج من الميقات قبل دخول أشهر الحج فالما اذا دخل أشهر الحج وهو بمكة ثم قدم الكوفة ثم عادوا حرم بها من الميقات لم يكن قارنا لانه لما دخل أشهر الحج وهو بمكة صار ممنوعا من القران شرعا فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات وتعقبه في فتح القدير بان الظاهر الاطلاق لان كل من حل بمكان صار من أهله مطلقا (قوله فان عاد المتمتع الى بلده بعد العمرة ولم يسق الهدى بطل تمتعه وان ساق لا) أى لا يبطل يعنى اذا حج من عامه لا يلزمه دم الشكر في الاول ويلزمه في الثاني ومحمد رحمه الله تعالى أبطل التمتع فيهما لانه أداهما بسـ فرتين والمتمتع من يؤديهما بسفرة واحدة وهما جعلتا استحقاق العود كعدمه فانه بالهدى استدام احرام العمرة الى أن يحرم بالحج

فان عاد المتمتع الى بلده بعد العمرة ولم يسق الهدى بطل تمتعه وان ساق لا الصفحة الثانية انه لو بعث الهدى وتجهل ذبحه قبل يوم النحر ولم ياهله فلا شيء عليه مطلقا سواء حج من عامه أولا وفي مسألتنا ان لم يسق الهدى فلا شيء عليه بالاولى (قوله والعمرة له في أشهر الحج

لا تكره الخ) هذا مخالف لما سبق في الحاصل (قوله وبينه في المحيط) وسيأتى بيانه أيضا في باب اضافة الاحرام الى الاحرام والذي مشى عليه المصنف هناك ان المرفوض الحج (قوله وعليه عمرة ودم) أى دم للرفض وهو دم جبر كذا في الباب (قوله وتعقبه في فتح القدير بان الظاهر الاطلاق الخ) أقول نقل في الثمرية لالة كلام المحبوبي عن العناية ثم قال وقول المحبوبي هو الصحيح نقله الشيخ الشبلي عن الكرماني اه وعلمه فاطلاق كلام الهداية فيما تقدم فقيده بما ذكره المحبوبي تأمل (قول المصنف وان لم يسق الهدى بطل تمتعه) قال في النهرية تجوز ظاهره ان يطلق الشيء فرع وجوده ولا وجوده مع فقد شرطه فلو قال لم يكن متمتعا لكان أولى اه قلت ان سلم ذلك فهو وتخوض شائع بينهم مثل بطلات صلاته وفسد صومه واعتكافه ووجه تسميته له باعتبار شروعه فيه أو وجوده الصوري (قوله وظاهر كلامهم ان سوق الهدى يمنع من التحلل الخ) أى حيث قالوا فانه بالهدى استدام احرام العمرة الخ

ويحل

(قوله قال الامام الاقطع)

هو من شراح القدوري
(قوله وعلم من هذا الخ)
قال في شرح اللباب والحيلة
لمن دخل مكة بعمره قبل
أشهر الحج يريد التمتع أو
القران أن لا يطوف بل يصبر
الى أن تدخل أشهر الحج ثم
يطوف فانه متى طاف
طوافا وقع عن العمرة
ولو طاف السكك أو أكثره
ثم دخلت أشهر الحج فاحرم
بعمره أخرى داخل
ومن طاف أقل أشواط
العمرة قبل أشهر الحج
وأتمها فيها وج كان متمتعا
وبعكسه لا

المبقات ثم حج من عامه لم
يكن متمتعا عند السكك
لانه صار حكمه حكم أهل
مكة بدليل انه صار ميقاته
مبقاتهم قال الكرماني
الآن يخرج الى أهله أو
مبقات نفسه على ما ذكره
الطحاوي ثم يرجع محرما
بالعمرة اه والظاهر
ان هذا الحكم بالنسبة الى
الآفاق الذي صار في
حكم المكي بخلاف المكي
الحقيقي فانه ولو خرج
الآفاق في الأشهر لا
يصير متمتعا مسنونا
لماسبق من اشتراط عدم
الامام في التمتع وهذا
والظاهر ان المتمتع بعد
فراغه من العمرة لا يكون
متمتعا من اتيان العمرة فانه

ويحل منهما وظاهر كلامهم ان سوق الهدى يمنع من التحلل وانه التزام لاحرام الحج من عامه لكن
في فتح القدير انه لو بداله بعد العمرة أن لا يحج من عامه لا يؤخذ بذلك فانه لم يحرم بالحج بعد واذا حج
الهدى أو أمر بذبحه يقع تطوعا اه وذكر الشارح أيضا في دليل محمد كونه العود غير مستحق
عليه انه لو بعث هديه ليخر عنه لم يحج كان له ذلك فقوله لما ان العود مستحق عليه بسوق الهدى
معناه اذا أراد المتعلا مطلقا وفي المحيط فان ذبح الهدى ورجع الى أهله فله أن لا يحج لانه لم يوجد
منه في حق الحج الا مجرد النية وبجردها لا يلزمه الحج فاذا نوى أن لا يحج ارتفعت نية الحج فصار كأنه لم ينو
في الابتداء وان أراد أن يخر هديه ويحل ولا يرجع الى أهله ويحج من عامه ذلك لم يكن له ذلك لانه
مقيم على عزم التمتع فيمنعه الهدى من الاحلال فان فعله ثم رجع الى أهله ثم حج فلا شيء عليه لانه غير
متمتع ولو حل بمكة وخر هديه ثم حج قبل أن يرجع الى أهله لم يدم متمتعا لانه لم يلزمه بأهله فيما بين
النسكين وعليه دم آخر لانه حل قبل يوم النحر اه فالحاصل انه اذا ساق الهدى لا يختلوا ما أن يتركه
الى يوم النحر أولا فان تركه اليه فتمتعه صحيح ولا شيء عليه غيره سواء عاد الى أهله أولا وان جهل بذبحه
فاما ان يرجع الى أهله أولا فان رجع الى أهله فلا شيء عليه مطلقا سواء حج من عامه أولا وان لم يرجع
اليهم فان لم يحج من عامه فلا شيء عليه وان حج منه لم يدمان دم المتمتع ودم المحل قبل أو انه ورجع في فتح
القدير مذهب الشافعي في ان عدم الامام بينهما ليس بشرط في التمتع فلا يبطل تمتعه بعوده الى
أهله سواء ساق الهدى أولا لان الآية انما منعت التمتع لمن كان حاضرا للمجدد المحرام لا لاجل
المسامح بأهلهم بينهما بل لتيسر العمرة لهم في كل وقت بخلاف الغير فبذلك قوله بعد العمرة لانه
لو عاد بعد ما طاف لها الاقل لا يبطل تمتعه لان العود مستحق عليه لانه لم يأهله محرما بخلاف ما اذا
طاف الاكثر ودخل في قواه بعد العمرة المحلق فلا بد للبطلان منه لانه من واجباتها وبه التحلل
فلو عاد بعد طوافها قبل المحلق ثم حج من عامه قبل أن يحلق في أهله فهو متمتع لان العود مستحق عليه
عند من جعل الحرم شرط جواز المحلق وهو أبو حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف ان لم يكن مستحقا فهو
مستحب كذا في البدائع وغيره (قوله ومن طاف أقل أشواط العمرة قبل أشهر الحج وأتمها فيها
كان متمتعا وبعكسه لا) اي لو طاف أكثر أشواطها قبلها وأتمها فيها لا يكون متمتعا لان لاكثر
حكم الكل قال الامام الاقطع فصار ذلك أصلا في ان كل ما يتعلق بالاحرام من الافعال حكم أكثره
حكم جميعه في باب الجواز ومنع ورود الفساد عليه وأشار الى انه لا يشترط وجود احرامها في أشهر الحج
لان الاعتبار انما هو الطواف وفي المحيط ولو طاف كله في رمضان جنب أو محدث ثم أعاده في شوال
لم يكن متمتعا لان طواف المحدث لا يرتفع بالاعادة فلم تقع العمرة والحج في أشهر الحج وكذلك
طواف المنجب على رواية الكرخي فكان الفرض هو الاول ولم يوجد في أشهر الحج وعلى قول غيره
يرتفع الاول بالاعادة لكن تعلق بهذا الطواف في رمضان المنع عن العمرة لهذا السفر بدليل انه
لو أتم هذه العمرة ثم ابتداء احرام العمرة في أشهر الحج ثم اعتمر عمرة جديدة وج من عامه لم يكن
متمتعا فلا يرتفع هذا الطواف الاول بالاعادة بخلاف طواف الزيارة لانه لا يتعلق به منع عن شيء
حتى ينتقض بالاعادة اه وعلم من هذا ان الاعتمار في سنة قبل أشهر الحج مانع من التمتع في سنته
سواء أتي بعمره أخرى في أشهر الحج أولا وانما اختصت المتعة بافعال العمرة في أشهر الحج لان أشهر الحج
كان متعينا للحج قبل الاسلام فادخل الله العمرة فيها اسقاطا للسفر الجديد عن الغرياء فكان
اجتماعها في وقت واحد في سفر واحد خاصة وتمتعوا في فتح القدير وهل يشترط في القران أيضا

زيادة عبادة وهو وان كان في حكم المكي إلا أن المكي ليس ممنوعاً عن العمرة فقط على الصحيح وإنما يكون ممنوعاً عن التمتع كما تقدم اه ما في الباب (قول المصنف وعشر ذي الحجة) قال في النهر دخل فيه يوم النحر وعن الثاني لا بدليل فوات الحج بطولوع فجره وردبانه يبعدان يوضع لاداء ركن عبادة وقت ليس وقتها ولا هو منه وقد وضع لطواف الزيارة على انه وقت للوقوف في الجملة بدليل ما قاله السروجي لو اشتبه يوم عرفه فوقفوا ظهرانه يوم النحر أجزأهم لأن ظهرانه الحادي عشر (قوله قلت اسم الجمع) الاضافة بيانية أي اسم هو الجمع والافهو جمع حقيقة على وزن أفعل أحد الصيغ الاربعة لجمع القلة هذا وقد اعترض القهستاني على هذا الجواب بأنه مخرج للعشر لأنه خارج عن الشهرين على انه قول مرجوح لا يليق بفصاحة القرآن واختار في الجواب ان الجمع المراد به ثلاثة لكن جعل بعض الشهر شهرًا متساوياً وبجاءوا هذا الجواب نقله في النهر عن الكشف أيضاً قوله أنزل بعض الشهر منزلة كاه ورده في ٣٩٦ العناية أيضاً بان فيه البأسا بخلاف قوله تعالى فقد صغت قلوبكم قال وأقول

هو من باب ذكر السكل واردة الجزء وقرينة الجواز ساق الكلام لأنه قال الحج أشهر والحج نفسه ليس بأشهر فكان تقديره والله أعلم الحج في أشهر والظرف لا يستلزم الاستفراق فكان البعض مراداً وعينه ما

وهي شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة وصح الاحرام به قبلها وكره

روى عن العبادلة وغيرهم اه (قوله وما في غاية البيان الخ) قال في النهر الذي في غاية البيان ما لفظه يجوز ان يراد من العام الخاص اذا دل الدليل وقد دل نقلاً وعقلاً أنه والفرق بين العام والخصوص والعام

ان يفعل أكثر أسواط العمرة في أشهر الحج ذكر في المحيط انه لا يشترط وكأنه مستند في ذلك الى ما قدمناه عن محمد وقد مناجوابه في باب القرآن (قوله وهي شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة) أي أشهر الحج المرادة في قوله تعالى الحج أشهر معلومات وهو مروي عن العبادلة الثلاثة ورواه البخاري في صحيحه عن ابن عمر فالمراد حينئذ من الجمع شهران وبعض الثالث وذكر في الكشف فان قلت فكيف كان الشهران وبعض الثالث أشهراً قلت اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى فقد صغت قلوبكم فلا سؤال فيه اذن وإنما يكون موضعاً للسؤال لو قيل ثلاثة أشهر معلومات اه وما في غاية البيان من انه عام مخصوص ففقه نظر لان أخص الخصوص في العام اذا كان جمعاً ثلاثة لا يجوز التخصيص بعده فالاولى ما ذكره في الكشف وفائدة التوقيت بهذه الأشهر ان شيئاً من أفعال الحج لا يجوز الا فيها حتى اذا صام المتمتع أو القارن ثلاثة أيام قبل أشهر الحج لا يجوز وكذا السعي بين الصفا والمروة عقب طواف القدوم لا يجوز الا في أشهر الحج وانه لا يكره الاحرام بالحج فيه مع انه يكره الاحرام بالحج في غير أشهر الحج وانه لو أحرم بعمرة يوم النحر فأبى بافعلها ثم أحرم من يومه ذلك بالحج وبقي محرماً الى قابل ففتح كان متمتعاً قال في فتح القدير وهذا يكره على ما تقدم ويوجب أن يضع مكان قوله هم وج من عامه ذلك في تصوير التمتع وأحرم بالحج من عامه ذلك اه وسبأني في باب اضافة الاحرام الى الاحرام انه لو أحرم بعمرة يوم النحر وجب عليه الرضى والتحلال لا تركابه النهي فينبغي أن لا يكون متمتعاً لانه مكى وعمرته ووجته مكية والتمتع من عمرته متباعدة ووجته مكية والقعدة بالكسر والفتح ولا يسمع في الحجة الا الكسر (قوله وصح الاحرام به قبلها وكره) أي صح الاحرام بالحج قبل أشهر الحج مع الكراهة بناء على انه شرط وسبب بركن لعدم اتصال الافعال به فجاز تقديمه على الزمان كالقديم على المكان وكالطهارة للصلاة بخلاف تحريمها فانه لا يجوز تقديمها على الوقت وان كانت شرطاً عندنا لما أن الافعال متصلة بها لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى لان الفاء للوصل والتعقيب بالتراح وإنما كرهه للطول المفضي الى الوقوع في محظوره أو على انه شرط

الذي أريد به خاص لا ينفى اه وما ذكره المؤلف مسبوق اليه في العناية وفيها ولان الخصوص إنما يكون شبه

بانحراج بعض افراد العام لا بانحراج بعض كل فرد اه وهذا وارد (قوله وفائدة التوقيت بهذه الأشهر ان شيئاً من أفعال الحج لا يجوز الا فيها) أقول برده عليه طواف الزيارة فانه يجوز في يومين بعد عشر ذي الحجة بلا كراهة (قوله وإنما كرهه للطول الخ) قال في النهر اختلف المتأخرون في المعنى الذي لاجله كره التقديم فكان ابن شجاع يقول لانه احرام وكان الفقيه أبو عبد الله يقول لانه لا يامن من موافقة المحظور فاذا أمن ذلك لا يكره كذا في الذخيرة وفيها لا يكره الاحرام بالحج يوم النحر ويكره قبل أشهر الحج أقول فيه فائدة ان المراد بالوقت وقت الحج ولولعام مضى إلا أن الظاهر ما قاله الفقيه اذ لا معنى لكراهة فعل شرط قبل وقت مشروط الا كما قال ولذا لم يعرج أكثر الشراح على غيره واحرامه يوم النحر ينبغي أن يكون مكرهاً حيث لم يامن وان كان في أشهر الحج وما في الكتاب مقيد بذلك واطلاقه بعيد التحريم وقد صرح في النهاية بأسائه اه أي فظاهره عدم التحريم وقد شاع في كلامهم في كتاب الحج

الشبهة لكن صرح
القهستاني بأنها تحرمة
وقال كما أشير إليه في شرح
الطحاوي وقد تقدم قبيل
باب الاحرام ذكر المؤلف
الاجماع على الكراهة
ونقلنا هناك خلاف أبي
يوسف فيها فراجع به
بحصل التوفيق فتدبر
(قول المصنف ولو اعتبر
كوفي فيها) أي في أشهر
الحج (قوله قال فخر الاسلام
انه الصواب) قال في النهر
ولو اعتبر كوفي فيها وأقام
بمكة أو بصره وجع صح تمتعه
ولو أفسدها فأقام بمكة
وقضى وجع لا إلا أن يعود
الى أهله وأهلهما أفسد
مضى فيه ولادم عليه ولو
تمتع وضحي لم يجزه عن المتعة
وفي المعراج انه الاصح
لكن قال في الحقائق
كثير من مشايخنا قالوا
الصواب ما قاله الطحاوي
وقال الصغار كثيرا
ما جربناه فلم نجدنا ظاهرا
وكثيرا ما جربنا
الخصاص فوجدناه ظاهرا
(قوله وعبارة الجمع الخ)
قال في النهر فيه نظرا لانه
اذ لم يبطل تمتعه بالاقامة
فبعدها أولى والتقيد
بالخروج لا يفهم المحكم
فيما لو أقام فها هنا أولى

شبه بالركن ولذا اذا اعتق العبد بعد ما أحرم لا يتمكن عن ان يخرج عن ذلك الاحرام للفرض
فالتحفة للشرط والكراهة للشبه وأطلقوا الكراهة فهي تحريمية لانها المرادة عند اطلاقهم لها
(قوله ولو اعتبر كوفي فيها وأقام بمكة أو بصره وجع صح تمتعه) أراد بالكوفي الآفاقي الذي يشرع
له التمتع والقران كما ان المراد بالبصرة مكان لاهل التمتع والقران سواء كان بالبصرة أو غيرها أما
اذا أقام بمكة أو خارجها داخل المواقيت فلان عمرته آفاقية وجعته مكية فلذا كان متمتعا اتفاقا واما
اذا خرج الى مكان لاهله التمتع وليس وطنه فلان السفارة الاولى قائمة ما لم يعد الى وطنه وقد اجتمع
له نسكان فيها فوجب دم التمتع ثم اختلف الطحاوي والخصاص فنقل الطحاوي ان هذا قول الامام
وان قول صاحبه بطلان التمتع لما ان نسكه هذان ميقاتيان ولا بد فيه أن تكون حجته مكية ونقل
الخصاص انه متمتع اتفاقا قال فخر الاسلام انه الصواب وقوى الاول الشارح والمحقق في اقامة مكة
أو بصره فشمع ما اذا اتخذهم اذرا أولا كما صرح به الاسديجاني والكياسي فاني الهداية من
التقيد باتخاذهم اذرا اتفاقا وقيد بكونه اعتبر في أشهر الحج اذ لو اعتبر قبلها لا يكون متمتعا
اتفاقا وقيد بالكوفي لان المكي لا تمتع له اتفاقا وقيد بكونه رجع الى غير وطنه لانه لو رجع الى
وطنه بطل تمتعه اتفاقا اذ لم يكن ساق الهدي وعبارة الجمع وخرج الى البصرة أولى من التعبير
بالاقامة بها لان المحكم عند الامام لا يختلف بين أن يقيم بها خمسة عشر يوما أولا والاو محل الخلاف
وفي الثاني يكون متمتعا اتفاقا كذا في المصنف (قوله ولو أفسدها فأقام بمكة وقضى وجع لا إلا أن
يعود الى أهله) أي لو أفسد الكوفي عمرته فأقام بمكة وقضى العمرة من عامه لا يكون متمتعا إلا أن
يرجع الى وطنه بعد الخروج عن احرام الفاسدة ثم يعود محرمان الميقات بعمرة ثم يحج من عامه فانه
يكون متمتعا أما الاول فلان سفره انتهى بالفساد فلما قضاهما صارت عمرته مكية ولا تمتع لاهل مكة
وأما الثاني فلان عمرته ميقاتية وجعته مدية فصار متمتعا ولا يضره كون العمرة قضاء عما أفسده
ان كانت قضاء وفي قوله إلا أن يعود الى أهله دلالة على ان المراد بالاقامة بمكة الاقامة بمكان غير
وطنه سواء كان مكة أو غيرها ولا خلاف فيما اذا أقام بمكة وأما اذا أقام بغيرها فهو مذهب الامام وقالوا
يكون متمتعا لانه انشاء سفره هو كالعود الى وطنه وله ان سفره الاول باق ما لم يعد الى وطنه وقد
انتهى بالفاسد وهذه المسئلة أيدت نقل الطحاوي وقيد به في البسوط بان يجاوز المواقيت في أشهر
الحج أما اذا جاوزها قبلها ثم أهل بعمرة فيها كان متمتعا عند الامام أيضا لانه مجاوزة الميقات صار
في حكم من لم يدخل مكة ان كان في أشهر الحج فلانه لما دخل وهو داخل المواقيت حرم عليه التمتع
كما هو حرام على أهل مكة فلا تنقطع هذه الحرمية بخروجه من المواقيت بعد ذلك كالمكي (قوله
وأيهما أفسد مضى فيه ولادم عليه) يعني الكوفي اذا قدم بعمرة ثم حج من عامه ذلك فاي النسكين
أفسده مضى فيه لانه لا يمكنه الخروج عن عهده الاحرام الا بالافعال ولا يجب عليه دم التمتع لانه
لم ينتفع باداة نسكين صحيحين في سفر واحد وهو السبب في وجوبه وهذا هو المراد بنفي الدم في عبارته
والا فأن أفسد جملته دم (قوله ولو تمتع وضحي لم يجزه عن المتعة) لانه أنى بغير الواجب لان
الواجب دم التمتع وأما الاضحية فليست بواجبة عليه لانه مسافر أطلقه فشمع الرجل والمرأة وانما
وضع محمد المسئلة في المرأة اما لانها واقعة امرأة واما لان هذا انما يشبهه على المرأة لان الجهل فيها
أغلب فاذا لم يجزه عن المتعة فان كان تحلل بناء على جهله لزمه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل أو انه

(قوله وقد استفيد من هذا الخ) أى حيث لم تجزه الاضحية عن المتعة وقد ذكر في الشربلالية مثله قبل رؤيته لما ذكره المؤلف ثم قال ولكنه قد يقال لما كان طواف الركن متعينا في أيام النحر وجوبا كان النظر لا يقع ٣٩٨ ما طافه عنه وتلغونية غيره وأما الاضحية فهي متعينة في ذلك الزمن كالمسحاة فلا تقع

الاضحية مع تعينها عن غيرها اه واعترض بأنه ان أراد ان الاضحية متعينة في حق غير ذلك المتمتع فسلم ولا كلام فيه وان أراد انها متعينة في حقه أيضا فلا يسلم اذ هي غير واجبة عليه لكونه مسافرا اما المتعة فهي متعينة عليه فساوت الطواف اه فالاولى ما أجاب به بعضهم ان

ولو حاضت عند الاحرام أتت بغير الطواف ولو عند الصدر تركته كن أقام بمكة

طواف الركن لما كان الوقت متعينا له لا يسع غيره أجزأته نية التطوع بخلاف دم التمتع ولا يخفى ان هذا غير ما في الشربلالية ولا يرد عليه الاعتراض المار خلافا لما زعمه المعتبر (قوله وكذا اذا أخرت طواف الزيارة) أى اذا حاضت قبل أن تقدر على أكثر الطواف قال في اللباب ولو حاضت في وقت تقدر

والا قدم التمتع وقد استفيد من هذا ان دم التمتع يحتاج الى النية وقد يقال انه ليس فوق طواف الركن ولا مثله وقد قدمنا انه لو نوى به التطوع أجزأه عن الركن فينبغي أن يكون الدم كذلك بل أولى (قوله ولو حاضت عند الاحرام أتت بغير الطواف) لقوله عليه السلام لعائشة حين حاضت بمصر افعلى ما يفعله الحاج غير ان لا تطوفى بالبيت حتى تطهرى فاذا ان طوافها حرام وهو من وجهين دخولها المسجد وترك واجب الطهارة فان الطهارة واجبة في الطواف فلا يحل لها ان تطوف حتى تطهر فان طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله ولزمها الاعادة فان لم تعد كان عليها بدنة وتم حجاها (قوله ولو عند الصدر تركته كن أقام بمكة) يعنى ولا شئ عليها لانه واجب يسقط

بالعذر والحجض والنفاس عذر وكذا اذا أخرت طواف الزيارة الى

وقت طهرها فانه لا يجب عليها شئ للعذر وقد قدمنا ذلك

كله في طواف الصدر وأطلق في سقوطه عن أقام

بمكة فشمع ما اذا أقام بعد ما حل النفر الاول

أولا وفيه اختلاف وقد قدمناه هناك

والله تعالى أعلم بالصواب

واليه المرجع

والسلام

م

ثم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث وأوله باب الجنائيات

على أن تطوف أربعة أشواط فلم تطف لزمها دم للتأخير ولو حاضت في وقت تقدر على أقل من ذلك لم يلزمها شئ فقولهم لا شئ على الحائض وكذا النفساء لتأخير الطواف مقيد بما اذا حاضت في وقت لم تقدر على أكثر الطواف أو حاضت قبل أيام النحر ولم تطهر الا بعد مضي أيام النحر اه لما ذكره في اللباب أيضا من انها لو طهرت في آخر أيام النحر وبمكة طواف الزيارة كله أو أكثره قبل الغروب فلم تطف فعليها دم للتأخير وان أمكنها أقله فلم تطف لا شئ عليها والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ فهرست الجزء الثاني من البحر الرائق شرح كنز الدقائق للعلامة ابن نجيم رحمه الله ﴾

صفحة		صفحة
٢٢٩	باب صدقة السوائم	٢ باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها
٢٣١	باب صدقة البقر	٣٦ فصل كره استقبال القبلة بالفرج
٢٣٢	فصل في الغنم	٤٠ باب الوتر والنوافل
٢٤٢	باب زكاة المال	٧٥ باب ادراك الفريضة
٢٤٨	باب العاشر	٨٤ باب قضاء الفوائت
٢٥١	باب الركاز	٩٨ باب سجود السهو
٢٥٤	باب العشر	١٢١ باب صلاة المريض
٢٥٨	باب المصرف	١٢٨ باب سجود التلاوة
٢٧٠	باب صدقة الفطر	١٣٨ باب صلاة المسافر
٢٧٦	كتاب الصوم	١٥٠ باب صلاة الجمعة
٢٩١	باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده	١٧٠ باب صلاة العيدين
٣٠٢	فصل في العوارض	١٨٠ باب صلاة الكسوف
٣١٦	فصل ومن نذر صوم يوم النحر أفطر	١٨١ باب صلاة الاستسقاء
٣٢١	باب الاعتكاف	١٨٢ باب صلاة الخوف
٣٣٠	كتاب الحج	١٨٣ كتاب الجنائز
٣٤٤	باب الاحرام	١٩٢ فصل السلطان أحق بصلاته الحج
٣٧٩	فصل ومن لم يدخل مكة الحج	٢١١ باب صلاة الشهيد
٣٨٣	باب القران	٢١٥ باب الصلاة في الكعبة
٣٨٩	باب التمتع	٢١٦ كتاب الزكاة

﴿ تمت ﴾